STYLOS

PUBLICACION ANUAL

Precio del ejemplar: 15 U$S

Giros o cheques, correspondencia, libros para reseñar, suscripciones o canje a nombre de ALFREDO JUAN SCHROEDER

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NOVOA"
Bartolomé Mitre 1869, 1039 - Buenos Aires - Rep. Argentina

ISSN en trámite
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

STYLOS

NUMERO I 1992

SUMARIO

Presentación

ΣΤΥΛΟΣ:

PORQUE esta revista será COLUMNA del Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa".

PORQUE aspiramos a las alturas y a la solidez de esta columna.

PORQUE, si no llegamos a la belleza de una columna, nos atendremos a su acepción de sostén y apoyo.

PORQUE aspiramos a un pórtico tetrástilo: sobre las columnas del griego antiguo y del latín clásico queremos poner estudios bizantinos y neo-helénicos, por un lado, y la cultura medieval, humanista-renacentista y literaturas modernas occidentales, por otro.

PORQUE nos interesa lo humano y lo divino, el más acá y el más allá, contenidos y sostenidos por la columna de Sícilo y por la inscripción grabada en ella: "Yo, piedra, soy una imagen. Sícilo me pone aquí como señal duradera de inmortal memoria. Mientras vivas, manifiéstate; no te preocupes por nada en demasía. Breve es la vida, el tiempo reclama un final. ¡Que Sícilo viva feliz!"

PORQUE tiene la estabilidad de la raíz "st", *de descendencia tan prolífica en la familia de las lenguas indoeuropeas.*

PORQUE tiene la lambda *que apunta hacia el cielo, símbolo de la constitución del organismo humano erguido con que los griegos y romanos nos distinguen de los cuadrúpedos.*

PORQUE tiene la ypsilon *mayúscula, denominada letra de Pitágoras, cuyo trazo vertical expresa el camino recto iniciado, y cuyo ángulo simboliza la encrucijada en que se debe optar por el camino*

de la izquierda —el del mal, de trazo más grueso y transitado— o por el camino de la derecha —el del bien, más estrecho y menos frecuentado.

AUNQUE nuestro "estilo" sea sólo un homónimo y derive no del griego sino del stilus *latino: instrumento de punta aguda para la guerra, la agricultura y luego para la escritura.*

AUNQUE nuestra "estilográfica", heredera de aquel punzón metálico, de la pluma, del lápiz y de los lapiceros, tiende a transformarse o quizá a desaparecer: nuestro "estilo", como modo de escribir, de hablar, de ser y de vivir, sobrevivirá, como su homónimo, la columna de la tapa; como el espíritu de la contratapa.

LA DIRECCIÓN

Stylos, I (1992)

AL MARGEN DE LAS VIDAS DE LOS PADRES DE MERIDA: NUEVAS METAS Y METODOS EN LA INVESTIGACION HAGIOGRAFICA

Por JACQUES FONTAINE *

Casi medio siglo ha pasado desde la clásica edición de las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium*, con traducción y comentario, que José N. Garvin publicó en 1946, y desde aquel entonces mucha tinta se ha derramado sobre la literatura hagiográfica del primer milenario. He participado en este rebrote con la edición comentada del arquetipo de la hagiografía occidental: la *Vida de San Martín*, publicada por el galo Sulpicio Severo en el año 397 [1]. Fue para mí la ocasión de una reflexión de conjunto sobre las metas y los métodos de un estudio filológico de las obras literarias de *tipo* hagiográfico (no digo de *género*, pues veremos que los hay muchos). Tanto el valor religioso y espiritual de tales obras como su aspecto de documento histórico no pueden valorarse sin un estudio previo de tipo filológico y literario que "desmonte", por decirlo así, los procedimientos complejos de la creación literaria aclarando los fines y los medios de esta creación.

