

ARGOS

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

27 de Abril 1296,(5000) Córdoba, R. Argentina

Presidente: Dr. Alberto J. Vaccaro (Universidad de Buenos Aires).

Vicepresidente: Prof. José A. N. Rasquin (Universidad Nacional de Córdoba).

Secretaria: Prof. María Luisa Acuña (Universidad Nacional del Nordeste).

Prosecretaria: Prof. Clara Vedoya de Guillén (Universidad Nacional del Nordeste).

Tesorero: Prof. Alfredo J. Schroeder (Universidad de Buenos Aires).

Protesorera: Prof. Silvia Wendt (Instituto Nacional Superior del Profesorado de Buenos Aires).

Delegados: Prof. Ignacio Granero (Universidad Nacional de Cuyo), Prof. Francisco Nóvoa (Universidad Católica Argentina de Buenos Aires), Prof. Néstor A. Sequeiros (Universidad Nacional de La Plata), Prof. Elva Pino de Arata (Universidad Nacional del Sur), Prof. Vicente Visñovezky (Paraná), Lic. Eduardo C. Lenain (Universidad Nacional de Córdoba), Dr. Adolfo Masciopinto (Universidad Nacional de Rosario) y Prof. Olga Zamboni (Instituto de Profesorado Antonio Ruiz de Montoya, Posadas).

Órgano de fiscalización: Dr. Alberto Cardarelli (Instituto de Profesorado Concordia), Dr. Juan Carlos F. Wirth (Instituto Nacional Superior del Profesorado de Paraná) y Dr. Manuel Sánchez Márquez (Instituto Terrero de La Plata).

ARGOS

Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC),

subvencionada por el

Consejo Nacional de Investigac. Científicas y Técnicas (CONICET)

ISSN 0325-4194

AÑO III

Agosto de 1979

N° 3



Asociación Argentina de Estudios Clásicos

Laprida 1718 - 1º/A

1425 - Buenos Aires

ARGOS

Director: Prof. Francisco Nóvoa (Universidad Católica Argentina de Buenos Aires).

Secretario de Redacción: Prof. Julio A. Fernández Bernades (Universidad de Buenos Aires).

Secretaria administrativa y de relaciones públicas: Prof. Elizabeth Caballero de del Sastre (Universidad de Buenos Aires).

Prosecretaria administrativa y de relaciones públicas: Prof. Alicia Schniebs de Rossi (Universidad de Buenos Aires).

Comité asesor: Dr. Carlos M. Herrán (Universidad de Buenos Aires), Prof. Carlos A. Ronchi March (Universidad de Buenos Aires), Prof. Aurelio R. Bujaldón (Universidad Nacional de Cuyo), Prof. Antonio Catinelli (Universidad Nacional de Córdoba), Prof. Alberto Caturelli (Universidad Nacional de Córdoba), Prof. Jorge Crespi (Universidad Nacional del Sur), Prof. Alfredo Di Pietro (La Plata), Prof. Luis Noussan Lettry (Universidad Nacional de Cuyo), Prof. María del Carmen Ríos (Instituto Nacional Superior del Profesorado de Paraná).

IMPRESA Y EDITADA EN LA ARGENTINA

Inscripta en la Dirección Nacional del Derecho de Autor bajo el número 1.373.945.

ACTIVIDADES DE LA AADEC

Del 18 al 23 de septiembre de 1978 se realizó en Sierra de la Ventana el V Simposio Nacional de Estudios Clásicos, organizado por la Universidad Nacional del Sur, con abundancia de trabajos y un crecido número de concurrentes que sobrepasó las doscientas cincuenta personas; especialmente invitado, asistió el filólogo español Prof. Manuel Fernández-Galiano, quien pronunció varias conferencias sobre temas de su especialidad.

En el mismo sitio se reunió, el 20 de septiembre, para reformar los estatutos de la Asociación, su asamblea extraordinaria, en la que se acordaron las siguientes modificaciones: derogación del art. 15; supresión, en el 20, de "por una sola vez en el mismo cargo, para el período siguiente"; añadido, al final del 27, de "la M.E. fijará periódicamente el importe de la cuota social"; sustitución de "secretario de relaciones públicas", en el 26, por "prosecretario"; nueva redacción del 30: "Es atribución del prosecretario colaborar con el secretario y, en caso de ausencia o impedimento, reemplazarlo"; añadido, al final del 31, de "Es atribución del protesorero colaborar con el tesorero y, en caso de ausencia o impedimento, reemplazarlo".

Luego la AADEC pasó a sesionar en asamblea general ordinaria, en la que, siendo presidente el Dr. Gerardo H. Pagés y secretario el Prof. Aurelio R. Bujaldón, se procedió a elegir nueva mesa ejecutiva, la cual quedó constituida como se puede ver en la pág. 2 de este número.

En reunión del 22 de septiembre la C.D. fijó en \$ 5.000.- la cuota social para 1979.

El Prof. Ignacio Granero continuará ocupándose del funcionamiento del ateneo de la zona I, hasta tanto sus socios se reúnan y procedan a renovar su propia C.D. La nueva C.D. del ateneo de la zona II está integrada así: presidente, Dr. Carlos M. Herrán; secretaria, Prof. Amalia S. Nocito; tesorera, Prof. Corina L. Corchon; vocales, profesores Delia A. Deli, Silvia Wendt, Francisco Nóvoa y María C. Griffiero; delegados titular

y suplente ante la C.D. de la AADEC, profesores Francisco Nóvoa y Elisabeth Caballero de del Sastre. El ateneo de la zona IV colaboró en la organización del V Simposio Nacional de Estudios Clásicos. Por encargo de la C.D., el Prof. José A. N. Rasquin, juntamente con el Lic. Eduardo C. Lenain, proseguirán con el reordenamiento del ateneo de la zona VI. Por disposición de la C.D., el Dr. Adolfo Masciopinto se ha encargado de la reorganización del ateneo de la zona VII y ha logrado reunir a los asociados de Rosario, quienes han elegido una comisión *ad hoc*, de la que es presidente el Dr. Masciopinto y vicepresidente la Prof. Alex Rodríguez Bonel, quienes están elaborando un plan cultural de su ateneo para 1979. La C.D. ha delegado en la Prof. María del C. Taccone de Gómez la tarea de organizar en forma definitiva el ateneo de la zona VIII. El de la zona IX imprimió y distribuyó las Actas del IV Simposio Nacional de Estudios Clásicos.

Esta información no puede ser más amplia en razón de que la mayor parte de los ateneos, a pesar de todas las demandas verbales y escritas que se les han hecho, se muestran remisos en mantener la debida correspondencia con la C.D., lo cual causa inquietud por la continuidad de esta Asociación.

TACITE, "HISTOIRES", I 50: ART DE LA
COMPOSITION ET VÉRITÉ HISTORIQUE*

Le problème de la composition se pose de manière toute particulière à l'historien: contrairement à l'auteur d'une oeuvre d'imagination, sa matière lui est imposée et sa liberté de choix restreinte, si du moins il veut rester compréhensible et fidèle à la vérité historique. La difficulté s'accroît pour lui quand, dans une période limitée, des événements importants se produisent à peu près simultanément en divers lieux fort éloignés les uns des autres tout en se déterminant néanmoins mutuellement; tel est le cas pour l'année 69, *illum Galbae et Othonis et Vitelli longum et unum annum*¹, que Tacite nous narre dans les trois premiers livres de ses *Histoires*. Par un heureux hasard, nous pouvons là contrôler d'autant mieux sa manière de procéder puisque plusieurs sources parallèles nous sont conservées, les *Vies* de Galba et d'Othon de Plutarque, les livres 64 et 65 de Cassius Dion (à vrai dire seulement par l'intermédiaire des abrégiateurs byzantins Xiphilin et Zonaras), les *Biographies* correspondantes de Suétone et enfin le livre 4 de la *Guerre des Juifs* de Flavius Joseph². Nous sommes ainsi sur de nombreux points en mesure non seulement d'apprécier sa fidélité à raconter avec précision les événements et son adresse à les présenter d'une manière dramatique, mais parfois aussi de nous rendre compte qu'il a profondément modifié la signification des faits en bouleversant l'ordre dans lequel il

* Cet article a paru d'abord dans *Lemmata*. Donum natalicium Guilelmo Ehlers sexagenario a sodalibus Thesauri linguae Latinae oblatum. Monaci, MCMLXVIII (pp. 232-245). Un résumé en a paru dans l'*Année philologique*, 39, 1968, p. 263. Le Recueil Ehlers, publié en offset, n'a jamais pu être imprimé pour des motifs financiers, et les auteurs ont été priés de faire si possible imprimer ailleurs leurs articles. Je remercie les responsables d'*Argos* d'accueillir ma contribution, qui est reprise ici sans modifications.

¹ Tac., *Dial.*, XVII 3.

² Il s'agit surtout des paragraphes 491-502, 545-549 et 585-655, consacrés avant tout à Vespasien.

nous les présente³. Bien évidemment plusieurs auteurs se sont déjà attachés à étudier ce problème⁴; dans les pages qui suivent, je voudrais analyser la méthode de Tacite sur un point précis, qui jusqu'ici ne semble pas avoir reçu toute l'attention qu'il méritait.

Avant d'entrer en matière, il convient encore de prendre position sur une question préalable, celle des sources de Tacite et de sa manière de les utiliser, car si l'on adopte le point de vue étroit des "Quellenforscher" d'il y a soixante ou quatre-vingts ans, notre recherche n'a aucuns sens. A cet égard, et sans aborder cette controverse, je me bornerai à dire que j'adopte l'opinion de Syme, qui écrit⁵: "Of Tacitus' bold independence in the selection of material and the construction of a narrative, the proof is over powering".

Au chapitre 50 du livre 1 des *Histoires* se situe un coup de théâtre très frappant. Tacite a commencé son récit au 1^{er} janvier 69; les onze premiers chapitres, après quelques considérations générales, définissent la situation à Rome et dans l'Empire à cette date; les chapitres 12 à 49 narrent ce qui se passe à Rome du 1^{er} au 15 janvier, l'adoption de Pison (12-20), la révolte d'Othon (21-40) et la fin de Galba (41-49). C'est alors, selon lui, que se répand à Rome la nouvelle de l'élévation de l'Empire de Vitellius: *trepidam urbem ac simul atrocitatem recentis sceleris simulii ueteres Othonis mores pauentem nouus insuper de Vitellio nuntius exterruit*⁶. Tacite dresse alors face à face les deux usurpateurs dont la rivalité annonce des malheurs pires encore que ceux de la fin de la République, fait une rapide allusion à Vespasien, meilleur que les deux autres, mais qui ne peut pas non plus triompher sans

³ C'est ce qu'a étudié A. Briessman, *Tacitus und das flavische Geschichtsbild*, Wiesbaden, 1955, pour l'avènement des Flaviens.

⁴ Je me bornerai à citer, en ordre chronologique, E. Courbaud, *Les procédés d'art de Tacite dans les "Histoires"*, Paris, 1918; P. Ammann, *Der künstlerische Aufbau von Tacitus, "Historien"*, I 12-II 51, Diss., Berne, 1931; W. Seyfarth, *Untersuchungen zur Kompositionsweise des Tacitus in den "Historien"*, Diss., Berlin, 1934; H. Heubner, *Studien zur Darstellungskunst des Tacitus*, Diss., Würzburg, 1935; M. Fuhrmann, "Das Vierkaiserjahr bei Tacitus. Über den Aufbau der Historien Buch 1-3", *Philologus*, 104, 1960, pp. 250-278, qui donne, p. 250, n. 1, d'autres indications bibliographiques.

⁵ *Tacitus*, Oxford, 1958, p. 190.

⁶ L 1.

guerre civile, et après ce point d'orgue dramatique, au chapitre 51, il remonte au 1^{er} janvier pour narrer les événements de Germanie; il s'attache aux faits et gestes des légions du *limes* de Germanie jusqu'au moment où elles partent pour l'Italie, au mois de mars environ, et ne revient qu'au chapitre 71 à Othon, en reprenant le récit de ce qui est arrivé à Rome à partir du 15 janvier. On voit que la transition du chapitre 50 est très adroitement ménagée; si vraiment les événements se sont exactement enchaînés comme Tacite nous le dit, il faut reconnaître qu'ils l'ont admirablement servi. Ce hasard trop heureux éveille pourtant notre suspicion, d'autant que les récits parallèles ne concordent pas tous et qu'à y regarder de près, Tacite lui-même n'est pas dépourvu d'obscurités et même de contradictions sur ce point⁷.

Examinons d'abord en détail le récit de Tacite qui, malgré les reproches qu'il encourt, demeure le plus précis et le plus circonstancié de ceux qui nous sont parvenus. Au début même de la partie consacrée aux événements survenus à Rome entre le 1^{er} et le 15 janvier, il mentionne le commencement de la révolte en Germanie, qui incita Galba à adopter Pison et Othon à se rebeller: *paucis post kalendas Ianuarias diebus Pompei Propinqui procuratoris e Belgica litterae afferuntur, superioris Germaniae legiones rupta sacramenti reuerentia imperatorem alium flagitare et senatui ac populo Romano arbitrium eligendi permittere, quo seeditio mollius acciperetur. Maturauit ea res consilium Galbae, iam pridem de adoptione secum et cum proximis agitantis*⁸. Quelques pages plus loin, nous lisons: *sed Galba post nuntios Germanicae seditionis, quamquam nihil adhuc de Vitellio certum, anxius . . .*⁹. Dans son discours à Pison, Galba fait à cette révolte une allusion qui ne nous apprend rien de nouveau¹⁰; aux troupes de Rome, il ne parle que d'une agitation purement verbale des

⁷ Fuhrmann remarque justement que parmi les divergences entre Tacite et les sources parallèles, seule celle-ci se fonde sur une donnée objective différente (p. 265), mais il se raille à la version taciteenne des faits sans analyse suffisante (pp. 269 ss.).

⁸ XII 1; v. à ce sujet Ph. Fabia, "La lettre de Pompeius Propinquus à Galba et l'avènement de Vitellius en Germanie", *Klio*, 4, 1904, pp. 42-67.

⁹ XIV 1.

¹⁰ XVI 3.

quatrième et vingt-deuxième légions¹¹. Cependant les sénateurs avaient pris une mesure: *crebrioribus in dies Germanicae defectionis nuntiis... censuerant patres mittendos ad Germanicum exercitum legatos*¹². Cette précaution n'aura aucun résultat¹³. On est enfin mis exactement au courant par la fin de la phrase déjà citée plus haut: *... nouus insuper de Vitellio nuntius exterruit, ante caedem Galbae suppressus, ut tantum superioris Germaniae exercitum descuiisse crederetur*¹⁴. Tacite affirme donc, et il est le seul à le faire, que la censure aurait empêché que la nouvelle de l'élévation de Vitellius se répandît à Rome avant la mort de Galba; il faut relever l'imprécision de cette indication: qui avait donné l'ordre de cette mesure? quand la nouvelle était-elle arrivée? quels furent ceux à qui on la communiqua? Autant de questions auxquelles Tacite ne répond point. On peut aussi se demander si dans ces jours troublés, Galba fut encore en mesure de supprimer complètement une nouvelle aussi sensationnelle que la proclamation de Vitellius. Un seul passage de Tacite jette quelque lumière sur ce point, mais semble contredire, au moins partiellement, son affirmation précédente concernant la censure de la nouvelle. En effet, lors de la guerre de libelles entre les deux partis othonien et vitellien, Valens, qui amène en Italie une partie des troupes vitelliennes, envoie aux cohortes urbaines et prétoriennes une lettre au nom de l'armée de Germanie; il leur offre la paix, et ajoute: *increpabat ultro, quod tanto ante traditum Vitellio imperium ad Othonem uertissent*¹⁵. Le *tanto ante* est évidemment fort exagéré, puisqu'il s'est passé deux semaines seulement entre la proclamation de Vitellius et celle d'Othon; mais ce qu'il y a de sûr, c'est que pour que le reproche fut justifié, il fallait que ces troupes stationnées à Rome fussent avant le 15 janvier

¹¹ XVIII 2.

¹² XIX 2.

¹³ Cf. LXXIV 2 et Ph. Fabia, "L'ambassade d'Othon aux Vitelliens", *Revue de Philologie*, 37, 1913, pp. 53-61; le plus-que-parfait *censuerant* en XIX 2 s'explique par le fait que l'ambassade était partie avant l'adoption de Pison; cf. le commentaire de H. Heubner, Heidelberg, 1963, p. 57.

¹⁴ L 1.

¹⁵ LXXIV 3; aucun commentaire ne relève à ma connaissance que ce texte est en contradiction avec ce qui est dit en L 1.

au courant de l'élévation de Vitellius. Evidemment, Tacite n'affirme pas que le reproche était fondé. On constate du moins une grande incertitude dans le texte de Tacite sur le problème de la date d'arrivée à Rome de la nouvelle de la proclamation de Vitellius en Germanie, soit que l'historien ait été insuffisamment informé par ses sources, soit qu'il ait volontairement brouillé les pistes pour ménager le coup de théâtre du chapitre 50.

Avant de tenter une reconstitution exacte du déroulement des événements, il faut se tourner vers les sources parallèles. Seul Suétone concorde exactement avec Tacite; selon lui, au moment de l'adoption de Pison, le 10 janvier, Galba était au courant du fait que les légions de Haute-Germanie lui avaient refusé leur serment, mais non de l'élévation de Vitellius¹⁶, qui n'aurait été connue à Rome qu'une fois Othon installé au pouvoir¹⁷. Chez Plutarque, l'enchaînement des faits se présente différemment: il raconte la révolte de Germanie en respectant l'exacte succession chronologique des événements, c'est à dire avant la mort de Galba, avant même l'adoption de Pison; le chapitre 22 de la *Vie de Galba* présente d'un seul tenant tout ce qui s'est passé au bord du Rhin au début janvier 69, y compris l'élévation de Vitellius; en 23,1, Galba se décide à adopter Pison après avoir appris cette révolution, *νεωτερισμός*; le mot est vague, il n'implique pas expressément que Galba ait été au courant de la proclamation de Vitellius, quand bien même la disposition du récit le suggère¹⁸; mais il faut aussi tenir compte d'un passage de la *Vie d'Othon*¹⁹, qui nous présente cet empereur, déjà installé au pouvoir, recevant de divers côtés et successivement des nouvelles concernant l'élévation de Vitellius. Sur le point qui nous importe, c'est Cassius Dion qui nous donne un renseignement plus précis, mais contraire à ce qu'affirme Tacite: *ὁ οὖν Γάλβας τὴν ἐπανάστασιν αὐτοῦ (sc. Vitellii) πυθόμενος Λούκιον Πύωνα...*

¹⁶ *Galba*, XVI 2; XVII 1; cf. le commentaire de Heubner, p. 110.

¹⁷ *Otho*, VIII 1; cf. *Vit.*, IX 1.

¹⁸ Cf. le commentaire de Heubner, p. 110, qui néglige le contexte, dont Fuhrmann, pp. 264 ss., exagère la précision.

¹⁹ IV 2; cf. Fuhrmann, p. 270.

Καίσαρα ἀπέδειξεν²⁰. Quant à Flavius Josèphe, on n'en peut rien tirer, car il ne mentionne que très allusivement ce qui se passe en Occident au début janvier²¹.

Essayons maintenant de voir ce qui s'est exactement passé. Précisons d'abord que tout le *limes* rhénan se trouvait encore en 69 dans la province impériale de *Belgica*, dont les provinces frontalières de *Germania superior* et *inferior* ne furent détachées que sous Domitien²². À cause du grand nombre de troupes qui s'y trouvaient stationnées, la province avait deux *legati Augusti pro praetore*, l'un et l'autre de rang consulaire, Hordeonius Flaccus en Germanie inférieure avec quatre légions²³. Voici l'identité et les stationnements de ces légions: en Germanie supérieure, la *IV Macedonica* et la *XXII Primigenia* à *Mogontiacum* (Mayence), la *XXI Rapax* à *Vindonissa* (Windisch), en Germanie inférieure la *V Alauda* et la *XV Primigenia* à *Vetera Castra* (Xanten), la *I Germanica* à *Bonna*, la *XVI Gallica* à *Novaesium* (Neuss)²⁴. Le quartier général de Vitellius se trouvait à *Colonia Agrippinensis*. Le déroulement des événements au début janvier 69 est le suivant: le 1^{er}, à Mayence, les légions IV et XXII refusent de prêter serment à Galba et s'en remettent au Sénat et au peuple romain²⁵. Dans la nuit du 1^{er} au 2, le porte-enseigne de la IV légion arrive en toute hâte à Cologne pour annoncer à Vitellius ce qui s'est passé²⁶. Le 2 janvier, Fabius Valens, le légat de la *I Germanica*, arrive à Cologne de son quartier tout proche de Bonn et, sans doute déjà au courant de ce qui s'est passé à Mayence puisque le messager a vraisemblablement traversé son camp, il y salue Vitellius empereur avec quelques troupes de sa légion

²⁰ LXIV 5,1.

²¹ *Bell. Jud.*, IV 494 m., 546.

²² Der Kleine Pauly, I 854.

²³ Tac., *Hist.*, I 9, 1; LVI 1.

²⁴ On trouvera tous les détails connus sur ces légions dans l'article de Ritterling, RE. 12 (1925): I Germanica 1376-1380, IV Macedonica 1549-1556, V Alauda 1564-1571, XV Primigenia 1758-1760, XVI Gallica 1761-1765, XXI Rapax 1781-1791, XXII Primigenia 1797-1820.

²⁵ Tac., *Hist.*, I 55, 2.

²⁶ LVI 2.

qui l'avaient accompagné²⁷. Le reste des légions de Basse - Germanie reconnaissent Vitellius le même jour encore²⁸; le 3 janvier enfin, l'armée de Germanie supérieure se rallie au nouveau prince²⁹. Malgré tous les détails qu'il donne, Tacite n'est pas ici aussi précis que nous le voudrions. Un problème de distances et de rapidité des communications se pose en effet. De Mayence à Cologne, il y a 108 milles = 154 km., que le messenger de la IV^e légion ne mit guère plus de 14 heures à parcourir: parti au plus tôt au milieu de la matinée, il trouva Vitellius encore à table³⁰. Le 2 au matin, Valens, avec des troupes montées, dut mettre à peine 2 heures pour couvrir les quelque 25 km. qu'il y a de Bonn à Cologne; Vitellius une fois proclamé empereur, les courriers purent partir vers le milieu de la journée et atteindre même le quartier le plus éloigné — Vetera à environ 90 km. — de l'armée de Basse-Germanie le jour même; il est donc possible que toutes les légions de Basse-Germanie aient reconnu Vitellius le 2 janvier, comme le dit Tacite. Pour l'armée de Germanie supérieure, en revanche, une difficulté surgit; certes, si le messenger dépêché aux deux légions stationnées à Mayence fut aussi diligent que le porte-enseigne de la IV^e légion, celles-ci purent être mises au courant de ce qui s'était passé à Cologne le 2 dès le 3 en début de la matinée; mais il n'en va pas de même pour la Rapax installée à Vindonissa, situé à au moins 350 km. de Mayence; on se hâta certainement de la mettre aussi en courant mais il est matériellement impossible qu'elle ait pu connaître les événements du 2 à Cologne avant le 4 au matin. Lorsque donc Tacite nous dit que l'armée de Germanie supérieure reconnut Vitellius le 3, il est imprécis, car il ne peut s'agir que des deux légions de Mayence, les instigatrices de toute la révolte dès le 1^{er} au matin.

²⁷ LVII 1.

²⁸ *Ibid.*: *secutae ingenti certamine eiusdem provinciae legiones*; Tacite se trompe en employant ici le mot *provincia* puisque, comme nous l'avons vu, la Germanie inférieure ne devint province que sous Domitien; l'historien a oublié que les divisions administratives de l'époque où il écrit ne sont pas celles de 69.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Leipzig, 1919, I, p. 332; A. M. Ramsay, "The Speed of the Roman Imperial Post", *Journal of Roman Studies*, 15, 1925, p. 64; cf. Tac., *Hist.*, I 56. 2: *epulanti Vitellio*.

Ce point en réalité infime n'est cependant pas sans importance pour la question qui nous importe essentiellement ici, à savoir, le moment où fut connu à Rome l'élévation de Vitellius. D'après Tacite, lorsque Galba adopta Pison le 10 janvier, il savait en tout cas que les deux légions de Mayence avaient refusé de lui prêter serment le 1^{er} au matin. Or, et le détail est important, la nouvelle ne lui en était même pas parvenue par la voie la plus directe: ce fut le procurateur financier de la province de Belgique, de rang équestre, qui se trouvait alors très vraisemblablement dans sa résidence de Durocortorum (Reims)³¹, qui prit soin d'avertir Galba de ce qui se passait. Le cas est cité par Pflaum³² comme un exemple du profit que tirait l'empereur de la rivalité existant dans les provinces impériales entre les procurateurs de rang équestre et les légats de rang sénatorial. On peut tenir pour assuré que si Pompeius Propinquus avertit Galba, c'est qu'il soupçonnait que les personnages de rang sénatorial qui se trouvaient à la tête des légions avaient des intentions précises, et que s'il ne formula pas ses craintes, Galba put néanmoins deviner que la situation était très périlleuse; il est par ailleurs très vraisemblable qu'il chercha immédiatement à minimiser le danger qui menaçait, comme il appert du passage déjà cité de son discours à Pison³³. Pour ce qui concerne la rapidité de la transmission de la nouvelle, on constate que, partie au plus tôt le 1^{er} au matin de Mayence, elle parvint, par une voie détournée passant par Reims, au plus tard le 10 au matin à Rome; la distance, selon le comput qu'on adopte et la route qu'on suppose que le messager a empruntée, peut varier quelque peu, mais elle est en tout cas de plus de 2000 km., qui furent donc couverts au maximum en neuf jours, soit à une moyenne de 230 à 240 km. par jour³⁴, y compris une traversée hivernale des Alpes. A ce sujet, il faut d'ailleurs remarquer que l'armée de Germanie se trouve dès le début d'avril dans la plaine du Pô; elle s'était scindée en deux pour le déplacement, les uns ayant passé avec Valens par le Mont

³¹ Strab., IV 3, 5; Tac., *Hist.*, I 12, 1.

³² *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris, 1950, p. 159.

³³ Tac., *Hist.*, I 16, 3.

³⁴ Friedländer, *op. cit.*, *ibid.*; Ramsay, *op. cit.*, pp. 64 ss.

Cenis ou un col voisin, les autres avec Caecina par le Grand Saint-Bernard³⁵, au plus tard à fin mars. Comme dans les conditions climatiques actuelles on ne voit guère des légions entières traverser à ce moment de l'année des cols de plus de 2000 mètres, surtout si l'on songe aux difficultés que rencontra Napoléon au Grand Saint-Bernard entre le 15 et le 20 mai 1800, il faut donc nécessairement admettre que les conditions d'enneigement n'étaient pas les mêmes il y a dix-neuf siècles.

Cela dit, tentons de supputer quand arriva à Rome la nouvelle de l'élévation à l'Empire de Vitellius. Notons d'abord que ce dernier, presque sûr dès le 2 au soir de l'appui des sept légions du *limes* de Germanie, avait tout intérêt à mettre le Sénat au courant le plus vite possible. Par la voie la plus directe, soit par Bâle et le Grand Saint-Bernard, la distance de Cologne à Rome n'est pas de beaucoup inférieure à 1650 km. Si donc Vitellius a dépêché un messenger à Rome dès le 2 au soir et que ce dernier a été aussi rapide que celui de Pompeius Propinquus, il n'est matériellement pas exclu qu'ils soient arrivés tous deux presque en même temps, le détour fait par l'un ayant compensé le retard pris par l'autre. Ce raisonnement montre que la version que nous offre peut-être Plutarque et à coup sûr Cassius Dion, à savoir que Galba était au courant de l'élévation de Vitellius lorsqu'il adopta Pison, ne peut pas être de prime abord exclue. Comme les sources utilisées par ces divers auteurs ont disparu, nous sommes condamnés à ignorer de quelles informations Tacite a disposé. Etant donné cependant les divergences des sources parallèles et le fait que l'une ou l'autre des versions est possible, il y a de bonnes chances pour que des informations tout à fait précises aient été à leur portée: deux autres considérations le confirment. D'une part, Tacite sait que la nouvelle de la proclamation de Vitellius est parvenue à Rome avant le 15, puisqu'il affirme qu'elle a été censurée, mais il se garda — nous l'avons déjà relevé — d'en dire rien de plus; d'autre part, il y a ce reproche de Valens aux troupes de Rome de s'être tournées vers Othon alors que Vitellius était déjà empereur, et dont Tacite ne nous dit pas ce qu'il faut penser. Cela peut être dû au caractère elliptique de sa manière d'écrire, mais aussi sans doute au souci d'estomper des détails sur lesquels il ne tenait

³⁵ Tac., *Hist.*, I 61, 1.

pas à s'attarder. J'incline personnellement à croire qu'un souci d'ordre littéraire et le désir de mettre en évidence d'une manière dramatique l'action réciproque des divers processus qui se déclenchent au début de 69 l'ont poussé, je ne dirai pas à modifier délibérément l'enchaînement des faits, mais à choisir de préférence telle version que lui fournissaient les sources plutôt que telle autre, non sans laisser affleurer plus loin, sans doute à son insu, un détail emprunté à une version divergente.

La nouvelle de la proclamation de Vitellius a dû parvenir à Rome peu avant ou peu après l'adoption de Pison: elle se répandit officieusement bien que Galba eût cherché à la tenir secrète, et fut vraisemblablement connue des troupes urbaines; après la mort de Galba, elle fut confirmée officiellement; la multiplicité des événements entre le 1^{er} et le 15 janvier aura eu pour effet que les informations écrites ou orales même les plus précises dont disposèrent les historiens dont les oeuvres nous sont parvenues offraient certaines divergences sur des points en eux-mêmes peu importants, mais qui prenaient du poids pour l'écrivain qui, comme Tacite, décidait de narrer en détail l'année 69 et devait résoudre le problème délicat de la structure de son récit.

Un aspect de l'art de Tacite a été, me semble-t-il, négligé par tous ceux qui se sont occupés de la composition des trois premiers livres des *Histoires*, c'est son souci de créer et de faire durer des tensions dramatiques qui apparaissent dès l'introduction du livre 1 et ne cessent qu'avec la mort de Vitellius, à la fin du livre 3. L'étude de ces tensions dramatiques permet de jeter une lumière nouvelle sur divers problèmes controversés, celui du point de départ des *Histoires* au 1^{er} janvier 69 et de leur caractère annalistique, celui de la composition de cette oeuvre par triades, qui permet d'affirmer qu'elle comptait douze et non pas quatorze livres, d'autres encore. Mais il faut ici nous restreindre à ce qui concerne le coup de théâtre de I 50.

La stricte chronologie aurait exigé que Tacite, comme Plutarque, raconte d'abord la révolte de Germanie, ensuite le complot d'Othon. En inversant l'ordre du récit, Tacite confère un intérêt beaucoup plus intense à la rivalité entre Galba et

Othon, qui n'est en revanche chez Plutarque qu'une vaine agitation puisque, quelle qu'en soit l'issue, le lecteur sait déjà que les événements de Germanie vont déterminer l'avenir: la tension entre Galba et Othon perd tout intérêt face à la guerre civile qui s'annonce déjà entre le vainqueur, quel qu'il soit, et Vitellius. Chez Tacite, le lecteur est mis au courant du fait que quelque chose se produit en Germanie, mais il ne sait pas exactement quoi, les allusions à ce qui se passe au nord des Alpes avant le chapitre 50 ne constituent qu'une pierre d'attente, une lucarne entrebâillée sur l'avenir, l'apparition discrète et fragmentaire d'un thème qui ne sera pleinement développé que plus tard, qui éveille la curiosité sans détourner l'attention du motif principal. Galba mort et Othon une fois installé au pouvoir, une chute de tension se produit à la fin du chapitre 49, mais l'intérêt dramatique renaît aussitôt par la soudaine révélation de l'ampleur et de la gravité de la révolte en Germanie: le lecteur, auquel on vient d'exposer un putsch adroitement mené qui n'a fait que quelques victimes, est averti que c'est désormais une guerre civile sanglante qui s'annonce, lamentable quelle qu'en soit l'issue; et de nouveau apparaît un thème déjà évoqué au début et qui ne deviendra essentiel que plus tard, Vespasien, nouvelle pierre d'attente, nouvelle allusion à un avenir incertain mais d'ores et déjà en gestation.

Point n'est besoin d'insister davantage pour démontrer la supériorité de la disposition adoptée par Tacite. Fuhrmann³⁶ relève à ce propos que cette disposition correspond aussi à une chronologie relative, les événements de Germanie, n'étant mentionnés qu'au moment où ils sont connus à Rome. Cette affirmation, juste dans l'ensemble, ne se vérifie pas partout, et c'est précisément là que surgissent des difficultés pour Tacite. Le refus du serment des légions de Mayence est mentionné dès le chapitre 12, car il détermine Galba à adopter Pison, mais il n'est raconté en détail qu'au chapitre 55, après qu'a été définie la situation qui en fut la cause. L'effet de la nouvelle de la proclamation de Vitellius sur Galba et son entourage est escamoté, ainsi que la réaction de tous ceux qui furent mis au courant sans retard, les troupes urbaines et

³⁶ Pp. 264 ss.; mais je ne vois pas comment il peut soutenir que Plutarque suit aussi une chronologie relative de même nature, à moins de faire dire à ce dernier plus qu'il ne dit en réalité; cf. notes 18 et 19.

Othon lui-même sans doute. Tacite ne respecte donc cette chronologie relative qu'aux prix de certains aménagements, surtout de certains silences qu'un historien moderne ne se permettrait pas. Mais il faut bien reconnaître que la fidélité absolue à cette chronologie relative était peu réalisable: il aurait fallu dès le chapitre 12 raconter pour le moins tout le début de la révolte de Germanie, intercaler la même ou un peu plus loin le récit de la proclamation de Vitellius, décrire les réactions qu'elle provoque. Un tel parti aurait engendré une disposition très maladroite, pire que celle, banale mais claire et simple, de Plutarque. Cette fidélité absolue à la chronologie relative était donc impossible pour des raisons de mise en forme littéraire, tandis que la solution moyenne que Tacite a adoptée non seulement évitait ces écueils, mais présentait les grands avantages qui ont été mentionnés plus haut.

Littérairement, il sort donc gagnant; mais les entorses qu'il fait à une vérité historique minutieuse et ne négligeant aucun détail sont elles graves? Je crois qu'on peut répondre non. Par un évident phénomène de perspective, les événements de Germanie, si graves qu'ils fussent, passaient évidemment au second plan pour tous ceux qui les connurent avant le 15 janvier, Galba, son entourage, les prétoriens, Othon. Le conflit dans lequel ils étaient engagés à Rome même les accaparait tout entiers; l'adoption de Pison déclenche un processus qui se développe ensuite indépendamment de ce qui se produit en Germanie. Les réflexions faites, les éventuelles mesures prises par Galba et son gouvernement, lorsqu'ils eurent des nouvelles plus précises de Germanie, n'importent absolument pas, puisque dès le 15, la force qu'ils constituent est abolie; la seule influence directe de la révolte des légions du Rhin est de décider Galba à hâter le choix d'un successeur, et ce lien causal nous est présenté par Tacite brièvement, mais avec toute la netteté nécessaire. Quelle qu'ait été l'efficacité de la mesure de censure dont il nous parle, ce n'est évidemment qu'une fois Galba mort, le premier acte terminé, qu'on eut à Rome loisir de réfléchir à la situation créée par les événements de Germanie et de trembler devant les sombres perspectives que Tacite énumère dans le chapitre 50. En renonçant à une précision littérale et pédante, l'historien parvient non seulement à adopter une disposition très suggestive, mais paradoxalement à atteindre une vérité psychologique d'un ordre

supérieur, à faire admirablement saisir au lecteur l'importance de cette journée du 15 janvier qui fut l'un des moments cruciaux de l'année 69. Ainsi le silence concerté, l'omission volontaire, le flou même maintenu délibérément sur certains détails deviennent des moyens par lesquels s'impose à nous l'intelligence historique passionnée de Tacite.

FRANÇOIS PASCHOD
(Universidad de Ginebra)

UN PEÁN IGNORADO EN LA
"ANTÍGONA" DE SÓFOCLES

Al cabo del breve episodio que comprenden los versos 987a - 1114, Creonte, al filo mismo de la ruina fatal (como dice Tiresias en el v. 996: ἐπὶ ξυροῦ τύχης), reconoce finalmente su ἀμάρτημα, su error trágico. Tiresias, el profeta ciego portador de terribles predicciones, le ha relatado vivamente un rito adivinatorio y un sacrificio frustrado, preñados de señales de la ira divina. La ciudad de Tebas, dice el viejo adivino, sufre la mácula de la decisión de Creonte (v. 1015).

Pero a esta altura el rey todavía desconoce la advertencia: no ha de ceder hasta que Tiresias, insultado sin clemencia, le prediga que pagará con la muerte de su propia progenie los dos crímenes que ha cometido: ha negado los ritos funerales a Polinices, ha ordenado enterrar viva a Antígona. Son dos gravísimos pecados, y por ellos no solamente lo perseguirán las Erinias de los dioses infernales, sino también las de los dioses del Olimpo. Los dos motivos de ἄγος, de sacrilegio, deben remediarse; y el episodio termina con un Creonte aturdido que intenta volver atrás en vano, porque los actos que ha cometido son, como se probará más tarde en la acción dramática, irrevocables.

Tebas está manchada ('enferma': véase νοσεῖ en el v. 1015) porque los mandatos de los dioses han sido desconocidos (vv. 1068 ss.). La enfermedad que aqueja a la ciudad sólo puede curarse mediante el saneamiento, la purificación ritual (κάθαρσις). El estásimo quinto de *Antígona* (vv. 1115-52) es un ὕμνος κλητικός, una súplica a Dioniso para que se manifieste y libre mágicamente a la ciudad del doble μίασμα, de la doble mancha.

La interpretación que acabamos de esbozar dista mucho de representar una opinión generalmente aceptada en lo que

se refiere al significado y función de esta oda: apenas hay unas sucintas referencias, que sugieren un punto de vista similar, en términos generales, al que expresamos más arriba, en Schneidewin (*ad locum*, en su edición), en el libro de G. Perrotta sobre Sófocles (*Sofocle*, Milán, 1935), y en el de R. F. Goheen sobre la *Antígona* (*The imagery of Sophocles' Antigone. A study of poetic language and structure*, Princeton, 1951). Pero estos tres autores se limitan a decir, poco más o menos, que el quinto estásimo es una plegaria dirigida a Dioniso. T. B. L. Webster, quien en su libro sobre Sófocles (*An Introduction to Sophocles*, Londres, 1969, 2ª ed.) se hizo eco de la interpretación tradicional, afirma, en cambio, en uno más reciente sobre el coro (*The Greek chorus*, Londres, 1970), que esta oda "es un peán para conjurar el mal". Lamentablemente, su interpretación acaba aquí.

Más adelante, al estudiar el estásimo en detalle, citaremos las opiniones de otros críticos, quienes sostienen el punto de vista tradicional. Lo que sorprende es que el estásimo quinto de la *Antígona* no haya sido nunca motivo de controversia crítica: la mayoría de los intérpretes lo despachan en pocas líneas, cuando no lo pasan por alto completamente.

Este poema coral presenta todos los rasgos propios de un himno del culto: la estructura, los nombres propios, la descripción de los ritos, y hasta ciertas metáforas, pertenecen a la tradición religiosa¹. Ello implica, por supuesto, la influencia simultánea de la tradición literaria del mismo género, una tradición que sólo podemos apreciar parcialmente, en aquellos testimonios que se han conservado.

Para comprender la función de esta oda coral en la pieza a la que pertenece, es necesario establecer si contiene elementos, y cuáles son, que *no* se puedan justificar como rasgos tradicionales de un himno religioso; y por otra parte, cuáles elementos estilísticos que sí pertenecen a esa tradición reciben, sin embargo, un énfasis particular o aluden a

¹ Para el análisis formal de la oda véase E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1923, p. 158 y W. Kranz, *Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gestalt der griechischen Tragödie*, Berlín, 1933, pp. 178, 186, 197 y 213.

determinados motivos del drama. Dada la incertidumbre que existe en todo lo que se refiere al culto de Dioniso, la tarea no es simple ni mucho menos. Se encuentra la información pertinente, y diversas interpretaciones de la misma, en Pauly-Wisowa, Roscher (*Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937), y en las obras de Dodds², Guthrie³, Farnell⁴, Nilsson⁵, Otto⁶ y Rohde⁷. La introducción del Prof. Dodds a *Las Bacantes* de Eurípides (una de las mejores fuentes de que disponemos para la religión dionisiaca), es excelente y esclarece muchos aspectos del culto.

En este análisis dejaré de lado la controversia que atañe al culto histórico, y me limitaré a estudiar la función dramática de este estásimo de inspiración dionisiaca, citando exclusivamente los datos que se conocen con certeza y que sirven de punto de referencia para los fines del análisis literario.

La oda de que nos estamos ocupando, que no es en realidad un estásimo, sino un *ὑπόρχημα*⁸, no se deja dividir fácilmente en partes: la mayoría de las pausas métricas no coinciden con las divisiones naturales del contenido. Esto le confiere sólida unidad poética.

La primera estrofa comienza con una invocación a Dioniso, que se expande en las cláusulas relativas típicas de los himnos; la invocación se repite en el v. 1121, y esta vez

² E. R. Dodds, *Euripides, "Bacchae"*. Edited with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford, 1960; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951, pp. 78, 270-80.

³ W. K. Guthrie, *The Greeks and their gods*, London, 1950, pp. 145 ss.

⁴ L. R. Farnell, *The cults of the Greek states*, Oxford, 1896-1909, vol. 5, pp. 89 ss.

⁵ M. P. Nilsson, *A History of Greek religion* (trad. Fielden), Oxford, 2ª ed., 1949, pp. 205-10.

⁶ W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn (trad. Hadas), 1929, pp. 53, 158 ss.

⁷ E. Rohde, *Psyche*, Paris, 1952 (1ª ed., 1893), pp. 294 ss.

⁸ Hiporquema: himno y danza coral originariamente dedicados a Apolo.

la expansión consiste en un participio. El mismo tema ocupa la antístrofa, con *σέ δ'... καί σε* paralelos (vv. 1126 y 1131), y una nueva construcción relativa nos lleva a la segunda estrofa. Aquí, por fin, termina la invocación y *καί νῦν* (v. 1139) ofrece la motivación de la súplica al dios e introduce el pedido que se le dirige: *μολεῖν*, '¡Ven!' Con la segunda antístrofa concluye el himno, mediante una nueva invocación, en estilo de anillo, y el renovado pedido de epifanía del dios.

Si bien Dioniso recibía múltiples epítetos en los diversos lugares en que se celebraba su culto, prefiero explicar *πολυώνυμε* en el v. 1115 como reflejo de la actitud del suplicante que, sin saber a ciencia cierta cuál de los nombres del dios propiciará su buena voluntad, trata de abarcarlos todos⁹.

Al prolongarse la invocación con la genealogía del dios, Sófocles alude a la versión tebana de la leyenda de su nacimiento. De aquí en adelante, va a jugar en la oda el tema de la universalidad de Dioniso y el derecho de Tebas a reclamar su predilección y su protección, porque Semele es madre del dios e hija de Cadmo¹⁰, el fundador legendario de la ciudad. La leyenda es bien conocida: Hera, movida por los celos, indujo a Semele, que llevaba en su seno a Dioniso, a que le pidiera a Zeus —quien lo había engendrado— que apareciera ante ella en todo su esplendor. Así lo hizo el dios supremo, y Semele sucumbió al rayo, pero Zeus salvó a Dioniso y lo volvió inmortal.

Una cláusula relativa (v. 1117) menciona dos lugares a los que había llegado el culto de Dioniso. La función es, una vez más, destacar la universalidad de la religión dionisiaca¹¹: los lugares especificados son Italia, que está más allá de los límites de Grecia, y Eleusis, sede de ritos que son

⁹ Véase E. Fraenkel, *Aeschylus' "Agamemnon"*, ad. 160, y L. R. Farnell, *op. cit.*, v. 1, p. 35; v. 3, p. 293.

¹⁰ Véase E. R. Dodds *ad Eu.*, "Ba", 6-12 y la bibliografía ya citada.

¹¹ Véase Jebb *ad Soph.*, "Ant.", 1119.

comunes a todos los griegos. En el culto de Eleusis¹², un elemento importante de la religión oficial de Atenas, se veneraba a una tríada de divinidades, cuyas imágenes se llevaban en las procesiones: Deméter, Core-Perséfone, y una divinidad agregada más tardíamente: el joven dios Íaco, hijo de Zeus, a quien a veces se identificaba con Dioniso. Sea que esta identificación haya surgido, como lo sugiere Guthrie, por vía del grito ritual *Ἰακχε*, o de alguna otra manera, lo que sabemos con seguridad es que Dioniso estaba asociado con este festival.

El vocativo que sigue, *ὦ Βακχεῦ* (v. 1121), inicia una secuencia en la que Dioniso se presenta nuevamente como el dios que mora en Tebas¹³: así la universalidad del culto sirve de fondo y contraste (“foil”) para esta idea recurrente. Se debe entender *παρ' ὑγροῖς Ἰσμενοῦ ρείθροις* (vv. 1123-4) como una simple expansión del nombre de Tebas; es la ciudad, no el dios, la que está a orillas del río, en donde fueron sembrados los dientes del dragón.

Sigue, en los vv. 1126 ss., una descripción de la orgía que se celebraba, a la luz de las antorchas, en las montañas del Parnaso a cuyo pie está Delfos. Aquí habitan (*στείχουσι* es sinónimo de *οἰκοῦσι*, en el v. 1129) las ninfas coricianas, consagradas al servicio de Dioniso; aquí se encuentra también la fuente de Castalia, consagrada a Apolo. Dice Jebb que “el poeta no alude a la orgía humana de los celebrantes, sino a un festival sobrenatural”. Cita Eu., *Ion*, 716, 1125; *Ba.*, 306; *Ph.*, 226; *I.T.*, 1243, en apoyo de su interpretación. Pero la *ὄρεμβασία*, la procesión a las montañas, sugería por sí misma un aura de magia sobrenatural, especialmente porque el celebrante varón, el sacerdote que portaba la antorcha, era identificado con el dios¹⁴.

¹² Véase W. K. Guthrie, *op. cit.*, pp. 178, 199 ss.

¹³ Compárese vv. 153-4, *O.T.*, 209 ss., *Tr.*, 510, y véase E. R. Dodds *ad Eu.*, “*Ba.*”, 292-4.

¹⁴ Véase E. R. Dodds *ad Eu.*, “*Ba.*”, 115.

Estos cuatro versos de la antístrofa (1126-30) dan por supuesta la incorporación de Dioniso a la tradición délfica. La influencia mutua de Apolo y Dioniso en la "reconciliación" de los dos cultos no se puede establecer con certeza, porque no se poseen testimonios de las etapas más tempranas de uno ni otro; aquí tocaré el problema únicamente en cuanto es pertinente a la interpretación del himno de Sófocles que estoy analizando.

Teniendo en cuenta que Apolo es el supremo purificador (*καθάρσιος*), es fácil caer en la tentación de ver en ello la razón por la cual Dioniso se encuentra asociado con Delfos en el quinto estásimo de *Antígona*. Pero si esto fuera cierto, probablemente Apolo tendría un papel relevante en la oda, y no ocurre así. Apolo permanece en el trasfondo, y la relación se establece entre los cultos, no entre los dioses mismos. Diremos más bien que la descripción del rito báquico en la vecindad de la sede del oráculo de Apolo, aparte de representar la asociación histórica de las dos religiones, sirve como nueva ilustración de la universalidad del culto dionisiaco. Y la segunda parte de la antístrofa (vv. 1131-6) lo confirma: las procesiones que salen de Nisa¹⁵ llegan a Tebas y danzan en sus anchas avenidas¹⁶.

La parte introductoria del himno se cierra en estilo anular, retomando el tema de Semele. La motivación del himno, la súplica, anunciada por *καὶ νῦν*, y expresada por el enfático infinitivo *μολεῖν*, insta vehementemente al dios a venir a Tebas. Es digna de ser notada la explicitación, propia del estilo lírico, que señala dos posibles vías de acceso a la ciudad.

El coro suplica a Dioniso que venga *καθαρσίῳ ποδί*, 'con paso purificador': la ciudad entera es presa de violenta enfermedad, la mancha el crimen de que acusó Tiresias a Creonte (v. 1015), el doble *ἄγος* de un cadáver insepulto y

¹⁵ Véase el fr. 959 Pearson, con la nota. También *Hom., Il., VI 133, Bacch., 26,3.*

¹⁶ Véase E. R. Dodds *ad Eu., "Ba.", 87.*

un ser viviente encerrado en una tumba. Este ἄγος (la peor de las pestilencias) ha violado la μοῖρε, ha desconocido la dignidad divina (la τιμή de los dioses), ha trastornado el orden del universo¹⁷.

¿Qué poder tiene Dioniso para purificar la ciudad así manchada? ¿Era este un poder original del dios o se trata de una contribución de la religión apolínea, en el momento en que ambas se asociaron? Durante los meses de invierno, Apolo cedía su altar a Dioniso, y entonces se celebraba la ὄρεμβασία; ya hemos visto que Sófocles da por sentada esta asociación de los dos cultos.

Cuando se trata de dilucidar el alcance de la κάθαρσις en relación con Dioniso, me parece conveniente distinguir entre: a) el poder de curar dolencias físicas; b) el efecto psicológico del éxtasis ritual, y c) la purificación o saneamiento de la mancha o crimen religioso.

Cierto es que algunas veces se atribuye a Dioniso la primera función (en Atenas se le llamaba Διώνυσος Ἰατρός, y Hesiquio lo llama Παιώνιος); ella parece residir, a juzgar por dos pasajes de Ateneo y Plutarco¹⁸, más bien en el poder curativo del vino. En cuanto a la capacidad psicológica de liberación del mal, se creía, sí, que el ritual dionisiaco podía curar a un individuo de su locura a través de la locura, mediante un proceso homeopático¹⁹.

La tercera función catártica, el saneamiento o purificación ritual de un hombre o una ciudad²⁰, parece haber sido propia de Apolo como su poder principal (lo mismo que era propio de su poder declararlos manchados por una falta²¹).

¹⁷ Véase E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, p. 21, n. 37.

¹⁸ Ath., 22; Plu., *quaest. conv.*, III 1,3.

¹⁹ Véase Pauly-Wisowa, Suppl. vi, 146 ss. También L. R. Farnell, *op. cit.*, vol. 5, p. 237.

²⁰ Compárese A., *Eu.*, 281 ss.

²¹ Compárese O.T., 236 ss.

Sin embargo, también otros dioses recibían ocasionalmente el epíteto *καθάρσιος*, y así invoca Sófocles a Dioniso en la párodo de *Edipo Rey*, un peán en el cual el coro suplica a Atena, Ártemis y Apolo que envíen alguna *ἀλκία*, una cura para la peste simbolizada por Ares. En la última antístrofa se agrega a la lista Dioniso, y el coro le ruega que venga a la ciudad con su acompañamiento orgiástico, no como *καθάρσιος* o purificador sino como epónimo de la ciudad (*ἐπώνυμος γὰρ*).

Un motivo similar explica el himno dirigido a Dioniso en el hiporquema de *Antígona* que estamos considerando: el coro pide al dios que venga a purificar la ciudad. Porque Dioniso es epónimo de la ciudad y porque el rito dionisiaco tiene un poder curativo homeopático, los ancianos tebanos le piden que traiga su séquito desde las montañas, a la ciudad que protege por causa de su madre Semele, y que inunde con su danza ritual las anchas avenidas. El poder de liberación del mal, inmanente en el rito²², es capaz de purificar a una ciudad como lo haría con un individuo.

En la antístrofa (vv. 1146 ss.) se ponen de relieve los elementos sobrenaturales de la orgía nocturna: en *πρὸ πνεύοντων* hay probablemente un eco del *Μυστικὸς λόγος* que inspira también Eu., *Ion*, 1078 ss. Jebb explica admirablemente este "crowning strain" de *Antígona*, que se cierra con el nombre eleusino de Íaco.

Será oportuno examinar ahora las opiniones de los críticos acerca de la función de este estásimo, que difieren diametralmente de la que acabamos de exponer.

Kranz (*op. cit.*) hace observaciones interesantes sobre este himno de súplica, señalando que Sófocles —a diferencia de Esquilo— tenía predilección por esta forma coral. Compara *Ant.*, 1115 ss. con *Tr.*, 633 ss. en cuanto a la estructura, y menciona otras odas dirigidas a una sola divinidad: *Ant.*, 781 ss., a Eros; *Tr.*, 94 ss., a Helios; *Ph.*, 827 ss., a 'Υπνος

²² Véase Pl., *Lg.*, 653a, 790e.

personificado, etc. Se pueden agregar otros pedidos de epifanía, como el himno a Pan en *Aj.*, 698 ss., el peán a los tres ἀλεξιφόροι en *O.T.*, 151 ss., y la antístrofa final del segundo estásimo de *O.C.*, vv, 1085 ss.

Pero Kranz interpreta el estásimo quinto de *Antígona* de manera similar a Rahm²³, quien había sugerido, en 1907, que el poeta ha usado el coro para el especial propósito artístico de despertar esperanzas que no se cumplirán en el curso de la acción dramática²⁴.

Campbell²⁵ dice que “en medio de la excitación de la esperanza angustiada que provoca el tardío arrepentimiento de Creonte, el coro rompe en una gozosa invocación a Dioniso”. Se puede objetar que el coro ignora por completo el reciente cambio de actitud de Creonte: la única referencia explícita a la situación dramática es el νόσος, la enfermedad, la mancha.

Jebb (*ad l.*) explica que un hiporquema reemplace a un estásimo atribuyéndole la misma función que *O.T.*, 1086-1109, *Aj.*, 633-662: una oda gozosa precisamente en el momento en que “está próximo el principio del fin”.

Kirkwood²⁶ encuentra en este coro un “efecto de contraste”, comparable con *Aj.*, 693-718 y *O.T.*, 1086-1109, y menciona dos “ejemplos menores” del mismo tipo de coro: *Tr.*, 205 ss. y 633 ss.

A su vez, Bowra²⁷ explica este estásimo como parte de la acción dramática, pues la esperanza del coro es el producto de su propia ceguera: así el coro, como un personaje

²³ A. Rahm, *Ueber den Zusammenhang zwischen Chortiedern und Handlung in der erhaltenen Dramen des Sophokles*, Diss. Erlangen, 1907.

²⁴ Véase W. Kranz, *op. cit.*, p. 213.

²⁵ *Ad locum*, en su edición de Sófocles, Oxford, 1879-81.

²⁶ G. M. Kirkwood, *A study of Sophoclean drama*, Nueva York, 1958, pp. 199-200.

²⁷ C. M. Bowra, *Sophoclean tragedy*, Oxford, 1944, p. 110.

más, tendrá una lección que aprender cuando los acontecimientos se desenlacen.

La conclusión que resulta del breve análisis precedente es otra. No pretendo negar que existe el efecto de contraste que ven muchos críticos como función única y exclusiva de esta oda; si bien no hay el supuesto contraste de un interludio gozoso entre la *περιπέτεια* (con la sombría anticipación de la ruina final de Creonte) y los acontecimientos trágicos de la *καταστροφή*. Es verdad que el coro proporciona una pausa, un respiro en medio de la tensión; y puede haber, en el estilo lírico exaltado, en la inspiración ritual, una sugerencia, una resonancia de esperanza. También es obvio que la pausa lírica misma, previa a la *καταστροφή*, no puede dejar de producir en el espectador cierto alivio de la creciente tensión dramática.

Sin embargo, hemos visto que la exaltación es puramente mística, que el "gozo" es parte de la actitud del culto, que la oda es una súplica a Dioniso para que acuda a salvar a la ciudad maculada por el crimen ritual y que, por ende, contiene el mínimo de esperanza que exige la actitud misma de súplica. El estásimo quinto de *Antígona* es un himno ritual exaltado, de inspiración dionisiaca, con más terror que alegría, una invocación que clama por la salvación y que tiene el mejor paralelo en la párodo de *Edipo Rey*.

DORA C. POZZI
(Universidad de Houston)

EL EPODO II DE HORACIO

I

El segundo epodo de Horacio es una de las composiciones más conocidas del poeta. Ya lo fue en la antigüedad. Los gramáticos empleaban su primer verso como módulo para explicar, de modo fácil y práctico, la formación de otros metros¹. Más tarde contribuyeron a difundirlo las paráfrasis, traducciones e imitaciones de que fue objeto.

La nota más llamativa de este poema es su final imprevisto. Una hermosa descripción de la vida campesina que el lector no advertido toma por expresión de los sentimientos del poeta, se revela al final, en los últimos cuatro versos, como la confidencia lírica de un prestamista que, hartado de la mezquindad de su oficio, sueña con la libertad y la paz de la vida de campo. Después de los 66 primeros versos, Horacio interrumpe el desahogo del usurero, toma él la palabra y nos informa que aquél, a punto ya de convertirse en campesino, ha resuelto volver a su oficio y se dispone a cobrar los intereses de sus préstamos para invertirlos en nuevas operaciones en las próximas calendas.

El tema del epodo puede ser considerado como un caso particular, concreto, de la tendencia, natural en el hombre, que Horacio analiza también en la sátira I 1, 1-3:

Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem
 seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa
 contentus uiuat. .

La obra del poeta es, en gran parte, una amplia y sostenida meditación acerca del hombre y de sus tendencias y

¹ E. Fraenkel, *Horace*, Oxford, 1957.

costumbres, tan contrarias generalmente a los dictados de la razón.

Habitualmente subraya Horacio la exposición teórica por medio de una comparación tomada de la vida real o con una referencia a algún personaje de poco relieve, conocido por determinado vicio o defecto. El caso singular fija y precisa con toda claridad el pensamiento del poeta.

Sin desconocer otras influencias, creo que también se puede señalar la de su padre. Horacio sigue y continúa el método con que éste le enseñaba moral, en forma práctica y concreta, valiéndose de los casos y ejemplos que le ofrecía la vida real:

... insuevit pater optimus hoc me
ut fugerem exemplis uitiorum quaeque notando (S. I. 4,
105).

Alfio, el usurero de este epodo, es uno de aquellos que, descontentos siempre de su suerte y condición, son incapaces de cambiar o de tratar de mejorarla aunque se les ofrezca la ocasión de hacerlo. A él, pues, podría dirigirle el poeta el reproche que dirige a los inconsecuentes, esclavos de sus costumbres y hábitos:

Quid statis? - Nolint. Atqui licet esse beatis (S. I 1, 19).

Tanto la sátira como el epodo son probablemente de la misma época². Lo cierto es que tienen temas comunes, los que por entonces preocupaban a Horacio. Este de la inconsecuencia y del poder del hábito lo trató en dos registros: en el del lirismo yámbico y en el de la meditación moral.

II

¿Dentro de qué género de los cultivados por Horacio podemos incluir este epodo? El contraste entre las dos partes

² Fraenkel, o. c.

en que se divide (1-66 y 67-70), profundizado por la desigual extensión de ambas, hace difícil advertir de inmediato el carácter fundamental del epodo y las intenciones del poeta.

¿Qué se propuso Horacio al unir en una misma composición una efusión lírica precisa y sentida con una escueta relación de carácter puramente informativo? ¿Compensar acaso con un rasgo de humor la expresión demasiado viva, a su juicio, de un sentimiento íntimo y personal³ o burlarse de quienes fingen entusiasmo que no sienten⁴, o simplemente divertirse un poco con la sorpresa del lector frente al cambio inesperado⁵, en particular, con la de Mecenas y sus amigos, cuya opinión era la única que le importaba?

. . . Quibus haec, sint qualiacumque
arridere velim (S. I 10, 88-89).

En la obra de Horacio, en menor medida que en la de Catulo, se advierte a veces o se adivina un trasfondo de alusiones y sobreentendidos cuya clave tenían los amigos del poeta; algunas piezas parecen respuesta o eco de lo conversado, discutido, o bromeado en sus reuniones.

Los últimos cuatro versos, cuatro líneas de prosa versificada, tienen efectivamente una intención satírica suficiente para construir un epigrama, pero no una sátira; le falta el demorado discurrir en torno a un tema y las alusiones que lo sazonan.

Tampoco dan pie para una invectiva tan exiguo número de versos y la desleída personalidad de Alfio. Olivier, reconociendo el carácter complejo del poema, lo define como un idilio que termina bruscamente con un rasgo satírico.

III

Alfio es el portavoz de Horacio; por su intermedio el poeta expresa, con mayor libertad, sus sentimientos íntimos que se mantuvieron constantes a través de los años.

³ Sellar, W. Y., *The roman poets of the augustean age*, Oxford, 1891.

⁴ Boissier, G., *Nuevos paseos arqueológicos* (trad. cast.), Madrid, Jorro, 1891.

⁵ Olivier, F., *Les épodes d'Horace*, Paris, Payot, 1917.

O rus quando ego te aspiciam (S. II 6, 60).

Rure ego uiuentem, tu dicis in urbe beatum (Ep. I 14, 10).

Este recurso, según Lachmann, lo tomó Horacio de Arquíloco (Frag. 22 Diehl⁶). No todos admiten esa influencia. Dentro de la tesis de Olivier según la cual el epodo está relacionado con Mecenas y con el don de la villa sabina, quedaría plenamente justificado el empleo de ese procedimiento que, como enseña Aristóteles en su *Retórica*⁷, sirve para expresar con libertad y discreción lo que es difícil de decir abiertamente.

Pero la imitación, si es que la hubo, está llevada a cabo de un modo personal acentuando la sorpresa y el contraste. Porque que un carpintero, como el de Arquíloco, manifieste su desdén por las riquezas del rey Giges está dentro de lo verosímil; pero que un prestamista dominado por el afán de dinero sueñe esta égloga de fresca y viva poesía está más allá de lo normalmente aceptable.

Años después Horacio vuelve a emplear este procedimiento en la Epíst. I 7. El poeta debe encontrar un equilibrio entre sus deberes de amigo y su amor por la independencia, tema que, dada su intimidad con Mecenas, presentaba muchos riesgos. Así, expresa su pensamiento por medio del apólogo del abogado Filipo y su protegido.

IV

El amor y el entusiasmo por la vida del campo son sentimientos profundamente arraigados en el alma de Horacio, pero echan sus raíces en una pasión muy honda por la libertad, por la independencia⁸. El campo es el lugar donde

⁶ Giarratano, C., *Q. Orazio Flacco, Il libro degli Epodi*, Torino, Paravia, 1930.

⁷ Aristóteles, *Retórica* (ed. y trad. cast. de Antonio Tovar), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.

⁸ Van Ooteghem, J., "Horace et l'indépendance", en *Latomus*, V, 1946, pp. 185-88.

Horacio puede vivir más auténticamente, más libre de las esclavitudes de la vida ciudadana.

Dejando a un lado los problemas de género, procedimientos poéticos, influencias, cabe preguntarse cuál fue la realidad que provocó y dio origen a este poema, qué se propuso al hacerlo, si no fue más que la necesidad íntima de expresarse, de objetivar un estado poético.

Las explicaciones son muchas. Si la naturaleza del poema y las intenciones de su creador fueron claras para los contemporáneos del poeta, no lo son ciertamente para sus exegetas, que se ven obligados a construir las más variadas hipótesis sin más fundamento que el mismo texto.

Giarratano enumera las principales. La tradicional, “la más simple y natural”, considera el epodo como una sátira contra Alfio, nombre que responde al parecer a un personaje real de la época. G. Curzio cree que el propósito de Horacio fue tratar, en otra forma, el mismo tema que desarrolla en la sátira I 1. Gruppe y Ammann leen “Albius” en lugar de “Alfius” y sostienen que el epodo va dirigido a Tibulo, el elegíaco amigo de Horacio. Para algunos la composición es una parodia del elogio de la vida campesina que en las *Geórgicas* hace Virgilio. A las hipótesis de Sellar y de Boissier ya nos hemos referido más arriba. Olivier, por último, supone que el poeta agradece a Mecenas el don de la villa sabina. Lo hace con la discreción que exigían las circunstancias; más tarde, en la sátira II 6 reiterará su agradecimiento en forma expresa y directa.

Esta es una tesis que no se basa en testimonios ni de Horacio ni de sus comentadores antiguos —lo mismo pasa con las demás— pero seduce porque da una explicación más amplia relacionando el epodo no sólo con los gustos sino también con las circunstancias de su vida, y resuelve además algunos de los problemas que presenta esta pieza.

Los estudiosos actuales de la obra de Horacio dan más importancia de la que se le daba antes al orden que mantienen las distintas composiciones. Este orden no es ni cronológico ni arbitrario: tiene un sentido.

Este nuevo punto de vista corrobora, a mi parecer, la tesis de Olivier. Con él los tres primeros epodos se convierten en tres momentos de una sola unidad. En su primera obra Horacio rinde un homenaje singular a Mecenas: celebra tres aspectos de su amistad.

El epodo primero expresa la "fides", condición esencial de la amistad que se manifiesta de un modo muy especial en los momentos difíciles por medio de la adhesión incondicional. El segundo epodo es un discreto y gozoso reconocimiento de la liberalidad de su amigo: nada hay que agrade más a un espíritu generoso que el conocer el aprecio y la estima que se hace de su don. Finalmente el epodo tercero nos revela la sencilla intimidad y confianza con que trataba Mecenas a sus amigos, "iocose Maecenas" (Ep. III 20).

Un tenue hilo enlaza a un epodo con el siguiente insinuando levemente el próximo tema. El epodo I termina con una referencia a las modestas ambiciones de Horacio ("satis superque me benignitas tua/ditavit"); el poeta promete no convertirse en un nuevo Chremes.

En el epodo II Alfio, un prestamista (género próximo del avaro), hace la descripción de la vida del campesino modesto. El campesino ideal gusta de los manjares sobrios y frugales, rechazando los exquisitos y delicados. En el epodo III refiere el poeta una anécdota relacionada precisamente con ese tema.

Olivier señala el contraste que ofrecen los versos 49-54 con el contorno en que se encuentran. Es así en efecto, pero en un elogio de la sobriedad no sorprende la mención de manjares exquisitos para rechazarlos; lo que llama la atención es el detalle con que se los enumera.

Si no fuera por el temor de construir una hipótesis sobre otra, vería en ello una alusión traviesa y cordial a los gustos sibaríticos de Mecenas, refinado "gourmet" y creador de algún plato de moda⁹. La intimidad y sencillez con que se trataban ambos amigos justificaría la osadía del poeta.

⁹ Plinio, *N. H.*, VIII 43, 167. Citado por Jean-Marie André, *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Mecenas siguió la broma poniendo a prueba el entusiasmo de Horacio por la frugalidad: le hace servir una comida, preparada con ajo, capaz de conmover los "dura messorum ilia" (Ep. III 4).

V

Fraenkel cree que este epodo es contemporáneo, en cuanto a su composición, de la sátira I 1. La coincidencia en algunos temas es indicio de los problemas que, por entonces, preocupaban a Horacio: la inconsecuencia del común de las gentes, la vida desamparada y miserable de quien es esclavo del dinero: "non uxor, saluum te uolt, non filius; omnes uicini oderunt, noti, pueri atque puellae" (sát. I 1, 84-5). Cuando Alfio sueña con la apacible vida familiar, está pensando en el plano de la imaginación la dureza y el rigor de su vida real.

Este epodo nos presenta dos imágenes distintas de la vida campesina: la una individual, gozosa, descansada; la otra activa, familiar. ¿Se refiere a dos tipos de agricultor o a dos aspectos distintos de la vida del campo?

La primera parte refleja una vida de sosegado bienestar, un dulce fluir del tiempo. Es una visión deleitosa del campo: mieses, ganados, lejanos valles donde los animales pacen, los placeres de la caza en el invierno, y el sueño acompañado por el insistente murmullo del agua que corre saltando por el cauce del arroyo.

El cuadro de la segunda parte es distinto; en ella nos presenta el poeta al agricultor que trabaja personalmente su campo con esfuerzo y fatiga —"lassi sub aduentum uiri"—; al atardecer vuelve al hogar —mujer, hijos, siervos—, donde encuentra alivio en sus trabajos, gozo y paz para su espíritu.

En la primera parte Horacio nos muestra un campesino de "status" social y económico respetable: propietario, hijo de propietarios, libre de deudas e hipotecas, dueño de sus útiles de labranza, que posee campos, vides, árboles frutales, colmenas y montes de caza; en la segunda parte, la riqueza del

labrador es el trabajo, la vida en familia, el amor de los suyos y los numerosos esclavos nacidos en la casa (“ditis examen domus”).

Alfio ha soñado los sueños de Horacio, y los sueños no tienen otro límite que aquel que le imponen nuestros deseos. Los de Horacio en la vigilia eran más modestos: “satis superque me benignitas tua / ditauit” (Ep. I 31).

La expresión tensa y viva, el contorno limpio y preciso de cada cuadro muestran una materia largamente elaborada en la meditación, un gozo repetidamente renovado por obra de la fantasía.

Las dos imágenes, ligeramente distintas, de la vida campesina pueden tener, a mi juicio, una explicación más ajustada. En realidad el epodo es de inspiración epicúrea. Epicúreos fueron Horacio y Mecenas, aunque no de estricta observancia; y el agricultor del epodo es “beatus” porque realiza plenamente el ideal epicúreo: vida oculta, lejos del tumulto y la agitación, de la ambición y las pasiones, poniendo, con la ofrenda a Priapo y Silvano, una nota de la aséptica religiosidad epicúrea.

Por medio de la figura retórica de la “gradatio”, presenta ese ideal realizado en dos niveles: en el primero aparece el ideal epicúreo objetivado en una vida libre de las pasiones que operan en círculos más restringidos: “neque excitatur classico miles truci/ nec horret iratum mare/ forumque uitat et superba ciuium/ potentiorum limina”.

En la segunda parte alcanza el clímax refiriéndose a la pasión más universal y más funesta: “quis non malarum quas amor curas habet/ haec inter obliuiscitur”, la pasión que Lucrecio llamó “ulcus”, “furor”, “aerumna” (*De rerum natura*, IV 1068-9).

VII

La relación del epodo con las *Geórgicas*, en particular con la última parte del libro II, es, sin lugar a dudas, evidente, a

pesar del extraño juicio de Lachmann, "Virgilianorum carminum in illo epodo nullam litteram agnosco"¹⁰. Según Fraenkel, esta correspondencia ha sido repetidamente señalada.

Las coincidencias surgen a la simple lectura. Coinciden la intención de ambos poetas, las palabras, las expresiones, aunque algunas de ellas son tópicos comunes del género.

Para confirmar esta observación podemos añadir que no sólo existe coincidencia en los elementos expresivos sino además en la composición. También en Virgilio podemos distinguir dos partes, aunque no tan marcadamente separadas como en Horacio.

En éste se contraponen dos grupos de pasiones según su peligrosidad; en Virgilio se enfrentan dos tipos de conocimiento: el del mundo visible y sus causas ("felix qui potuit rerum cognoscere causas") y el conocimiento superior del mundo invisible ("fortunatus et ille deos qui nouit agrestes").

El primero es el conocimiento científico, la explicación racional del universo, la que intentó Lucrecio; el segundo es el reconocimiento del mundo divino, de los seres divinos que conviven con los habitantes del campo. Este es además la morada de la virtud, de la honradez ("nescia fallere uita"), nota esta que no aparece en Horacio.

Horacio ve la naturaleza como un maravilloso espectáculo, goce de los sentidos; en su seno se puede llevar la vida serena y tranquila del epicúreo perfecto. Toma de la realidad pequeños cuadros y los une con el hilo de su fantasía formando una imagen de fuerte relieve en la que con ajustada tensión el color, el ritmo y la forma se equilibran. Se mantiene dentro del campo propio de los sentidos y la inteligencia.

¹⁰ Edición de Orelli, t. I, 1850, "Excursus ad Epod. II".

Virgilio posee una aguda percepción del misterio que envuelve al universo. Su agricultor trabaja en íntima unión con los dioses que gobiernan el mundo. Su verso funde en concertada armonía elementos diversos: tradiciones, mitos, leyendas rústicas, historia, junto con primores y refinamientos alejandrinos.

FRANCISCO NÓVOA
(Universidad Católica Argentina)

EL ΧΩΡΙΣΜΟΣ EN LOS LIBROS VI Y VII
DE "REPÚBLICA" DE PLATÓN

La presentación tradicional de la filosofía de Platón que tiene en el *Fedón* un genial sustento, es la responsable del interrogante que sintetiza Trendelenburg en la primera mitad del siglo XIX —veintitrés siglos después de la muerte del filósofo— al preguntarse y preguntarnos si conocemos realmente la filosofía platónica¹.

La lectura del filósofo hecha por la tradición y vigente sin fisuras casi hasta el cuestionamiento aludido, ha significado una parcialización de la problemática platónica. Esta parcialización surge de una determinada caracterización ontológica de las ideas —presente en algunos de los diálogos y por lo tanto fundada— y del modo como se ha hecho revertir esa caracterización del ser sobre el conocer, fijando, demasiado estrechamente, los límites de su teoría del conocimiento.

Históricamente se nos ha habituado a aceptar una única realidad, la de la idea, y a concebir un único modo de conocimiento que puede recibir la denominación de "ciencia": el conocimiento de la idea. La idea, como único principio de todo lo que deviene —causa ejemplar o modelo de la perfección a que lo sensible aspira y nunca logrará— es el único ente que puede reclamar el derecho a ser llamado 'esto', en virtud del contenido positivo que le es propio y que es aprehendido en el *νοεῖν* como "aquello que es por sí mismo siempre igual a sí mismo", notas que constituyen el qué específico de su determinación como tal idea. Su rea-

¹ Friedrich Trendelenburg, *Platonis de Ideis et Numeris doctrina ex Aristotelis illustrata*, Leipzig, 1826.

lidad, su existencia, su *οὐσία*, reside en la plenitud inmutable de su determinación, y esta es el único objeto de un conocimiento verdadero.

De esta lectura se seguirá, con total coherencia, una valoración negativa del fenómeno, que se manifiesta como un rechazo de lo sensible por ser fuente de todo lo irracional e impuro².

La tradición, en consecuencia, ha enfatizado hasta un grado extremo la separación entre lo sensible y lo inteligible; separación que como sabemos es objeto de la principal crítica de Aristóteles a la filosofía platónica. Es un punto común entre Aristóteles y la tradición haber destacado el *χωρισμός*, aunque las consecuencias que estas dos posturas extraen sean diferentes y aun opuestas: la tradición procede por esa vía a la negación de uno de los términos, lo sensible; en tanto que Aristóteles niega el momento inteligible como trascendente, recuperando lo sensible al concebir la realidad singular del compuesto como la *οὐσία* primera.

Al profundizar el examen ontológico de las ideas —su consideración como *ὄντως ὄν*, causa primera y final de todo lo que participa de su cualidad específica, y por esa razón *ἀλήθεια*— observamos que la separación establecida bajo la denominación abarcadora de “Teoría de los dos mundos”, es, en realidad, la existente entre lo uno y lo múltiple.

Es a partir de la relación excluyente entre lo uno y lo múltiple que se articulan las modalidades opuestas que se siguen necesariamente de esa antítesis y conforman los caracteres distintivos de ambos mundos: ser-deficiencia de ser; inmutabilidad-mutabilidad; indivisibilidad o simplicidad-divisibilidad o composición; eternidad-generación y corrupción.

Sin embargo, si bien el *χωρισμός* consiste en esta oposición excluyente, la exigencia de salvaguardar el carácter causal de la idea determina que se constituya la unidad de la idea en principio de lo sensible, al mostrarse su unicidad

² Platón, *Fedón*, 64 d 1 — 65 b 9.

como el criterio ontológico y gnoseológico que permite unificar en clases, determinadas según su cualidad, la multiplicidad de sus ejemplares fenoménicos.

Quien primero y con mayor lucidez ha visto esta dificultad ha sido Platón, y es nuestra tesis que desde *República* toda su reflexión filosófica se encamina desde distintas perspectivas: *Parménides*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*, a su elucidación.

Se pone así de manifiesto que la línea divisoria entre una interpretación de la filosofía platónica aceptada como ortodoxa y otras perspectivas como la sugerida por Trendelenburg, dependerá de la relevancia que se otorgue al problema del χωρισμός.

La lectura del libro VI de *República* plantea inmediatamente el problema de la existencia de lo que llamaremos un segundo χωρισμός que complica con su presencia la interpretación dada con relación al primero. Así como el fenómeno nos remite para su captación más allá y fuera de él, así también las ideas nos remiten más allá y fuera de ellas; pues, como lo sensible, muestran no poseer en sí mismas la causa de su ser ni de su cognoscibilidad. Despunta aquí la posterior distinción entre *ιδέα* y *ἀρχή* que exige el salto a lo que no es ya ni esencia ni existencia, sino puro origen fundante de estas (*Rep.* 509 b 7-9).

Cabe preguntarnos qué función cumplen estas separaciones que nos ocupan. En primera instancia *χωρίζω*, es decir, están señalando los límites que separan modalidades del ser que hoy denominaríamos los niveles óptico, ontológico y metafísico. En segundo lugar, observamos que sólo al establecer estas distinciones entre lo fenoménico, las ideas y el origen común de toda posibilidad de existencia, es posible descubrir las relaciones de ser y conocimiento que vinculan los momentos diferenciados. Lo propio de la mirada sinóptica es descubrir relaciones a partir de las diferencias; será entonces la tarea del filósofo abarcar comprensivamente la estructura jerárquica de esos niveles, cada uno de los cuales reconoce con el inmediatamente superior la relación de fundado a fundante hasta llegar al principio mismo de la Tota-

lidad, que no es ni es conocido al modo como lo son sus niveles subordinados.

Encontramos en el libro VI de *República* como momento previo a la presentación de la idea del Bien, un pasaje en el que a la vez que se destaca el carácter paradigmático de las ideas con relación a lo sensible, se subraya el carácter subordinado de las ideas a una ley o principio, causa de su ordenamiento o inteligibilidad: “*ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ' ἄει ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμῆσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιωῖσθαι.*” (500 c 2-6) “. . .sino que fijando sus ojos en ciertas realidades relacionadas jerárquicamente y que existen siempre según las mismas relaciones y observando que ni cometen injusticias ni la padecen en sus relaciones mutuas, y al contrario, existen todas ordenadamente y según un principio, imita estas mismas cosas y deviene semejante lo más posible.”

Si nuestro análisis es correcto, significaría que los *χωρισμοί* no sólo marcan la trascendencia y separación de la unidad respecto de la multiplicidad, sino que al separar señalan la necesidad de una mediación, que vincule lo uno con lo múltiple, que es lo separado en cada caso.

La presencia de un *χωρισμός* entre las ideas y el Bien indica que la multiplicidad está presente también en el mundo ideal. El hecho de la existencia de una instancia de la que las ideas derivan el ser y la posibilidad del conocimiento, introduce en el mundo inteligible el problema de la multiplicidad. El supuesto, absolutamente válido en sí mismo, de la existencia de un número indefinido de ideas no puede mantenerse ahora sin justificación: al erigirse el Bien —identificado por Platón con lo Uno, según el testimonio directo de Aristoxeno— como principio incondicionado de todo lo que es, surge con todo su peso problemático la cuestión de la multiplicidad de ideas.

En correspondencia con el segundo, el primer *χωρισμός* concreta el problema que plantea el vínculo de la idea con lo sensible, en el cual la multiplicidad no se plantea ya bajo

el aspecto *formal* del número plural, sino que la multiplicidad se “ha metido” dentro del fenómeno mismo volviéndolo contradictorio e inasible para el conocimiento.

Si los *χωρισμοί* señalan una relación analógica según la cual el Bien es a las ideas lo que las ideas son al mundo sensible, será lícito pensar, a título de hipótesis, que también habrá analogía en el caso de establecerse las relaciones que permitan referir uno a otro los términos *κεχωρισμένοι*.

En búsqueda de estas relaciones señalamos un pasaje especialmente interesante (*Rep.* 504 b 5 - e 3), por reunir elementos que permiten entender el significado que entraña, en los desarrollos posteriores del diálogo, el cambio de denominación del Bien (*Rep.* 510 b 7).

En este pasaje Platón procede a introducir las nociones solidarias de *exactitud* y *justa medida*. Al imponer Sócrates la exigencia de una metodología rigurosamente científica afirma: “Pero una medida que omite tales cosas tampoco es en modo alguno *Justa Medida* de ningún ente, cualquiera sea este, pues nada carente de límite es medida de nada”. En 504, en el intento de acotar la metodología adecuada al Bien, reitera que la *exactitud* y *claridad* —resultantes del límite impuesto por la medida— deben ser las notas tanto de la *ἐπιστήμη* suprema cuanto de los conocimientos particulares: “¿O no sería ridículo que los que se esfuerzan con ardor lo hagan todo para que las cosas poco valiosas se muestren en su más alto grado de exactitud y claridad, pero no sea digna de las cosas supremas la suprema exactitud?”

Este es el “largo circuito” al que Platón ha aludido poco antes en 504 b 3. “Largo circuito” es la expresión con que Platón reclama una consideración exhaustiva de la forma del conocimiento científico. Esta forma será desarrollada más ampliamente en el libro VII al exponer la necesidad de un orden progresivo de las ciencias que funcionarán como condición de posibilidad de la dialéctica. Pero con la introducción del *μέτρον* se enuncia ya el conocimiento como producto de la formulación de relaciones adecuadas a un criterio absoluto.

Es importante observar que sólo después de haber estipulado Platón las notas propias de la *ἐπιστήμη*, formula en 509 b 8-10 la trascendencia del Bien con respecto a lo inteligible al diferenciarlo de lo privativo de ese mundo: la *οὐσία* y que, sólo luego de haber establecido esta distinción ontológica a la que hemos llamado “segundo *χωρισμός*”, presentará a la instancia que ha privilegiado *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, como *ἀρχὴ ἀνυπόθετος*.

La pregunta que surge ante este cambio de denominación, es si se trata o no del mismo nivel de análisis cuando, por una parte, señalamos que el Bien está más allá de la *οὐσία* y, por otra parte, señalamos su carácter de principio incondicionado.

Según nuestro criterio la caracterización positiva del Bien como *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* significa un giro que desde la consideración anterior conduce a una perspectiva de orden epistemológico en la consideración del Bien.

Examinaremos ahora si desde esta perspectiva es posible plantear modos de relación que vinculen lo separado ontológicamente. Si nuestra hipótesis es correcta los *χωρισμοί* tienen como función —afirmado el Bien como principio incondicionado— poner de relieve la estructuración jerárquica de las realidades distinguidas, estructuración que, por su parte, exige la presencia de un principio rector del que derive la peculiar configuración constitutiva de cada una de ellas.

Con este cambio de denominación que califica al Bien no ya exclusivamente como idea sino además como *principio incondicionado*, se nos revelaría que sólo desde un planteamiento dialéctico pueden concebirse relaciones que enlacen lo separado, y ello únicamente mediante procedimientos rigurosamente pautados, a saber, que esas relaciones guarden el orden y proporción prescritos por la justa medida en cada caso.

Esto es realizado en *República* en la exigencia de rigor que Platón estipula al explicar el sentido metodológico del manejo de hipótesis. En 511 c 2 - d 6, se afirma que si el procedimiento no es el adecuado perdemos el ser, la apre-

hensión de la esencia y, en consecuencia, el conocimiento no es científico. Esta es la razón por la cual, aun en el mundo inteligible, los mismos objetos son susceptibles de conocimiento o “desconocimiento”, según las relaciones que se establezcan, o no, entre ellos y el principio fundante. La comprensión del mundo ideal como un “*viviente inteligible*”, como una organización a la que le es ínsita una legalidad necesaria e irreversible, requiere en el plano del conocimiento que es fundante esa legalidad, remitiéndola al origen, que la tornará inteligible en cuanto es su causa. El que procede de las hipótesis a las consecuencias, en cambio, comete *ἀδικία*.

Hemos visto en 500 c 2-6, que al mantenerse las ideas dispuestas según el *λόγος* no son injustas ni padecen injusticias la una con relación a las otras, porque la legalidad que le es propia no es transgredida. Cuando afirmamos entonces que el que procede de las hipótesis a las consecuencias comete *ἀδικία*, significamos que no reproduce, en los juicios que formula sobre el objeto que investiga, su ordenamiento en el todo que le confiere inteligibilidad. Al tomarse la hipótesis como punto de partida en la deducción de consecuencias se parcializa: se toma sólo la parte, hecho que entaña la pérdida de la medida, pues queda anulada toda posibilidad de visión sinóptica.

A este hecho nos referimos cuando afirmamos que aun en el mundo inteligible *los mismos objetos* son susceptibles de conocimiento o desconocimiento, a saber, que no hay ciencias hipotéticas o demostrativas según su objeto.

En *República*, 511 c 7 - d 4, no se establece ninguna diferenciación ontológica entre los objetos del mundo ideal por cuanto toda *τέχνη* puede tornarse *ἐπιστήμη* si “*ἐπ’ ἀρχήν λούσαν*” y en 511 d 3-4 Platón afirma: “*καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς*”. Con relación a estos pasajes Cornford afirma: “I agree with critics who hold that nothing here points to a class of mathematical numbers and figures intermediates between Ideas and sensible things”³.

³ Francis Cornford, “Mathematics and dialectic in the Republic VI—VII” (año 1932) en *Studies in Plato's Metaphysics*, editado por R. E. Allen, 1968, p. 62.

Esta no diferenciación ontológica, o si se quiere, el hecho de que no se ha tratado de ella, es deliberadamente señalado por Platón en 534 a 6-9: “En cuanto a la correspondencia entre los objetos a los que se aplican y a la división en dos de cada uno, dejémoslo, oh Glaucón, para no lanzarnos en discursos cien veces más largos que los precedentes”.

Si bien posterga Platón abrir esa vía —que pareciera ser la de su discutida “filosofía no escrita”— no vacila, insistiendo en el aspecto del conocimiento, en plantear el orden estructural de las realidades distinguidas, la sensible y la inteligible, al legar a sus intérpretes el problema de determinar cuál es la necesidad interna que religa la progresión de las ciencias que conducen al pleno ejercicio de la dialéctica.

En *Rep.* 531 d, Platón propone la investigación de las relaciones y parentescos que mantienen entre sí las disciplinas a cuya iniciación debe someterse el futuro filósofo y la necesidad de demostrar los lazos que las unen.

La relación necesaria que liga *por naturaleza* esas ciencias es expuesta a partir de 528 a 6: “Luego del plano, dije yo, tomamos el sólido ya en movimiento de traslación antes de considerarlo en sí mismo; pero la consecución correcta es tomar, luego de la segunda, la tercera dimensión. Pero esto es, pienso, lo relativo a la dimensión de los cubos y a lo que participa de la profundidad”. Para despejar toda duda que permitiera suponer que la presentación de la ciencia es arbitraria o convencional, Platón subraya su conexión necesaria mediante el recurso “dramático” de haber incurrido en error por precipitación: “Porque ponías, de algún modo, la ciencia del plano, la geometría.

—Sí, dije yo.

—Luego, dijo, ponías la astronomía como lo primero después de la geometría, pero seguidamente volviste sobre tus pasos.

—Pues, dije, en mi precipitación por pasar revista a todas, he retrocedido más que avanzado. Pues le sigue la ciencia que estudia la dimensión de la profundidad”.

Lo que inmediatamente llama la atención con respecto a las disciplinas enumeradas es que si bien cada una de ellas es una, las cuatro tienen su campo de aplicación en lo inteligible y en lo sensible. En suma, la posesión de la dialéctica exige como introducción necesaria conocimientos que tienen como objeto el número, el plano, el sólido en sí mismo y el sólido en movimiento, elementos que en la filosofía posterior de Platón se plantearán como condiciones esenciales de intelección científica no sólo de lo inteligible sino también de lo sensible en el *Timeo*.

Al relacionar este texto con otros del *Timeo* y *Las Leyes*, vemos que es preocupación constante en Platón acceder a la estructura de los dominios de lo ideal y lo fenoménico a través de desarrollos matemáticos.

En el *Timeo*, el alma, uno de los intermediarios más privilegiados, está hecha de *οὐσίαι* opuestas, que superan su oposición en composición al imponérselas proporciones de orden aritmético, geométrico y armónico. Sin embargo, este proceso de génesis que vuelve simultáneamente inteligible lo generado, no se limita al ámbito de lo “afín a las ideas”, el alma. También en este diálogo una explicación “verosímil” del mundo sensible hará “retroceder” —para conservar su verosimilitud y “salvar las apariencias”— hasta elementos geométricos, los triángulos elementales.

Un cabal testimonio de esta preocupación platónica lo ofrece Aristóteles en *De Anima* I 2, 404 b 22-24: “Pero (dice) de otro modo que lo Uno es νοῦς, el Dos es ciencia (pues va de un modo único a una cosa), el número del plano es opinión y el del sólido es sensación”.

Si Aristóteles es para muchos recusable como testigo, pensamos que la autoridad de Platón como expositor de su propio pensamiento no puede ponerse en duda. Leemos en *Las Leyes* 894 a 1-5: γίγνεται δὴ πάντων γένευσ ἡνίκ' ἂν τί πάθος ᾗ; δῆλον ὡς ὁπότεν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετὰ βασιαν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἔλθοῦσα αἰσθησιω σχῆ τοῖς αἰσθανομένοις.”

“¿Qué afección se reitera para que se produzca una generación de todas las cosas? Es evidente que cuando un principio toma crecimiento hacia el segundo cambio y de éste al próximo, y accede al tercero, entraña sensación para los que perciben”.

Merlan refiriéndose a este pasaje comenta: “Foreign to Plato also seems to be the derivation of the sensible from the intelligible. Again there is one exception to this. In the *Nómoi* we read a peculiar description of the process of becoming (genesis). Genesis of all existents takes place whenever ‘the principle’ starts increasing, so that it steps into the second dimension, from there on into the next, and, after having reached three dimensions, becomes a sensible to those capable of sensation. This is the kind of change and alteration constituting all genesis. Here, it seems, Plato indeed derives the sensible from the mathematical and does so, strangely enough, as a matter of course”⁴.

Cornford se ocupa también de este pasaje y lo relaciona con el *Timeo*: “Discussing the passage, Miss A. T. Nicol writes: ‘The ἀρχή is the indivisible line, the second stage the indivisible surface, the next the indivisible solid, and the last is the solid perceived by the senses. We see now why there is no mention of indivisibles in the *Timaeus*. The *Timaeus* is a myth of the physical world, and therefore has no need to go further back than the surface, the stage where in descending from the ἀρχή the third dimension becomes possible; for without the third dimension there is no sensation’. The *Laws*, in fact, gives here a brief account of those ‘remoter principles’ (prior to triangular surfaces) which are ‘known to men favoured by the Heaven’ (*Timaeus*. 53 D). It describes the ‘generation’ of the simple physical body from its ultimate starting-point. Once generated, such bodies can move in space, combine and separate, and undergo increase, decrease, and alteration”⁵.

⁴ P. Merlan, “Greek philosophy from Plato to Plotinus” en *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, editado por A. H. Armstrong, 1970, p. 19.

⁵ *Plato's Cosmology*, New York, The liberal arts press, 1957, pp. 212-13.

La lectura de *República* 522 b1 - 531 d, y el texto de *Las Leyes* comentado, nos lleva a concluir que el conocimiento de la estructura de la realidad desentrañable en términos matemáticos, va condicionando la ausencia de mención de todo elemento doctrinario que indique χωρισμός entre lo sensible y lo inteligible.

Remitiéndonos al texto de *República* vemos que Platón pone de relieve la relación estructural que liga la sucesión lógica de las ciencias examinadas, haciendo referencia a la naturaleza de sus objetos: la ciencia que investiga el comportamiento de los cuerpos es previa por naturaleza a aquella que, dando por supuestas ya las propiedades específicas del sólido, investiga el cómo de sus movimientos. Una supone la otra como antecedente y esta relación no es reversible; esto también es válido para la geometría, punto de partida necesario para la consideración de los cuerpos.

En *Las Leyes*, en una actitud más próxima al *Timeo*, la cuestión considerada no es ya el problema de las dimensiones desde las ciencias que las investigan, sino las dimensiones mismas en tanto principios explicativos de la posibilidad de toda γένεσις. Se plantea en *Las Leyes* ya el carácter de estructura inteligible inherente a todo aquello sometido a generación y corrupción por la posibilidad lograda a partir de las matemáticas de tornar racional el proceso que da razón de lo sensible, si no en su particularidad, sí en su estructura.

¡Puede, por consiguiente, llamar la atención o parecer incoherente con el pensamiento platónico que el aspecto presentado por *República* desde el lado de las ciencias y el expuesto en *Las Leyes* desde la perspectiva dinámica del proceso de la γένεσις haya sido sintetizado por Aristóteles como una unidad, al representar las ciencias con el número que simboliza sus objetos!

El análisis de la conexión necesaria que liga a las ciencias "preludio" de la dialéctica y el rol que esas ciencias juegan en el proyecto de la "ciencia física" platónica, permiten estimar que ya en *República* el peso dado a un

χωρισμός que separa radicalmente lo sensible de lo inteligible es un problema de interpretación más que de doctrina sostenida por Platón sin modificaciones.

Con esa finalidad intentamos mostrar que la posición de la idea del Bien en una perspectiva de predominio epistemológico, que teniendo como objetivo último la dialéctica, suponía como paso necesario intermedio una consideración de las ciencias. Planteábamos que efectuado el “giro” a lo epistemológico, la separación o χωρισμός no se mantiene, dado que hemos ganado un ámbito, lo matemático, desde el cual el análisis de la estructura de la realidad inteligible mostrará que esta incluye en sí los elementos que dan razón de lo sensible, tema del *Filebo*.

Queremos destacar que cuando afirmamos que el χωρισμός no se mantiene, sólo señalamos que desde esta perspectiva ya no es preocupación de Platón ahondar las diferencias entre las modalidades de lo inteligible y lo sensible, suficientemente señaladas en diálogos anteriores al que nos ocupa, sino que el núcleo de su filosofía se ha desplazado desde la profundización de las diferencias —χωρισμός—, a la investigación de una posible estructura común a esas realidades cualitativamente diferentes. Esto que quizá pueda llamar la atención es, sin embargo, coherente con el requisito de racionalidad exigido por la visión teleológica de Platón, que impone al Bien como principio primero y último de todas las cosas, las inteligibles y las sensibles.

Paradójicamente, es el que hemos llamado “δεύτερος χωρισμός” el que sigue perturbando todos los intentos de interpretación de la filosofía platónica, ya sea por lo enigmático de su formulación en *República*, ya sea por la casi “cruenta” polémica de los platonistas con respecto a los testimonios de Aristóteles y otros comentarios acerca de ese Bien identificado con lo Uno, que por sus consecuencias modificaría sustancialmente la interpretación “institucionalizada” de esta filosofía.

NAIR TERESA GUIBER
(Universidad de Buenos Aires)

ROMA Y LA SACRALIDAD DEL ESPACIO *

El espacio, además de ser continente de todos los objetos sensibles que coexisten, de ocupar un sitio y de ser por tanto mensurable, para los antiguos revestía otras características que, a causa de la secularización de la historia, hoy son difíciles de comprender.

Esas cualidades eran de carácter sacro en tanto que en determinados espacios habían ocurrido *Erscheinungen* de divinidades, es decir, fulguraciones o manifestaciones que hicieron patente lo divino; de ahí que esos espacios estuvieran estrechamente vinculados con lo hierofánico y recibieran por ende una suerte de adoración. Así por ejemplo podemos tener presente el particular valor que revestían los montes Olimpo y Helicón por su vinculación con las Musas de acuerdo con una tradición que nos refiere Hesíodo (*Teog.*, vv. 62 ss.) para el Olimpo y Pausanias (IX 28,1) para el Helicón o bien a propósito de una de las islas Cícladas, tal como nos recuerda Píndaro en su memorable *Pítica IV*. Los ejemplos serían innumerables.

La sacralización de lugares a partir de apariciones divinas era uno de los rasgos más sobresalientes de los pueblos indoeuropeos, característica que los condujo no sólo a una vida sedentaria, sino también a una actitud sacra y reverente respecto del suelo que habitaban.

Tan antigua como el hombre es la distinción entre pueblos nómades y sedentarios. Así por ejemplo la sugiere el simbolismo bíblico. Caín está representado como agricultor, en tanto que Abel como pastor. Desde esta perspectiva, la trágica muerte de Abel no sólo es explicable según esa simbología, sino que la misma entraña un profundo mensaje. Cada uno de es-

* El presente trabajo es la reelaboración de una comunicación presentada por el suscriptor al Instituto de Cultura Clásica Leopoldo Lugones en la Jornada Interdisciplinaria "El sentimiento occidental del espacio", Buenos Aires, 16 set. 1978.

tos hombres —pastores y agricultores— tenía una forma de vida propia —por cierto en oposición— y con símbolos y ofrendas diferentes.

Al respecto, sumamente sugestiva es la interpretación que hace Guénon sobre las obras de estos dos tipos de pueblos, distinción que nos permite apreciar *de qué modo cada uno de ellos se comportó ante el espacio*. Las obras de los “sédentaires sont, pourrait-on dire, des oeuvres du temps: fixés dans l’espace à un domaine strictement délimité, ils développent leur activité dans une continuité temporelle qui leur apparaît comme indéfinie. Par contre, les peuples nomades et pasteurs n’édifient rien de durable, et ne travaillent pas en vue d’un avenir qui leur échappe; mais ils ont devant eux l’espace, qui ne leur oppose aucune limitation, mais leur ouvre au contraire constamment de nouvelles possibilités”¹. De allí que —acota Guénon—, “les sédentaires en arrivent à se constituer des symboles visuels, images faites de diverses substances, mais qui, au point de vue de leur signification essentielle, se ramènent toujours plus ou moins directement au schématisme géométrique, origine et base de toute formation spatiale. Les nomades, par contre, à qui les images sont interdites comme tout ce qui tendrait à les attacher en un lieu déterminé, se constituent des symboles sonores, seuls compatibles avec leur état de continuelle migration”².

Al grupo de los sedentarios corresponden los indoeuropeos, de ahí que tanto los griegos como los latinos tengan una particular cosmovisión del espacio al que consideran *hierós* —sacro—.

Las apariciones o *Erscheinungen* que hemos mencionado y que se brindaron en otro tiempo a los greco-latinos han tenido una profundidad y características diferentes de las de nosotros, pues se han dado en un significativo silencio y han fulgurado en el marco de la belleza de la naturaleza.

De ahí que nuestro sentimiento de la naturaleza en particular y del espacio en general sea completamente distinto del

¹ Guénon, René, *Le regne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945, p. 199.

² Guénon, René, *op. cit.*, pp. 200-201.

que sobre ellos tuvieron los greco-latinos. Walter Otto, con la sagaz intuición y la diáfana claridad que caracterizan su obra, señala que "unser Naturgefühl ist eine Mischung von physischer Erfrischung, seelischer Entspannung und ästhetischem Wohlgefallen"³, acota luego que aun en la más alta meditación de este sentimiento nunca podríamos tener acceso a un conocimiento de las apariciones divinas puesto que el conocimiento es una forma completamente distinta de lo que nosotros pensamos cuando hablamos del sentimiento. Sugiere que nuestro sentimiento de la naturaleza se revela a través de su locuacidad, mientras que en los antiguos se daba en el silencio, en una suerte de silencio divino que la lengua griega expresa en el término *aidoós*, cuya semántica entraña un prudente detenerse delante de lo desconocido, sugiere lo que es digno de respeto, implica también admirarse y aquietarse delante del milagro de la pureza e inclusive encierra también la idea de vergüenza, palabra con la que muchas veces se lo traduce.

Otto señala que el *aidoós* está en la naturaleza no profanada por la mano del hombre, en la sublime quietud divina, en Artemisa que reina en campos y montes solitarios. El *aidoós* asiste también a Pan cuando al tañer su flauta conmueve a la naturaleza y de ese modo, al conjunto de su música, el espacio se religa con el cosmos divino y todo se santifica. Es entonces cuando se percibe el silencio de lo primigenio y paradójicamente se percibe también la danza invisible de toda la naturaleza. Es la magia de los orígenes y es también el hechizo de lo divino, según postula W. Otto.

La muerte de Pan simbólicamente sugeriría la caducidad o bien el oscurecimiento de ese sentimiento divino que los romanos también habían experimentado en sus bosques poblados por deidades. Aun en época de Augusto algunos perciben ese hálito divino en los bosques que Virgilio denomina *nemora* (*nemus, nemoris*). En el mantuano este término no es sólo bosque, sino bosque consagrado y casi siempre bajo la tutela de Diana (*Nemus Dianae*).

³ 'Nuestro sentimiento de la naturaleza es una mezcla de bienestar físico, estrechamiento espiritual y placer estético'. En Otto, Walter, *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, Düsseldorf-Köln, E. Diederichs Verlag, 1955, p. 9.

Otra aproximación a la noción de espacio en la antigüedad nos lleva a considerar la relación entre el hombre y la ciudad.

Para los greco-romanos y para otras ramas de la familia indoeuropea, el suelo entrañaba una suerte de sacralidad cuya génesis está en la religión doméstica. En sus orígenes tal religión se funda en las creencias que los antiguos tenían sobre el alma y sobre la muerte. Los indoeuropeos —en general— creían en una existencia después de la muerte. Tal existencia no era ni una metempsícosis a la manera oriental, ni una transfiguración celeste como posteriormente plantearon los neopitagóricos y los estoicos, sino que el alma “permanecía cerca de los hombres y continuaba viviendo bajo tierra⁴”; de ahí que el punto primigenio de la religión doméstica haya sido el culto a los familiares muertos, quienes desde sus fúnebres moradas ejercían una influencia benéfica o no sobre sus descendientes, según cumplieran éstos o no con los ritos y ofrendas debidos. En suma, esos muertos ejercían un poder sobrenatural y divino. Con el tiempo y según distintas ópticas espirituales, fueron recibiendo diferentes nombres, ya lares o manes, ya héroes o penates.

El culto a estos antepasados se oficiaba en el interior de las casas en que estaban enterrados. Constituían los llamados *sacrificia occulta* y debían realizarse sólo en presencia de los familiares, nunca de extraños pues de ese modo se quebraba la magia del rito. Sólo los descendientes podían honrar al muerto. En el ámbito griego, esos antepasados endiosados eran los *mýchioi* o dioses interiores, a los que luego se denominó *Penates*.

La cuna de esa religión fue la familia, de ahí que en la mentalidad y en las leyes romanas era menester continuarla pues la familia implicaba el principio congregante del culto y en tanto que cumplía con ritos y ofrecía sacrificios, brindaba perennidad y sosiego a la vida *post-mortem* del antepasado. A esa perspectiva del rito los romanos denominaron *pietas erga parentes*, sobre la que insisten Catón y Cicerón en distintos pasajes cuando quieren recuperar la sabiduría de los antiguos y la vuelta al *mos maiorum*, ante el avance de lo helenístico en detrimento de la primitiva latinidad.

⁴ Fustel de Coulanges, Numa Dionisio, *La ciudad antigua*, v. cast., Barcelona, Iberia, 1961, p. 18.

De ese modo, con el correr del tiempo, la casa —y en particular su interior— se fue sacralizando y los muertos, trocados en lares, manes, penates o héroes, pasaron a ser dioses ocultos o dioses del interior, tal como nos lo recuerda Cicerón en un conocido pasaje⁵.

El ritual era propio de cada familia. El sacerdote era el padre o en su ausencia, lo era el primógenito varón. Por ende, la casa y su espacio guardaban una particular sacralidad. De ahí que sea menester recordar que el derecho de propiedad estaba fundado en principios distintos de los nuestros, pues se fundaba en lo religioso.

F. de Coulanges, en la obra citada, señala que en las sociedades griegas e itálicas sólidamente se ven entrelazadas la religión doméstica, la familia y el derecho de propiedad y destaca que la idea de la propiedad privada emanaba de la religión misma, pues los hombres veían una relación misteriosa entre estos dioses y el suelo. Sumamente sugestivo, por ejemplo, es observar que en diferentes estatuas, los dignatarios esculpidos —emperadores, filósofos, poetas, generales y algunos cónsules— generalmente se presentan descalzos como testimonio de un vínculo particular del hombre con lo entitativamente telúrico.

Dentro de la casa ardía un fuego sagrado que nunca debía apagarse: ese fuego —en griego *hestía*: y en latín *vesta*—⁶ llegó luego a personificarse y en Roma adquirió *uisus* de religión independiente. Las vestales se convirtieron no sólo en sacerdotisas sino en númenes tutelares de Roma. Es lugar recordar que en Virgilio, Vesta a veces es la diosa y a veces simplemente el fuego.

Ese fuego está en lo más recóndito del hogar y éste no podía ser movido del sitio en el que había sido colocado. Moverlo implicaba una profanación. El recinto en que estaba enclavado era sacro y por extensión era también sacro todo el espacio que rodeaba la casa. A ese ámbito los griegos denomi-

⁵ *De natura deorum* (II 27, 68) "...Estrechamente vinculados a esta función están los Penates o dioses familiares, nombre que procede o bien de *penus*, que significa provisión de alimentos humanos de toda clase, o bien del hecho de que moran *penitus*, en lo más recóndito de la casa..." (Trad. Francisco de P. Samaranch).

⁶ F. de Coulanges, op. cit., p. 34.

naban *hérkos* —y los latinos *herctum*— y era un espacio donde no sólo se incluía la casa, sino también un predio en el que cada familia tenía también sus rebaños y la tierra para cultivo. Este espacio debía estar rodeado por un vallado, sacro también y que no podía ser movido de su sitio⁷.

De aquí que no existía entre los antiguos romanos la vida en comunidad propiamente dicha, puesto que la única comunidad real era la familia, congregada ante un mismo culto y ante un mismo espacio sacro.

Acorde con esa sacralidad del espacio donde estaba enclavada la casa es prudente recordar que éste era inviolable.

Igualmente como el espacio de la casa era sacro, era sacro también el espacio de las tumbas, las que no podían ser tocadas ni trasladadas. (Hasta hace unos años, nuestra codificación —heredera del derecho romano— guardaba respecto de las tumbas y bóvedas la inalienación y la imprescriptibilidad).

Varrón y Catón con la minucia que los caracterizaba describen cómo se establecían los límites de una propiedad, qué sacrificios debían observarse, qué víctimas debían ser inmolidas, qué ofrendas, qué libaciones, cómo y cada cuánto tiempo debían celebrarse esos ritos y toda otra anotación al respecto.

Del mismo modo en que atendiendo a la sacralidad del espacio se formaba un hogar, los antiguos formaban la ciudad. Tito Livio, entre otros, en un conocido pasaje (I 8) nos explica claramente esas tradiciones.

Es menester destacar que para los antiguos, ciudad y urbe no eran sinónimos⁸. La ciudad (*ciuitas*) era la asociación religiosa y política de las familias y tribus; la urbe (*urbs*) en cambio, era el lugar de reunión, el domicilio y, sobre todo, el santuario de esa asociación. Naturalmente, la urbe guardaba una sacralidad particular.

⁷ Sobre la etimolog. de *herctum* ver Ernout, A. y Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1951.

⁸ F. de Coulanges, op. cit., pp. 175 ss.

Ella era edificada no por la lenta incorporación de hombres y de construcciones —como ocurre modernamente—, sino que nacía en un solo día según la sacra perspectiva fundacional de los antiguos.

Cuando Rómulo funda Roma —fundación descrita por muchos autores de la antigüedad, en particular por Tácito— lo hace siguiendo escrupulosamente un ritual que no es invención propia sino que obedece a antiguas ceremonias que se cumplían siempre en las fundaciones.

El primer acto que debe observar el fundador es elegir el espacio físico donde erigirá la urbe. Como Rómulo es latino, para ello sigue la mántica etrusca; en este caso, fundada en la observación del vuelo de las aves que le revela la voluntad de los dioses.

Hace luego el sacrificio, para ello llama a sus compañeros y juntos se purifican ante el fuego; recién entonces procede a cavar un hoyo llamado *mundus*. Es ésta una palabra que en la antigua lengua religiosa designaba la relación de los Manes y se estimaba que allí, tres veces por año, se escapaban las almas de los muertos ávidas de ver la luz.⁹ Luego, munido de los elementos rituales fijados por el *mos maiorum* traza un surco y junto con sus compañeros eleva las murallas, sagradas también, a cuyos lados hay un trecho —sacro, por cierto— llamado *poemorium*.

Del mismo modo como los dioses se establecían en una casa, lo hacían también en una ciudad; por ende, sus habitantes debían observar rigurosamente los ritos para contar con sus beneplácitos. En rigor, toda la ciudad, incluido el espacio físico, era un santuario en el que las distintas tribus, curias y familias estaban congregadas por un mismo culto público. De ahí que en Roma existiera una vinculación estrecha entre lo religioso y lo político.

Así por ejemplo entre las ceremonias romanas, una de las más importantes, la *suovetaurilia* —en la que como su nombre lo indica se sacrificaban un cerdo, una oveja y un toro— fue ejecutada primero por el rey, luego por un cónsul y más tarde

⁹ Id., *ad hoc*, ver cap. IV, pp. 175 ss.

lo hizo el censor, es decir, siempre la ejecutó alguien munido de una magistratura.

Igualmente el tribuno revestía un carácter sacro. Inclusive su cuerpo era sacrosanto y lo era también todo lo que tocara o mirase. Por ello fue sacro y, por ende, inviolable el espacio por él señalado, así como lo fue también el espacio marcado por la vara del augur. Subyace en tal planteo un trasfondo etrusco.

Se ha recordado siempre que el tribuno era una especie de "altar viviente" que santificaba el espacio en que se encontraba. A partir de este valor religioso de su poder, nació su fuerza política centrada en la defensa de la plebe.

También el cónsul junto a su papel político guardaba una función sacra en cuanto que se lo consideraba un intermedio entre el hombre y la deidad, pues su suerte estaba asociada al destino de la urbe.

De esa *liaison* entre lo religioso y lo político y su estrecho vínculo con la sacralidad del espacio, Disandro en su análisis sobre el *Sentido político de los romanos*¹⁰ ha subrayado un memorable pasaje de Cicerón en el que el orador señala: "Neque enim est ulla res in qua propius, ad deorum numen uirtus accedat humana, quam ciuitatis aut condere nouas aut conseruare iam conditas" (*De re publica*, I 7,12). ('En realidad no hay ninguna cosa en la cual la virtud humana se acerque más al numen de los dioses, que el hecho de fundar ciudades nuevas o conservar las ya fundadas'). En tal cita, frente a la tan tentada polémica entre estoicos y epicúreos sobre el valor de la vida política, Cicerón indica la categoría religiosa de lo humano en el acto fundacional, como si al fundar una ciudad *convirtiera un espacio profano en un espacio sacro*.

Por eso el arpinate en distintos pasajes insiste en el valor del *cultus*, palabra cuyo sustrato encierra no sólo la idea de cultivo de la tierra, sino del espíritu y cuya semántica expresa también la noción de cultura, siempre ligada al espacio físico en el que los pueblos se desarrollan.

¹⁰ Bs. As., Horizontes del Gral, 1970, pp. 35-36.

Al comentar ese pasaje ciceroniano y al buscar los lazos profundos y entrañables que religan al hombre con su suelo, Disandro acota que “el hombre es el *animus mundi*, tal como las estrellas, eternas y perfectas, tienen su *animus diuinus*. La radicación del hombre en el mundo es un principio teándrico (divino-humano) que el hombre debe transferir a la tierra, en el sentido de regirla como las mentes divinas rigen los astros”¹¹.

Es menester asimismo subrayar que otro aspecto de la consideración del espacio brotaría a partir del momento en que sucede la disolución de la *pólis* griega; con esa disolución comenzó a percibirse un oscurecimiento del espíritu genuina y hegemoníicamente griego.

Las luchas entre las diversas ciudades-estados, fundamentalmente la guerra del Peloponeso, implicaron una *pérdida del respeto por los espacios sacros* de la ciudad vencida, espacios cuya sacralidad hemos examinado en la primera parte de este trabajo. Tal como sugiere Tucídides, este estado crítico había tenido como agravantes en contra de Atenas el proceso a Anaxágoras y la consecuente oposición al gobierno de Pericles, el protector del filósofo. En tal crisis, inspirado por los fisiólogos jónicos y en particular por la medicina hipocrática, el historiador —con la profundidad que lo caracteriza— sugiere la noción de *síntoma* de un estado alarmante del Ática, en la que percibe un proceso de secularización de la sociedad, del estado y por ende, de sus espacios hasta entonces considerados sacros y reconocidos como tales por los otros estados.

Uteriormente y con características diferentes, comenzó a surgir la ciudad helenística. Frente a ella nació no sólo una nueva consideración del espacio, sino también una reacción frente al avasallante impulso de esa *pólis*. El primer toque de alerta de esta nueva forma de vida está sutilmente sugerido en los *Idilios* de Teócrito, en los que como evasión de esa realidad asfixiante propone la huida a un espacio ideal que es el *espacio eglógico*, en el que se perfilan elementos de la Arcadia.

¹¹ Disandro, C. A., op. cit., p. 48.

Tal perspectiva teocriteana tendrá una profunda difusión en el Lacio fundamentalmente a partir del memorable programa poético de Virgilio, en cuyas *Églogas* no sólo asume y reelabora el ejemplo del poeta siracusano, sino que le imprime una nota de carácter personal e intransferible. Tal nota es de cuño latino e implica, entre otros, un vínculo indisoluble entre el hombre y la tierra, vínculo de relieve sacro.

A partir de Virgilio no sólo queda delineado el género bucólico encuadrado en un paisaje ideal, sino que inclusive quedan sugeridos los temas capitales de su obra que serán retomados en sus posteriores poemas.

En el mantuano se percibe un sentimiento *numinoso* del espacio en tanto que éste *está vivencialmente interiorizado*. Ya no es la mera descripción objetiva de un paisaje a la manera homérica, sino una descripción subjetiva en la que el paisaje —*avant le Romantisme*— primero está pasado a través de la subjetividad del autor quien lo profiere impregnado de sentimientos religiosos y de un particular afecto por la tierra.

En ese aspecto pensamos especialmente en el orbe maravilloso de sus églogas. Así por ejemplo recordamos ya el mágico paisaje de la I bucólica, en el que dialogan Tí tiro y Melibeo; ya el áulico de la égloga IV; ya el idílico de la V, en la que ante el canto de Menalca —que evoca la apoteosis de Dafnis— el paisaje se transfigura; ya el antro *numinoso* —que describe en la VI—, cueva que como toda la naturaleza al conjuro del canto de Sileno se conmueve.

Dos memorables versos del mantuano refieren este hechizo. Es forzoso citarlos y dejarse llevar por la mágica cadencia de sus hexámetros:

tum uero in numerum Faunosque ferasque uideres
 ludere, tum rigidas motare cacumina quercus. (*Buc.*, IV 27-8).
 ('Entonces por cierto verás danzar al compás a los Faunos y a las fieras y verás también a las rígidas encinas mover sus copas').

Tal perspectiva interiorizada de proferir el paisaje será luego asumida por los elegíacos, en particular por Tibulo quien replantea la dimensión sacra del paisaje. Así por ejemplo lo hace magistralmente en la 10ª de su primer libro de *Elegías*.

En el mundo de sus *Geórgicas*, el poeta de Mantua nos propone otra manera de considerar el espacio. Sugiere allí un *espacio geórgico*, que no sería más que la tierra salvaje domada por el trabajo del hombre. Vemos en ello una nota dignificante de lo humano y que lo inscribe en un marco honroso, útil y del que puede sacar un ejemplo de vida tal como se desprende del magistral pasaje de la *iustissima tellus*¹².

Nos resta considerar qué entendieron los romanos por sacro.

Sacer, sacra, sacrum —que en una de sus vertientes semánticas está relacionado con *hierós*¹³— pertenece a la misma raíz del verbo *sancio*, que en latín presenta una significación muy particular. Por un lado propone hacer algo inviolable por medio de un acto religioso (así por ej., Cic., *Tusc.*, II 34); por el otro, la idea de prohibir y castigar (Cic. *Off.*, III 55). De ese modo vemos que lo *sacer* presenta una doble semanticidad: es lo que provoca devoción por ser sagrado, pero es también lo que produce temor. Por ambas situaciones, impone respeto. *Sacer* es una de las llamadas palabras de *Doppelbedeutung*.

Sacer, sacra, sacrum es por tanto lo que nosotros entendemos por sagrado, consagrado y santo (Cic., *Verr.*, IV 129), pero es también lo maldito, lo execrable y abominable, tal como entre otros lo evidencia el conocido pasaje de Virgilio —*auri sacra fames*— (*Eneida*, III 57).

Numerosos son los ejemplos que permitirían ver esta doble semanticidad de *sacer* que en el fondo no es más que el reverente respeto que imponen las fuerzas que están más allá del límite de lo humano. Así por ejemplo este adjetivo se aplica también al cuerpo de un muerto por lo que éste puede tener de santo, pero también por lo que puede tener de execrable. De ahí los conocidos ritos para purificarse cuando al-

¹² *Ad hoc*, Guillemin, A. M., *Virgile, poète, artiste et penseur*, Paris, A. Michel, 1951, pp. 137 ss.

¹³ En griego existen dos términos para decir sagrado —*hierós* y *hágios*—; aun cuando las etimologías son discutibles (ver Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4ª ed., y el apartado correspondiente a ambos términos en la *Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa-Kroll, Stuttgart, Metzler, 1893 ss.), *hierós* parece acercarse más al concepto de la castidad y *hágios* al de la pureza.

guna dignidad religiosa ha tocado un cuerpo muerto, que era una suerte de tabú. Se ve en él una especie de *mana* (positiva y negativa a un mismo tiempo) que exige una serie de ritos para obtener la purificación. Esos rituales constituían una *hagneia* que es, en suma, una acción expiatoria¹⁴. El origen de ello quizá se funda en el reconocimiento de una fuerza superior con la que es menester “quedar bien” para que no se convierta en adversa; de ahí la necesidad de enterramientos o cremaciones según las diferentes épocas y pueblos.

Pasa con *sacer* algo semejante a lo que ocurre con los términos *fascino* y *deinón*. El primero —el verbo *fascinare*— implica por un lado aojar, maleficar (Virg., *Egl.*, III 103), pero por el otro, encantar, maravillar.

En cuanto a *deinós*, *deineé*, *deinón* es un término muy importante en la historia espiritual del pueblo griego¹⁵. Con él Sófocles define al hombre en el controvertido comienzo del primer estásimon de *Antígona*. *Deinón* es al mismo tiempo lo maravilloso y lo terrible. De ahí que el hombre antiguo sintiera por esa sacralidad de la tierra un hondo sentimiento que a un mismo tiempo albergaba la devoción más entrañable y el temor más profundo y por esto último, el romano respetaba celosamente todos los ritos religiosos y experimentaba cierto miedo ante sus dioses.

Esta era también la *sacralidad que los antiguos percibían ante su suelo*, sacralidad misteriosa pues en ella inhabitaban los *numina* que ejercen una influencia sobre los mortales. De ahí que podamos arribar a algunas conclusiones en este tránsito sobre la consideración de “Roma y la sacralidad del espacio”.

El espacio era considerado sacro 1°) porque en él habían ocurrido *Erscheinungen* de divinidades (ya teofanías directas —entendiendo por tales las antropomórficas—, ya apariciones indirectas —un rayo, el torrente del agua en un manantial—);

¹⁴ *Ad hoc* remitimos a Untersteiner, Mario, *Fisiología del mito*, Milano, Fratelli Bocca, 1946.

¹⁵ *Ad hoc*, Lesky, Albin, *Hist. de la lit. griega*, v. cast., Madrid, Gredos, 1968, p. 309, y Disandro, Carlos A., “Sófocles y su concepción del hombre”, en *Filología y teología*, Bs. As., Horizonte del Gral, 1973, p. 52.

2°) por ser un espacio *consagrado a una deidad protectora*; 3°) porque en él habitaban los *numina*; 4°) porque en ese suelo se había nacido y guardaba entonces cierto vínculo con la persona y 5°) porque él albergaba a los muertos.

Esta última consideración nos llevaría a postular una *acción recíproca en la que el muerto sacralizaba al espacio y en la que ciertos espacios sacralizaban al muerto, o ambas cosas a la vez*. Al respecto recordamos diferentes parlamentos entre Antígona y Creonte en la tragedia homónima de Sófocles.

Para los antiguos en general y para los romanos en particular, la tierra entrañaba lo que Rudolf Otto ha llamado certeramente un *mysterium tremendum*, que es lo culto, lo no manifiesto, lo que aun cuando no ha sido conocido, es terrible y maravilloso a un mismo tiempo¹⁶.

De ahí que esa tierra sacramente concebida haya presentado para los antiguos una *maiestas*, es decir, la absoluta superioridad de fuerzas en tanto que en ella se producía una relación de lo humano con lo divino, una *eusébeia* —como dice R. Otto—, la que es una suerte de fascinación que despertaba en los romanos simultáneamente una entrañable piedad y una devoción sacra.

Tal *eusébeia*¹⁷ provocaba una fascinación tal que en rigor corresponde a las fuerzas embriagantes de lo sagrado.

La secularización de los tiempos ha hecho que el hombre moderno contemple el espacio no cualitativa, sino cuantitativamente; que lo *measure* y lo enajene tantas veces como se lo dicte su mentalidad fáustica y que haya perdido la posibilidad de percibir en él lo *numinoso*, que es un *árreton*, algo infaltable, que producía en el romano un estremecimiento cada vez que, descalzo, pisaba su suelo.

HUGO F. BAUZÁ
(Universidad de Buenos Aires)

¹⁶ *Le sacré*, Paris, Payot, 18^e. éd., *sine data*, pp. 27 ss.

¹⁷ Roger Caillois (*L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950) ve en ella al vértigo dionisiaco, al éxtasis y a la unión transformante.

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

SEMANAS DE ESTUDIOS ROMANOS, Universidad Católica de Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, vol. I, 1977.

Hemos recibido y leído con marcado interés y agrado el primer volumen de estas *Semanas*, que procura reactualizar y revitalizar los estudios clásicos en torno a la romanidad. La meta señalada se pone de manifiesto ya desde la elección de la portada: el camafeo del águila imperial con los símbolos de la Victoria, que adornaban el Arco de Triunfo levantado en Benevento por el emperador Trajano en el III d.C. La inclusión de una ilustración con el rostro de un busto llamado "Cicerón", así como de un fragmento de la *Lex coloniae genitivae Iuliae siue Vrsonensis*, confirma lo dicho anteriormente.

Ad instar praefationis releemos los inmortales tercetos (canto VI, vv. 37-81) del *Paradiso* de Dante, maravillosa síntesis poética de la historia de Roma para admirar luego la urbe al compás de los versos de Giosuè Carducci ("Roma", vv. 9-28, en *Odi Barbare*).

El Prof. Adolfo Etchegaray Cruz, en un fluido neolatín, nos relata la génesis de las *Semanas de Estudios Romanos* y a continuación se transcriben las palabras pronunciadas por el Prof. Joaquín Fernando Huerta, director del Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, al inaugurar la III Semana de Estudios Romanos (año 1975). En dicho discurso el mencionado profesor intenta dilucidar el papel de la romanidad y su misión histórica. Ve en ella una realidad viva, que aún en su proceso de descomposición no está exenta de creaciones y grandezas. A nosotros, que vivimos una era carente de creatividad y somos meros conservadores, su visión nos ha de proporcionar una valiosa ayuda. Nos invita a asomarnos a este oráculo que es la historia de Roma.

El contenido de las *Lectio-num series prima* es un aporte para el logro del objetivo propuesto.

BORGHESI SGOLUPPI, F., "Aspectos económicos y sociales de la crisis de la República".

En este artículo el autor presenta algunos resultados de los estudios que se han realizado recientemente, desde una perspectiva económica y social sobre la crisis del s. I a.C. Se aboca en primer lugar al estudio de los aspectos económicos y señala en dicho contexto tres fenómenos nuevos para el estado romano y la península itálica: 1) el aporte de productos de las provincias y de Italia septentrional, en calidad de tributo; 2) la frecuente y copiosa emisión de moneda, acuñada con metales provenientes de fuentes diversas; 3) la nueva fisonomía que asume el Estado Romano, que se convierte en el principal empleador.

El orden monetario tuvo un efecto más inmediato pues produjo una euforia coyuntural, originada por la amplia abundancia de medios de pago que estimuló actitudes demagógicas. Estos factores, sumados a la disponibilidad de tierras públicas estatizadas durante la conquista, van constituyendo una compleja situación económica que el autor analiza minuciosamente a través de cuatro ítem, a la vez que ofrece importantes datos orientadores sobre la situación real del siglo I a.C.

A continuación trata la organización social de este período y marca especialmente la decadencia política de los patricios, quienes pierden al mismo tiempo sus clientes y su poder electoral. Surge una nueva clase representada por comerciantes, propietarios, profesionales y empleados oficiales que dependen para su subsistencia del *princeps*. Con el principado surgieron condiciones en extremo favorables para el desarrollo de la clase media y las cada vez más frecuentes intromisiones del estado en la economía pública y privada configurarán con el paso del tiempo, según el autor, la forma de un verdadero socialismo estatal durante el Dominado del siglo III d.C.

DISANDRO, C. A., "Virgilio y su mundo poético".

El autor, en primer lugar, nos previene sobre las gravísimas consecuencias que ha entrañado para América la desvinculación histórico-filológica con la Antigüedad. Para supe-

rar “el sombrío rostro de una tierra inmadura”, nos propone una *lectio* de los textos de la Antigüedad, en profundidad y en recuperación descubridora capaz de entrever la textura de la palabra poética y de advertir la coherencia del mundo poético.

Señala tres posiciones fundamentales en la accidentada historia de la crítica virgiliana, que analiza sucintamente para pasar a la exposición de su interpretación personal, nacida de su contacto con el mundo de Virgilio y la lectura atenta de una significativa parte de la inmensa bibliografía virgiliana.

Intenta una caracterización del mundo poético de Virgilio teniendo en cuenta, sobre todo, la dinámica interna de su poesía y ciertos detalles singularísimos de su arte transfigurador.

El análisis de las *Églogas* lo conduce a establecer que su mundo poético es el mundo del “canto” que corona y entreabre la realidad; es el mundo de la palabra, que conserva la religiosidad numinosa para triunfar del puro espectáculo decorativo de la poesía helenística; es el mundo en que los contrastes temáticos están resueltos en la modulación superior de un paisaje que es, en síntesis, el diseño de un itinerario interior. Las *Églogas* representan una *μετάνοια* virgiliana en la manera de entender la significación última de la realidad. El poeta no contrapone realidad e idealidad; no enfrenta lo cotidiano y lo sacro, sino que funda un vínculo: “el canto”. Este descubrimiento es el triunfo de la Arcadia. Con ella Virgilio se aleja del mundo de Teócrito y establece un comienzo nuevo, que nos explica el itinerario de las *Geórgicas* y de la *Eneida*.

En las *Geórgicas*, Virgilio no ha abolido la Arcadia, la ha profundizado. El tema de este poema es en realidad el hombre o, si se quiere, la visión del hombre y su conexión con el cosmos. Considera que el foco de los cuatro cantos del poema es el tema de la muerte. De aquí la clausura del poema, el célebre episodio de Orfeo y Eurídice. Las *Geórgicas* describen un mundo de glorificación que se funda en el triunfo sobre la muerte, según la perspectiva de los misterios órficos. Así Virgilio opone a la certeza lucreciana de la “inmortalidad de la muerte” un sentido de glorificación fundado precisamente en la conciencia de la muerte.

La *Eneida* marca el ingreso del poeta al ámbito de la historia. Tras señalar la organización y estructura interna de

la obra que destaca progresivamente la interioridad del héroe virgiliano el autor nos explicita conclusiones de gran importancia para comprender el poema en cuestión. En primer lugar habría en la obra un ritmo de tensión que representaría una experiencia virgiliana del contenido temporal de lo humano y que significaría el descubrimiento de Virgilio de la categoría escatológica del tiempo. Esto supondría su ruptura con la concepción cíclica de lo histórico y su descubrimiento de un *télos*.

Lo dicho trae aparejada una nueva concepción del *fatum*. El *fatum*, según el autor, es la incorporación de lo mítico a lo histórico, o inversamente, la iluminación de lo histórico por el carácter humano-divino que Virgilio intuye en el *substratum* de la historia.

Concibe, finalmente, el itinerario virgiliano como una coherencia absoluta, y su mundo poético, como un ascenso progresivo e incontenible hacia la intuición de las cosas y del hombre, inmersos en una atmósfera numinosa, en la que el poeta intuye, sucesivamente, vínculos más profundos y más esclarecedores.

ETCHEGARAY CRUZ, A., "Discite litteras. Quare? Vt sis homo".

El título de esta ponencia, como su autor nos advierte, es una frase del *Sermo de disciplina christiana*, atribuido a S. Agustín de Hipona. Tras brindarnos una traducción ajustada al estilo familiar propio de esta obra, nos encontramos frente a un detallado análisis del contenido del *sermo*, que comienza por fijar el marco de la reflexión agustiniana, dentro de la interpretación etimológica de las palabras. Así la palabra *disciplina* debe entenderse como "estudio" y "castigo", interpretación corroborada por testimonios recogidos en los recuerdos autobiográficos de S. Agustín. El doloroso aprendizaje de las letras sirve, sin embargo, para que el hombre oriente sus anhelos hacia lo imperecedero, siempre que ese estudio haya logrado forjar un verdadero *homo*. ¿Qué entiende S. Agustín por *homo*? Consideraciones lingüísticas conducen al autor de este artículo al contenido semántico, que es el que le interesa aclarar en este trabajo sobre las letras y el humanismo según el santo de Hipona. Aquí el

término debe interpretarse siguiendo a Plotino y de acuerdo con el enfoque vertido en el libro IX del *De civitate Dei*, como: *homo est animal rationale mortale* (el hombre es un ser viviente racional y mortal). Por lo tanto el estudio de las letras humaniza a quien lo emprende, si se las usa (*uti*) para gozar de Dios (*frui*). La gramática y la retórica deben tender a la formación del *homo*, dejando de lado criterios acuñados por la tradición helenística heredada por Roma. Desde los primeros tiempos los exegetas cristianos aplicaron las técnicas literarias para la interpretación de la Biblia. S. Agustín, profundamente interesado en el tema, nos dejó un aporte valioso: en literatura el aspecto formal depende del contenido. El contenido es bello, porque las ideas son bellas. Se opone así al interés del *grammaticus*, que preconiza una total dependencia del contenido a la expresión. De ahí que en S. Agustín el *Discite litteras* (...) *ut sis homo*, presupone querer, recíprocamente, ser *homo* para *discite litteras*.

En síntesis, la *litteratura* agustiniana sostiene que la belleza formal depende *ex integro* de la hermosura del contenido, el cual sólo se capta en toda su profundidad recurriendo a la hermenéutica alegórica, recurso que tiene verdadero éxito si quien lo emplea se esfuerza por ser *homo* dominando las pasiones.

GUZMÁN BRITO, A., "El desarrollo de la idea de fijación del derecho en Roma".

Utiliza el término "fijación" del derecho en Roma, pues hablar de "codificación" nos remontaría a criterios legislativos nacidos en el s. XVII y desarrollados en las subsiguientes centurias. En su intento por estudiar las peculiaridades de las manifestaciones romanas de aquella especie de ley general, el autor analiza diferentes tipos de "fijaciones" conocidas en el derecho romano. Dedicó especial atención a la *Lex XII tabularum* (s. V a.C.) y aventura una hipótesis interesante sobre la frustrada fijación concebida por César, que hubiera resultado prematura, pues no obedecía a ninguna necesidad realmente sentida. Se menciona y trata la oportunidad del *Edictum perpetuum*, llevado a cabo por el jurista Salvio Juliano en torno al año 130 d.C., obra inspirada por la mentalidad romana y circunstancias adecuadas.

El *Edictum* es propiamente una consolidación del derecho y no una obra nueva.

Todavía estaba reservada a los juristas romanos una obra de trascendencia que habría de extenderse por cien años más. Y es precisamente la elaboración de una jurisprudencia relativa tanto al derecho civil cuanto al antiguo derecho honorario. Los nombres de Paulo y Ulpiano representan con mayor fuerza el momento epigonal de la jurisprudencia clásica.

En los siglos III y IV, comienzos de la época postclásica, asistimos a dos manifestaciones del fenómeno estudiado: el *Codex Gregorianus* y el *Codex Hermogenianus*, que señalan la tendencia imperante en ese período: la compilación de *leges*. El *Codex Theodosianus* intenta ir más lejos y proyecta una fijación general del derecho, comprensivo tanto del *ius* como de las *leges*. Este propósito sólo se ha de cumplir, posteriormente, en el *Codex Iustinianus* y los *Iustiniani Digesta*, que son, respectivamente, una compilación de *leges* y una compilación de *iura*. Solamente las *Iustiniani Institutiones* logran aproximarse al ideal científico, recomendado por Cicerón y aceptado por César, que reposaba sobre la base de la fijación del *ius*. El genio jurídico romano creó un “derecho de juristas” y no un “derecho legal”, y la particular aversión romana a la fijación sólo es vencida cuando se presenta un impulso de origen griego.

HERRERA CAJAS, H., “Res Privata — Res Publica — Imperium”.

El título de este artículo alude al camino recorrido por el autor en su búsqueda de una explicación para lo que él llama *consonancia espiritual* en la época que inicia la Edad Media. Las tres palabras arriba citadas son de gran importancia para hacer inteligible la historia de Roma. Un detallado análisis filológico descubre que las tres palabras encierran significados interrelacionados. El primer término, en su sentido primigenio, tiene que ver con *prius* (lo singular) y con *proprius* (lo propio). Se ve que existe una relación entre lo “propio” y lo “privado”, de tal manera que el alcance de lo privado es aquello que es lo propio de alguien, y en este caso, debe lo propio ser del *pater*. Esta palabra encerraría el

horizonte temporal del concepto *familia*, en tanto que el espacial estaría reservado al término *domus*. La familia requiere una extensión territorial y la conjugación de las dimensiones, generacional y dominial de la familia, van elaborando conceptos propios del ámbito público. Si entendemos *Res publica* e *Imperium* como períodos históricos vemos cómo los primitivos sentidos de las palabras se olvidan por el peso de factores sociales e históricos. Pero cuando se producen las grandes invasiones, la mentalidad del mundo arcaico torna a manifestarse y nuevamente el mundo de la *Res privata* adquiere valores que habían permanecido latentes en los períodos siguientes, o sea que el cambio producido había sido sólo accidental y no substancial. A comienzos del medioevo el signo correspondiente al mundo arcaico, similar al que los bárbaros traen consigo, parece reinstaurarse y se produce entonces lo que el autor llama "consonancia espiritual" entre las dos épocas.

MERELLO ARECCO, I., "La relación jurisprudente — pretor en la génesis del derecho romano clásico".

El análisis de este tema lleva a discurrir acerca de quiénes elaboraron el derecho romano clásico y cómo éste se expresó para el conocimiento de la comunidad donde tuvo su origen. Es preciso tener en cuenta la evolución histórica, que marca un distanciamiento entre el derecho romano y el nuestro. Hoy, es el poder político quien genera el derecho a través de la ley. En el derecho clásico romano, paradójicamente, la ley tuvo muy poca relevancia. La más destacada experiencia que hasta ahora conoce la historia jurídica se fragua al margen del absolutismo legalista, pues el gozne sobre el cual gira la vida jurídico-clásica es, precisamente, el edicto del pretor. Esta es la conclusión que el autor sostendrá y explicitará con acertados argumentos que tienden a aclarar aspectos descuidados por los humanistas y no valorados en su virtual dimensión por los expositores del derecho, aferrados en exceso a los dogmas de su propia circunstancia.

MISSERONI DALLA SERA, A., "El carmen LXXVI de Catulo".

Lucrecio, Catulo y Horacio, tres voces diferentes, tres diversas espiritualidades, que maduradas en el fondo mismo de la edad tempestuosa, iniciada con los Gracos —Tiberio y Cayo— y terminada con Pompeyo y César, llegan sin sombras ni ofuscamientos hasta nosotros. Un breve análisis de la obra de Catulo precede al estudio del *carmen*, tema de la ponencia.

En este poema la poesía de Catulo logra proyecciones nunca antes vislumbradas. La invocación que se abre con un *o dei!* en el v. 17 y se cierra con la misma expresión en el v. 26 ¿es una oración o soliloquio?, se pregunta el autor. Soliloquio que se transforma en oración. Lucha, voluntad de deshacerse del amor, imposibilidad de hacerlo. Catulo se debate entre el amor y el odio, y ve, en un instante, toda la curva de su existencia. Debe resurgir a una nueva vida y aquí se ubica la tragedia, cuando debe dejar un amor tan grande. El v. 13: *Difficile est longum subito deponere amorem* señalaría el clímax de la composición, que marca el instante de mayor tensión en la lucha interior que desdobra al poeta.

Cierra el estudio del *carmen* la transcripción de un texto de San Agustín, cuyo contenido podría resumir la tragedia de Catulo, quien es posible que haya alcanzado la perseguida paz. Si la logró, según el autor de la ponencia, debe de haber sido igual a la espantosa tranquilidad de un desierto donde existe la paz porque no existe la vida.

TREBBI DEL TREVIGIANO, R., "El origen de la casa romana".

Un breve pero denso estudio acerca de la *domus* romana descubre, en su origen, la convergencia de dos líneas culturales: la primera concierne a los pueblos itálicos y la segunda se caracteriza por la agrupación de patios que constituye el sistema *μέγαρον*, de origen prehelénico.

Esta segunda línea de influjo cultural es la más compleja y también la más antigua. Ejemplos directos se descubren en Creta (s. XVIII a.C.) y aun más remotos en Dimini (2500

a.C.), Troya II y Kultepe (2000 a.C.). Todo esto sugiere un tipo de arquitectura común, que acentúa la importancia de una cámara central que aloja el “fuego” de un patio abierto y del empleo de columnas y de galería-propíleos.

Probablemente este sistema organizativo espacial, opina el autor, surgió por primera vez en Palestina y de allí se abrió paso por Siria, Turquía hacia Grecia y las islas del Egeo. La *domus* romana finalmente ordena la acumulación de ambientes de la época creto-micénica y, acogiendo elementos de diferentes orígenes, logra crear un espacio habitable *sui generis*, donde se dieron la comodidad, la funcionalidad y el placer. Debemos agregar que este trabajo de investigación va acompañado de planos, ilustraciones, mapas y un cuadro que muestra el desarrollo cronológico y sinóptico de la planta del *μῆγαρον* y del *atrium*.

VACCARO, A. J., “La velada de Venus: el poema y su temática”.

La *lectionum series prima* nos ofrece, finalmente, este artículo, cuyo autor ha organizado en tres partes: I. Versión métrica del *Pervigilium Veneris*; II. Análisis temático, III. Conclusión.

La lectura de su versión métrica nos coloca frente a una verdadera re-creación poética de la obra en castellano. La ajustada elección de las palabras, nacida de un profundo conocimiento de su temática y circunstancias, da a sus versos una cadencia y un ritmo comparables a su original en latín, permitiéndonos así gozar de toda la frescura y lirismo contenidos en el poema.

El análisis temático recorre los temas que se suceden en la obra estudiada, y que son anticipados en sus primeros versos a modo de un preludio sinfónico. En dicho proemio se canta la epifanía de la primavera, y en el v. 5 con el nombre de *amorum Copulatrix* se menciona por primera vez a Venus. A partir de entonces la presencia de la diosa se instala en el poema y permite al autor de este artículo proponer la estructura del himno. Lo divide en dos partes, separadas por un intermedio. La primera comprende los vv. 2-26, en los que la diosa se nos presenta con tres motivos diversos: el dictar sus leyes al aparecer con la primavera (vv.

2-7), la explicación de su origen (vv. 9-11) y el ordenar las nupcias de las rosas vírgenes (vv. 13-26). El intermedio, en el que el tema central queda levemente velado, abarca los vv. 28-47, que pueden subdividirse en dos acciones: una dedicada al Amor (vv. 28-35) y la dedicada a Diana (vv. 37-47). La segunda parte de la presencia de Venus, la que sigue al interludio, registra su aparición en el tribunal de Hibla (vv. 49-56), en la procreación universal (vv. 59-67), en la estrofa histórica (vv. 69-74), en el alumbramiento y crianza de Amor (vv. 76-79) y en la paz de la unión conyugal (vv. 81-88).

Establecida la estructura, cada uno de los puntos señalados es tratado minuciosamente, haciendo mención de sus antecedentes greco-latinos, a la vez que se aportan pautas para una interpretación contextual que implica el reconocimiento de diversos símbolos. Tras comentar el cuarteto lírico, con el cual el incógnito poeta finaliza este poema, unas pocas palabras manifiestan la característica más notoria en el manejo de su temática, que consiste, precisamente, en la evidente romanización de los aportes mitológicos utilizados por el anónimo autor.

ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE

BOLLACK, Jean, *La pensée du plaisir. Epicure: textes moraux, commentaires*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, XLIII + 673 pp.

Esta obra de Bollack que sigue a su edición de la *Epístola a Herodoto*¹ es fiel al principio de crítica textual que allí explicara y que orienta su proyecto de reexamen de la totalidad de la obra de Epicuro.

¹ *La lettre d'Epicure*, en colaboración con M. Bollack y H. Wissmann, Paris, Les Editions de Minuit, 1971.

El presente volumen incluye los textos éticos del maestro: doxografía sobre el sabio (Diógenes Laercio, X 117-21), Epístola a Meneceno (D. L., X 122-35), la teoría epicúrea del placer (D. L., II 86-98), las Máximas Capitales (D. L., X 139-54) y el *Gnomologium Vaticanum*. Cada uno de estos textos —presentados en versión griega y traducción— es precedido por una introducción y seguido por un comentario.

Reproduce además su ensayo de 1968 sobre la amistad² en el que analiza D. L., X 120b y algunas máximas y sentencias relacionadas con el tema.

Las últimas cien páginas de la obra ofrecen una tabla de concordancias entre las doxografías *Del Sabio* y *Del Placer* y los *Epicurea* de Usener, índice completo de términos griegos, lista de elementos gramaticales y de estilo analizados en los textos, tabla alfabética de temas —tanto del texto de Epicuro como del comentario de Bollack—, índice de autores antiguos mencionados en la obra y bibliografía de autores modernos.

Igual que en su edición de la *Epístola a Herodoto* se esfuerza Bollack por conservar casi todas las lecturas del códice Parisinus gr. 1759 (P). En contadas ocasiones P es desplazado en favor de la versión del Burbonicus Neapolitanus gr. III B29 (B). Para las *Sentencias vaticanas* se basa en la edición de Wotke del manuscrito Vaticano 1950.

Bollack aspira a recuperar la tradición depurando el texto que considera original de todas las correcciones que practicó la filología anterior, desde Traversari hasta la actualidad.

Sólo en cinco ocasiones se permite alterar el texto de P (o de B):

² "Les Maximes de l'Amitié", en *Actes du Congrès G. Budé*, Paris, 1969, pp. 221-34.

- En D. L., X 135,13 corrige ἡγή τὰ de P en ἡγή τὰ.
- En Max. V su pretensión de conservar el texto de P lo obliga a conjeturar un segundo ὁ πάρχει.
- En Max. XXIII acepta una corrección de Bywater.
- En Max. XXVIII rechaza la lectura de P (κατεῖναι) en favor de su propia conjetura κατεῖ δέ ναι, que por cierto es un aporte a los problemas textuales y de interpretación de la máxima.
- En Max. XXXII enmienda el texto de P y B (ὀύθεν ἦ) y lee οὐθεν ἦ.

Además, en un par de casos sus correcciones se limitan a cambios de acentos (ej.: D. L., X 124,3; Max. XL) no siempre libres de consecuencias. En las *Sent. Vat.* no son tan infrecuentes sus enmiendas, justificadas por un código que abunda en errores materiales, pero son sin duda las dificultades textuales de las Máximas Capitales las que en mayor medida lo obligan a traicionar su conservadorismo.

La tarea que emprende Bollack es en principio plausible y valiosa, en la medida en que libera al texto de no pocas correcciones y conjeturas arbitrarias y superfluas, pero su celo conservadorismo lo empuja a una posición dogmática, en la mayoría de los casos insostenible.

Algunos de sus aportes en cuanto a la depuración del texto se leen en *Ep. Men.* 126, 3-4; 135,2-3; Max. XVII, XXVIII; *Sent.*, 16, entre otros. Fundamentalmente aligera el texto de agregados innecesarios, en su mayoría fruto de un excesivo cuidado por la simetría y el equilibrio de la frase.

Su preocupación por conservar la lectura de P lo obliga a realizar titánicos esfuerzos por hallar un sentido a textos que —sin correcciones— son incomprensibles incluso en su construcción sintáctica, e indefectiblemente lo fuerzan a explicaciones e interpretaciones artificiales y confusas.

Son estos últimos los casos que más abundan. Algunos de ellos:

- En *Ep. Men.*, 124,13 Bollack retiene la lectura *ἄπορον* ... *χρόνον* (y no *ἄπειρον*) sin que su extensa explicación aclare al lector qué ha de entenderse por un “temps impraticable”.
- En *Ep. Men.*, 129,6 su rechazo de la intercalación de *οὐ* lo lleva a oscuridades en la explicación del texto.
- En *Ep. Men.*, 132,9 sólo el reconocimiento de un caso de homoiotéleuton obviaría explicaciones que oscurecen el sentido del texto y no lo salvan de la contradicción.
- En *Ep. Men.*, 135,8 la conservación de *ζῶρον* da por resultado la dudosa unidad *ζῶρον ἄνθρωπος*.
- En *Max.* XXXI entiende *σύμβολον* como ‘contraparte’ recurriendo a una explicación más confusa que las que critica.

También son poco claras y convincentes sus explicaciones en *Max.* V, XXIX, XXXVIII, y arbitraria su defensa en favor de la conservación de *ἀγαθός* en la *Sent.*, 19.

En cuanto a la lectura de *ἀρετή* en *Sent.*, 23 (tras rechazar la corrección de Usener en *αἰρετή*), lo obliga a fundamentar por qué la *φιλία* ha de ser una virtud. Un caso ilustrativo del despliegue de energías en favor de la conservación del texto lo ofrece la *Sent.*, 32, de la cual sólo las tres palabras iniciales habían eludido las correcciones de la crítica, mientras que Bollack —no sin esfuerzo— conserva en su totalidad el texto del manuscrito Vaticano.

Son éstos algunos de los casos en que las explicaciones de Bollack lo conducen justamente a lo que pretende erradicar: el total oscurecimiento del pensamiento de Epicuro.

Bollack orienta su análisis según el principio de la *anomalía*, en abierta reacción contra la *analogía* tan cara a la labor filológica. No titubea ante ningún *ἄπαξ* y atribuye a Epicuro el mérito de expresar su pensamiento mediante todo tipo de anomalías sintácticas: abundancia de elipsis, preterición, hipébaton, partículas que coordinan con términos implícitos e incluso omisión del verbo principal. Con frecuencia remite a párrafos de la Kühner-Gerth en busca de

apoyo a sus explicaciones gramaticales, pero es de lamentar que no siempre Kühner-Gerth —o Denniston— den crédito a sus arriesgadas interpretaciones.

También aquí abundan los ejemplos:

- En *Ep. Men.*, 127,5-6 Bollack no supe un texto lacunario y οὔτε carece de correlativo.
- En *Ep. Men.*, 128,12 sin el texto que los editores —desde Gassendi— intercalan, οὐκέτι queda en un asíndeton que exigiría un γάρ.
- En *Ep. Men.*, 130,12 su lectura πολυτέλειαν lo lleva a que ἴσην carezca de correlato y, por ende, de sentido. Se ve forzado además a suponer una elipsis (caso no infrecuente, cfr. Max. XXXVII) sin que la explicación sea satisfactoria.
- En *Ep. Men.*, 133,9 nuevamente el rechazo de una laguna en el texto lo sumerge en confusas explicaciones sobre la posibilidad de correlacionar ἃ δὲ ... ἃ δὲ, carentes de fundamento gramatical.
- En Max. III, al no aceptar un error por haplografía, Bollack debe justificar la omisión de ἄν en la segunda relativa, pero su explicación es sintácticamente insostenible.
- En Max. XV lee ἐγχωρήσεως (con P), término no atestado y que no favorece la interpretación.
- En Max. XXXII su propia conjetura ἦ priva del verbo a la oración, lo que por cierto no contribuye a su claridad. Su traducción exigiría un οἶον.
- En Max. XXXIX lee ὅσα γε (y no ὅσα δὲ de Usener), prestándole a γε un valor conectivo que no le corresponde.
- En Max. XL toda su interpretación depende de que se acepte su propuesta de un "τε solitario", que traduce como un καί. Pero es insostenible al igual que su lectura παρασκευᾶσθαι (corrige a P: παρασκευάσθαι. Ninguna de las dos propuestas es sintácticamente aceptable.

A las traducciones debe reconocérseles el mérito de su literalidad aunque a menudo el texto conservado las hace incomprensibles.

No obstante deben señalarse por lo menos dos casos en que Bollack traduce palabras que no figuran en su texto griego y que no reconoce como conjeturas:

- En Max. XL aparentemente lee τὸν <βίον> βεβαίωτατον, a menos que lo considere un caso —poco claro— de acusativo interno.
- En *Sent.*, 15 la lectura que adopta lo obliga a traducir un *χρηστιά* que se niega a conjeturar.

En su lectura de los textos, Bollack encuentra pleno apoyo para la concepción del placer que atribuye a Epicuro. El título mismo de su obra nos orienta en ella: en Epicuro hay un “pensamiento del placer”. Bollack intenta demostrar que para Epicuro el placer no se reduce al estado de liberación del mal, sino que en la ataraxia misma se da un “movimiento” en el alma, sin que sea necesaria la adición de un objeto exterior. Se trata de un “placer dentro del placer” que consiste en la conciencia del estado placentero, en su toma de posesión por parte del pensamiento. En el hedonismo epicúreo se tiende a un placer espiritual, de ahí que sería falso considerar a la *εὐδαιμονία* como un placer catatématico, ya que — en tanto que el pensamiento forma parte de ella— es cinético. En algunos pasajes la labor interpretativa de Bollack favorece su aclaración y son valiosas las reflexiones que enriquecen el comentario (cfr. *Sent.*, 11, 18, 19 y 30), pero hay casos en que su interpretación violenta el texto, prestándole un contenido que le es ajeno.

Como ejemplos valgan su interpretación de la teología epicúrea (Max. I, escolio) que “moderniza” el pensamiento de Epicuro en tanto que —entre otras afirmaciones— adscribe al pensamiento la actividad productora de los dioses (cfr. un razonamiento análogo en su comentario a la Max. IX). La lectura que hace de la Max. VIII lo lleva a absolutizar el pensamiento epicúreo, aproximándolo a la formulación platónica. En la Max. XI, con su traducción de *ὄρος* como ‘definición’ (para diferenciarlo de *πέρας*) aristoteliza a Epicuro.

En la medida en que Bollack erige su interpretación como la única correcta y recuperadora del sentido original del pensamiento de Epicuro, se extraña la presencia de una mayor fundamentación gramatical de las lecturas conservadas o bien de pasajes paralelos que den más estabilidad a la interpretación ofrecida, ya que no siempre —como pretende Bollack— el texto se explica por sí mismo.

En resumen, la presente edición de las obras éticas de Epicuro cuenta con méritos y con aspectos negativos. Con no poca frecuencia los segundos oscurecen a los primeros, que corren el riesgo de permanecer absolutamente ignorados. Merecen destacarse la amplia elaboración de toda la investigación anterior, reflejada en agudas observaciones críticas, y la abundancia de índices y tablas de gran valor para el lector. Es de desear que Bollack torne más flexibles sus principios y ese esfuerzo se trasluzca en su anunciada edición de la *Epístola a Pitocles*.

MARÍA C. PARODI DE LISI

GAISER, K., *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Bildesheim, Olms, 1969, XXII + 330 pp.

La figura de Platón constituye —quizás más que la de Sócrates— un verdadero *Wendepunkt* en la historia de la filosofía. Síntesis de una etapa anterior y situado en un momento histórico que marca la disolución de una forma de estado teñida aún por la preponderancia de las estructuras familiares, su filosofía ha de servir de base —directa o indirectamente— a casi todas las corrientes posteriores. El decurso ideológico occidental está determinado por el marco en que encuadra Platón el pensamiento filosófico, el que —por otra parte— no es más que la expresión sintética del espíritu griego. Es así como en este campo se torna paradigmática la

imposibilidad de la objetividad científica. No el ateniense, sino el prejuicio que sobre él se tuviera fue lo que influyó en el camino de la ciencia filológica.

La selección de trabajos abarca todo el desarrollo de la filología moderna en Alemania. Es un fresco de sus aciertos y falencias. Dos temas principales han ocupado el campo durante más de 150 años: la relación entre la obra escrita y la doctrina impartida por la Academia y el problema del desarrollo del pensamiento platónico.

Los trabajos agrupados en el presente volumen son especialmente atractivos para el ámbito científico de nuestro país, ya que algunos de ellos han hecho época y son de difícil acceso en nuestro medio. El orden de la selección es estrictamente cronológico. La única excepción podría constituir la el último trabajo (Kuhn, H., "Die wahre Tragödie —Platon als Nachfolger der Tragiker"), que si bien aparece por primera vez en alemán, en su versión inglesa data de 1941-2¹. En realidad esta alteración del orden no parece muy justificada, sobre todo teniendo en cuenta que el trabajo anterior de Krämer ("Die Platonische Akademie und das Problem einer Systematischen Interpretation der Philosophie Platons") habría sido el final más adecuado de todo el panorama.

La introducción de Schleiermacher a su traducción de las obras de Platón (3a. ed., 1855; 2a., 1817, que sólo varía en pequeños detalles estilísticos de la 1a., 1804) abre la serie de contribuciones. Como ya señaló Krämer, es extraña la trascendencia que han tenido estas treinta y dos páginas en la interpretación posterior. Así como su traducción de los diálogos sirvió de punto de partida a la filología moderna, esta introducción, donde estudia los diferentes motivos dialógicos,

¹ "The True Tragedy - on the Relationship between Greek Tragedy and Plato", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1941, 52, pp. 1-40, y 1942, 53, pp. 37-88.

sirvió para que la investigación posterior se concentrara en la obra escrita, haciendo abstracción casi completa de la tradición doxográfica. El actual e intenso debate sobre el problema de la doctrina no escrita refleja la vigencia de la interpretación del filósofo y teólogo alemán. Para él, el conjunto de los diálogos era producto de un plan pedagógico. Según Schleiermacher, una vez ordenados correctamente los diálogos en su sucesión didáctica, era posible notar el pasaje de lo más fácil a lo más difícil.

El trabajo siguiente proviene del oponente de Schleiermacher, el filólogo K. F. Herrmann, quien editó las obras de Platón y objetó la idea de que los diálogos estuvieran concebidos según algún plan o que expresaran en su totalidad algún sistema. El diálogo era la forma común de las obras filosóficas, por lo tanto fruto de un condicionamiento histórico. Basándose en la parte final del *Fedro* sostiene que el acento estaba puesto en la enseñanza oral. En este trabajo el problema de la relación entre escritura y enseñanza oral es tratado con profundidad, lo cual otorga a esta exposición gran vigencia.

(Es interesante notar que el nombre de Herrmann ha tenido más resonancia en la historia de la filología clásica por haber sido el iniciador de la interpretación evolucionista del pensamiento platónico. Más interesante aún resulta el hecho de que la filología moderna haya conservado de estos dos autores justamente sus ideas menos felices: el acento casi exclusivo en la obra escrita por parte de Schleiermacher y la consideración evolucionista de Herrmann, y que haya abandonado sus aportes más acertados: la obra escrita como plan didáctico y la importancia de la enseñanza oral respectivamente.)

El editor ha incluido dos apartados del capítulo "Platon" que P. Natorp escribió para la obra *Grosse Denker* (ed. por E. B. Aster, Leipzig, 1911). En su interpretación neokantiana las ideas deben ser entendidas como leyes del pensamiento, *Funktionsbegriffe* y no —como tradicionalmente— de manera estáti-

ca y cosificada. La obra platónica muestra una evolución constante hacia esta interpretación de las ideas. Además es importante la manera en que Natorp intenta rastrear la influencia de los pensadores anteriores a Platón, especialmente Parménides, Heráclito y los pitagóricos.

A esta corriente interpretativa pertenece un trabajo que por razones cronológicas es incluido mucho más atrás en el presente volumen: el artículo de N. Hartmann "Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles". Trata de superar la parcialidad del pensamiento de su maestro, considerando las ideas no sólo desde el punto de vista de las categorías lógicas, sino más bien como categorías generales del ser. En este punto acerca la doctrina aristotélica a la platónica y muestra los puntos de contacto de aquélla con ésta. Sobre todo en el problema del $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ es especialmente útil la contribución de Hartmann.

(La interpretación neokantiana de la filosofía platónica dejando de lado todas las críticas que pueda merecer la transposición demasiado estrecha de las categorías kantianas al pensamiento de Platón, en su afán por hacer de éste un precursor de Kant— tiene una ventaja que debe reconocerle críticamente la filología clásica: la de haber tratado de llenar con formas concretas la interpretación de las ideas. Se trata del intento más acabado por comprender este punto de la doctrina platónica.)

El trabajo de J. Stenzel, "Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon", se ocupa de la relación entre el conocimiento como fin último de la comunidad y el individuo y la estructura del Estado presentada en la *República*. Esto aclara el sentido de la noción de justicia como bien común y de la extirpación del individualismo que propone Platón para la comunidad ideal, además de hacer comprensible la concepción de ciencia política.

W. Jaeger se ocupa del mismo ámbito en "Die platonische Philosophie als Paideia". Se trata de la tercera de una serie de lecciones que el autor dio en Munich en 1927 ("Platos

Stellung im Aufbau der griechischen Bildung”). Aquí es anticipada la interpretación de la filosofía platónica como formación (*Bildung*) que el autor dio posteriormente en *Paideia*. El carácter formativo de la filosofía platónica se manifiesta según Jaeger en el nuevo sentido que dio Platón a la palabra filosofía. Su obra es un intento de superación de la crisis cultural por la que atravesaba el mundo griego, en esencia una crisis formativa. La educación es por lo tanto no un problema particular del pensamiento platónico, sino el problema central de toda su obra, porque la educación es el verdadero sentido del estado platónico (p. 117).

(Estos dos trabajos corresponden a una época que descubre en Platón al pensador político. Esto está íntimamente ligado al reconocimiento de la autenticidad de la *Carta Séptima*, por la que se pronunció Wilamowitz, luego de haberla rechazado. Un paso decisivo en este sentido lo dio Egermann² en su disertación de 1928. Últimamente ha sido cuestionada la autenticidad de la carta y hay intérpretes que pretenden negar el aspecto político del pensamiento platónico. No obstante, esta interpretación, que encuentra en Stenzel y Jaeger dos de sus principales representantes, es esencialmente correcta. En y para la política se desarrolla la filosofía platónica, en la medida en que sea lícito separar ámbitos que en Grecia no estaban escindidos. El pensamiento de Platón alcanza su máxima realización en la comunidad política, tal como se desprende de la alegoría de la caverna.)

F. Solmsem publicó en 1931 un trabajo de particular relieve en lo que concierne a la importancia que tuvo Platón en el desarrollo de la ciencia matemática (“Platos Einfluss auf die Bildung der mathematischen Methode”). Por medio de un análisis de un pasaje del cap. 10 de los *Analíticos posteriores* (76b, 11 ss.) queda revelada la influencia de la doctrina de las ideas sobre el método matemático: el aporte de papel mediador que han tenido Platón y la Academia entre las matemáticas del siglo V y los *Elementos* de Euclides.

² *Die platonischen Briefe VII und VIII*, Berlin, Diss., 1928.

(A partir de las investigaciones de K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963), el pensamiento matemático de Platón ha sido iluminado desde una nueva perspectiva ontológica. Quizás una contribución del editor sobre este tema habría completado más el panorama.)

El trabajo de H. Gundert ("Enthusiasmos und Logos") nos retrotrae nuevamente al problema de la relación entre la obra escrita y las enseñanzas orales. Acertadamente señala Gundert el papel relativo de la primera, que, sin embargo, por ser imagen de la dialéctica oral, nos sirve de vehículo hacia ésta.

En el artículo de Fuhn que mencionamos anteriormente, la obra del ateniense es presentada, como superación de la tragedia y de la comedia, en todo su valor educativo y protréptico, tal como había sido concebida por su autor. De esta manera se cierra el proceso de la ciencia al recuperar la función primordialmente didáctica de la obra platónica, la nueva tragedia y la nueva poesía que el reformador ofrece a la *polis*, pero que a su vez no es sino un paso previo, una introducción en el escalón superior.

En el aporte de H. J. Krämer se exponen con claridad definitiva los principales temas que subyacen en los diferentes trabajos. El autor rebate sólidamente todas las críticas hechas a la escuela tuinguesa y resume los puntos principales de su conocida disertación ("Arete bei Platon und Aristoteles", Heidelberg, 1959). Platón es un pensador sistemático, tal como nos lo ha entregado la tradición. Su filosofía —que no aparece explicitada en los diálogos, pero que es sugerida en innumerables pasajes— debe entenderse dentro del marco de la actividad académica, la enseñanza oral. Totalmente esclarecedora es la diferencia que señala Krämer entre el carácter de una obra escrita en la antigüedad y actualmente, lo que parecen olvidar la mayoría de los intérpretes que niegan la existencia de los *ágrapha dógmata*. También es de destacar su clara exposición del aspecto probable del sistema platónico.

En resumen, una serie de trabajos acertadamente elegidos que comprenden todo el desarrollo de la filología moderna en Alemania y que cierra con una imagen de Platón que promete

devolvemos al gran pensador sistemático concretamente ubicado en la historia de la filosofía.

Un orden aconsejable para el lector que no esté familiarizado con el tema es: Krämer, Khun, Schleiermacher, Gundert, Herrmann, Stenzel, Jaeger, Natorp, Hartmann, Solmsem.

FRANCISCO L. LISI

GAISER, R., *Menanders 'Hydria'. Eine hellenistische Komödie und ihr Weg ins lateinische Mittelalter*. Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophischhistorische Klasse 1977/71, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1977, 504 pp.

Uno de los ámbitos de la Antigüedad Clásica más revolucionado por el descubrimiento de nuevos papiros es el de la comedia nueva en uno de sus principales representantes, Menandro. Hasta hace muy poco poseíamos sólo fragmentos¹ de su copiosa producción teatral. En nuestro país contamos, desde hace más de doce años, con la edición y traducción de una de sus comedias, expresión sin duda de uno de los momentos más altos de nuestra filología clásica².

El trabajo que nos ocupa intenta recuperar una nueva comedia de la producción del poeta ateniense a partir de papiros ya conocidos desde hace mucho tiempo y que el autor reconoce como la *Hidria* de Menandro. Con la ayuda de la

¹ Cfr. Meineke, A., *Comici graeci*, Berlin, 1840, y Kock, Th., *Comicorum Atticorum fragmenta*, Leipzig, 1888.

² Pozzi, D. C. de, *Menandro: ΔΥΣΚΟΛΟΣ. El Misántropo*, ed. crítica de Dora C. de Pozzi, Bs. As., 1965.

comedia *Querolus* (alrededor del 400 d.C.) —que postula como una reelaboración de las de Menandro— ordena los fragmentos que poseemos procurando reconstruir la pieza.

El trabajo de G. no se agota en la presentación de una nueva comedia. Con notable erudición nos ofrece a la vez un ejemplo de lo que en Alemania se ha dado en denominar la *Rezeptionsgeschichte*: un análisis del camino que el núcleo temático atribuido a Menandro ha recorrido a través de la Antigüedad hasta la Edad Media Latina, hasta el s. XII en la *Aulularia* de Vitalis de Blois. La presente obra extiende la investigación de la influencia de la Antigüedad en la Edad Media a otras comedias, constituyendo así un aporte importante para la comprensión de la historia del género cómico. G. reconoce en esta historia la influencia de modelos paradigmáticos para todas las comedias tratadas³, modelos que a través de Roma se han transmitido hasta nosotros sufriendo considerables variaciones. Se trata de descubrir en las obras medievales el núcleo temático común a todas las comedias de la Antigüedad, y delimitar de esta manera las variaciones entre el modelo y su copia para determinar aproximativamente el grado de influencia ejercido por la Antigüedad. Como G. mismo lo expresa (482 ss.) estas reconstrucciones van unidas a algunos momentos de incertidumbre. Es un nuevo ámbito que de todas maneras nos permite juzgar en un plano concreto la historia de la Antigüedad en la Edad Media y también en el Renacimiento.

La tesis de G. se basa en las siguientes identificaciones:

- los papiros *Estróbilo* y la *Hidria* de Menandro,
- la *Hidria* y el *Dárdano*,
- la *Hidria* y el original griego que ha servido indirectamente de modelo al *Querolus*.

Si estas tres identificaciones son correctas también lo será en esencia —aparte las posibles correcciones de detalle— el intento de reconstrucción llevado a cabo por G.

³ *Aulularia* de Vitalis de Blois, *Geta* del mismo autor, *Alda* de Guillermo de Blois, la poesía *De nuncio sagaci*.

El libro se divide en cuatro partes. En primer lugar, la edición de la comedia de Menandro (pp. 11-170). Luego sigue una sección dedicada a diferentes investigaciones sobre la *Hidria* (171-314). A ésta le sigue un análisis de la comedia que ha servido de mediadora entre el texto de Menandro y los modelos medievales, el *Querolus* (315-380), para finalizar con un estudio de las influencias de Menandro en la Edad Media Latina (381-485).

Puesto que gran parte de la validez del trabajo se basa en la triple identificación ya mencionada, trataremos en primer lugar este problema haciendo prescindencia del orden que adopta el autor en su trabajo. En primer lugar, notemos que la invalidez o validez de las diferentes tesis debe ser determinada a partir del estudio conjunto de la investigación. Las afirmaciones se fundamentan recíprocamente. Los minuciosos estudios sobre la estructura dramática de la *Hidria*, sobre el *Querolus* y sobre la transmisión de las obras de la Antigüedad Tardía sirven de apoyo directo e indirecto a las tesis propuestas por G. De modo que la validez depende no de una tesis, sino de la obra en su conjunto.

La identificación de la *Hidria* con los papiros *Estróbilo* ya fue sostenida anteriormente. El nuevo aporte de Gaiser consiste en haber descubierto en la *Hidria* el original griego que sirvió de modelo indirecto al *Querolus*.

El autor lleva a cabo un minucioso estudio de los diversos intentos de identificación del texto del papiro con alguna de las comedias conocidas por nosotros. Para la identificación de la comedia de Menandro con los papiros *Estróbilo* aporta cuatro argumentos:

- El nombre del cocinero Libis —uno de los personajes mencionados en los papiros— se encuentra atestiguado en toda la tradición grecorromana sólo en el caso de los fragmentos que nos han llegado de la *Hidria* (404 K.-Th. y vv. 96, 116, 216 del papiro).
- Un fragmento de la *Hidria* (402 K.-Th.) concuerda en tres letras con el v. 81 de los papiros *Estróbilo*.
- Otra concordancia la ofrece el F. 406 K.-Th. donde la

palabra *παρουσία* concuerda con las letras de *αρου* del v. 23 de los papiros *Estróbilo*.

- En un pasaje del papiro Estróbilo quiere huir del lugar, lo que concordaría con los testimonios que poseemos de la *Hidria* que afirman que se trata de una comedia en la que se desentierra un recipiente con un tesoro (lo que se puede observar también en el título).

Los argumentos que llevan a G. a identificar la *Hidria* con el original que indirectamente sirvió de modelo al *Querolus* son tres:

- La vasija aparece tanto en el título de la obra de Menandro (*Hidria*) como en el *Querolus*, que como segundo título lleva el nombre de *Aulularia* (de *aula*).
- En el *Querolus* el núcleo de la trama lo constituye un tesoro desenterrado. También el F. 403 K.—Th. menciona una *Hydria* desenterrada.
- De ese mismo fragmento surge que quien ha desenterrado el recipiente se muestra totalmente desesperado. Según G. esto se relaciona con el pasaje del *Querolus* en el que los ladrones —profundamente desilusionados— creen que han desenterrado una urna funeraria.

La identificación de la *Hidria* con el *Dárdano* es fundamentada por G. con los siguientes argumentos:

- El nombre Drias con el que es nombrado en el F. 94 K.—Th. que corresponde al *Dárdano* no aparece en ningún texto de comedia grecorromana, salvo en el v. 112 de la presente edición de la *Hidria*.
- Concordancia en tres letras de ese fragmento con el v. 117 de la misma comedia (*]παι[*).
- Concordancia de los fragmentos con la acción de la comedia. Por otro lado, el héroe Dárdano como representante de la sabiduría de los misterios es especialmente apropiado como dios del prólogo en una comedia donde aparece un pseudo mago (pp. 196-7).

La identificación de los fragmentos del *Dárdano* con los de la *Hidria*, y la postulación de aquél como segundo nombre de ésta, si bien no aportan muchos nuevos fragmentos para la reconstrucción textual, nos permitirían aclarar el sentido de la comedia y la función del prólogo. Según G., Dárdano es el héroe que entra a recitar el prólogo para defender la tesis de Menandro, desarrollada luego por la comedia, de que hay un poder del destino, pero que no se trata de un azar ciego y sin sentido, sino de una instancia divina que ayuda a que entre los hombres reine la justicia (252).

La segunda parte del trabajo es completada por un estudio de la estructura dramática de la *Hidria* y de la posible historia de la comedia de Menandro antes de convertirse en la obra de la Antigüedad Tardía conocida como *Querolus*. La estructura dramática en sus diferentes elementos es estudiada detalladamente por G. Uno de los aspectos que merece ser destacado es su interpretación de ciertas escenas de la obra (p. ej., la intriga del parásito o la escena mágica a cargo del mismo).

Por último el autor compara las diferentes narraciones o historias relacionadas con el tema de la obra, tanto en el ámbito de la comedia como en el de los relatos novelísticos. Así se destacan los elementos comunes a la obra y sus congéneres y aquellos nuevos.

La edición de la comedia precede a los estudios sobre el carácter de la obra de Menandro. La reconstrucción de G. nos ofrece unos 425 versos total o parcialmente completos, es decir, unos tres octavos del total de la comedia, estimada en unos mil versos. La edición se presenta en tres partes: una edición diplomática de los papiros *Estróbilo*, con copia fotográfica de los mismos junto a cada una de las páginas de la edición. Es de lamentar que las reproducciones de los papiros no ofrezcan la fidelidad requerida para una clara lectura de la transcripción (excepciones hechas de los P. Heidelberg G. 406, F.2 y 9). También se ofrece una reproducción del resto de los papiros, pero lamentablemente sin edición diplomática. Una mención especial merece la excelente reproducción del P. del Cairo 65445, donde además son evidentes las mejores condicio-

nes en que se encuentra. El autor ofrece además una edición del texto y una traducción. De esta manera es posible seguir las diferentes interpretaciones. Donde no existe ninguna fuente intenta llenar el vacío describiendo la acción a partir de los datos ofrecidos por el *Querolus*. La edición y traducción se completan con el índice de los términos aparecidos en la comedia.

La tercera parte de la obra brinda una exhaustiva investigación sobre el *Querolus*. Esta comedia es la única que nos ha llegado de ese período caracterizado por la reelaboración de los modelos clásicos latinos. Es entonces cuando, especialmente en Galia, la obra de Menandro es central en la educación. Juntamente con Homero es el representante de la cultura helénica. A diferencia de Plauto y Terencio, Menandro dejó de ser transmitido en la Edad Media. En un interesante apartado, G. estudia las circunstancias históricas que rodearon al autor del *Querolus* y cómo éstas se reflejan en la reelaboración del tema. Además G. intenta determinar los elementos aún presentes en el *Querolus*. De esta manera estudia las diferentes transformaciones del original griego, partiendo de la *Hidria*, siguiendo con la *Carbonaria* de Plauto y el *Querolus* hasta llegar a la *Aulularia* de Vitalis de Blois.

El análisis de esta última comedia y de otros tres ejemplos de la Edad Media (*Geta*, *Alda* y *De nuncio sagaci*) completa este trabajo. Aquí G. nos ofrece un panorama erudito del fenómeno que se produjo en el s. XII y que conformó una especie de prerenacimiento: un nuevo florecimiento de la comedia helenística, más especialmente de Menandro. Quizá los datos sobre los que se asienta la identificación del *De nuncio sagaci* con la *Leucadia* de Menandro (de la que nos ofrece un intento de reconstrucción más la edición de un nuevo papiro) no sean totalmente conclusivos.

Tal como dice el autor respecto de la *Hidria*, tal vez el descubrimiento de nuevos papiros nos proporcione un marco más exacto, dando a la luz el texto completo de la obra de Menandro. Esto sería de desear, ya que constituiría una prue-

ba de la validez del método filológico que con tanta solidez aplica G. Es probable que la intención de referir las obras posteriores a un modelo único nos haga perder de vista la individualidad de los diferentes momentos históricos. De todas maneras, el hilo unificador que tiende G. nos pone frente a una nueva corriente histórica que hasta ahora se hallaba en penumbras y que de aquí en más habrá que seguir profundizando.

FRANCISCO L. LISI

ÍNDICE

ACTIVIDADES DE LA AADEC	5
ARTÍCULOS Y COMUNICACIONES	
<i>Tacite, "Histoires", I 50: Art de la composition et verité historique*</i> , por François Paschoud	7
<i>Un peán ignorado en la "Antígona" de Sófocles</i> , por Dora C. Pozzi	21
<i>El epodo II de Horacio</i> , por Francisco Nóvoa	31
<i>El ΧΟΡΙΣΜΟΣ en los libros VI y VII de "República" de Platón</i> , por Nair Teresa Guiber	41
<i>Roma y la sacralidad del espacio</i> , por Hugo F. Bauzá .	53
INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA	67

Este número de ARGOS se terminó de
imprimir en agosto de 1979 en Editorial
Junco, 25 de mayo 1672, Tigre, Pcia. de
Bs. As., República Argentina.