Frente a esta *Vita Martini*, de núcleo indudablemente *histórico*, distintos estudios sobre la poesía cristiana me pusieron en contacto con una creación en gran parte *legendaria* en el sentido actual: unas obras de imaginación, a veces totalmente fraguadas [2]. Además, esa invención absoluta la atestiguan sin más sus autores, confesando ya la pérdida

* Institut de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

1 *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*. Introduction, texte, traduction et commentaire, par Jacques Fontaine, Paris 1967-1969 (Sources chrét. 133-135).

2 J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien, Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*, Paris, 1981.

de la documentación sobre tal santo mártir. Eso dicen los más antiguos poetas que han cantado a los mártires: tanto Dámaso en algunos de sus *Epigramas* consagrados a los mártires de Roma, como el príncipe de los poetas cristianos, Prudencio de Calahorra, en su *Libro de las coronas*, cuya mitad está dedicada a la celebración lírica de mártires españoles [3].

Una tercera vía me pareció particularmente alentadora, después de estudiar una *Vida* de monje-obispo y distintos poemas de temas martiriales: fue la valoración sociopolítica de la hagiografía por la alta Edad Media. En esta perspectiva de investigación he podido aclarar, en 1974, la utilización política del personaje de San Martín desde Sulpicio Severo hasta Venancio Fortunato (o sea del siglo IV al VI) [4], para luego estudiarla, en 1975, en "La *Vita Desiderii*, del rey Sisebuto, y la función política de la hagiografía visigótica" [5], y finalmente ensanchar todavía este horizonte, reflexionando en 1979 sobre las conclusiones del coloquio de París sobre *Hagiografía, culturas y sociedades (siglo IV a XII)* [6]. Quisiera proseguir hoy esta meditación aprovechando dos experiencias más: la crítica del libro sistemático y "reductor" de Peter Brown sobre *El culto de los santos* [7]; y, este mismo año 1991, la defensa de una nueva tesis sobre *Familia y santidad en la hagiografía antigua desde los orígenes hasta el siglo VI* [8].

La meta esencial del presente estudio puede resumirse así: volver a los problemas de interpretación planteados por las *Vidas emeriten-*

---

3 Damas. *Carm.* 42 *(SS. martyribus in coemeterio Thrasonis sepultis)*, v. 2: *nomina nec numerum potuit retinere uetustas;* PRVD. *Peri.* 11, 9-10: *Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas / marmora, quae solum significant numerum.*

4 J. FONTAINE, "Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat", en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 62 (1975), 113-140.

5 Id., "King Sisebut's *Vita Desiderii* and the Political Function of Visigothic Hagiography", en *Visigothic Spain*, New Approaches, ed. E. James, Oxford, 1980, 93-129.

6 "Thèmes et méthodes de recherches hagiographiques: à propos du colloque de Nanterre-Paris (Mai 1979)", en *Studi medievali*, 3ª serie, 20 (1979), 933-945.

7 P. BROWN, *The cult of the saints, Its rise and functions in Latin christianity*, University of Chicago Press 1981 (trad. francesa por Aline Rousselle, Paris, 1984), y la reseña de J. FONTAINE, "Le culte des saints et ses implications sociologiques, Réflexions sur un récent essai de Peter Brown" *Analecta Bollandiana* 100 (1982), 17-41.

8 P. BOULHOL, *Famille et sainteté dans l'hagiographie antique*, tesis de Paris-IV, defendida en 1991 (en prensa).

ses, a partir de estos tres decenios de investigaciones; presentar una nueva reflexión metodológica a partir de unos horizontes de investigación que se han ensanchado progresivamente.

El diácono de Mérida ha leído y utilizado seguramente, como ya lo ha demostrado Garvin por unos paralelos textuales indiscutibles, unas obras hagiográficas que van del siglo III al VIII: las *Pasiones*, de Fructuoso de Tarragona y sus diáconos (ésta muy antigua, quizá del siglo III), de Vicente (siglo IV?), de Eugenia (siglo V) y de Mancio; dos *Vidas* de obispos: San Martín de Tours por Sulpicio Severo (siglo IV) y Desiderio de Viena por el rey Sisebuto (siglo VII); poemas de Prudencio y particularmente los del *Peristephanon liber*, del que el diácono de Mérida cita, como era de esperar, el himno III dedicado a Eulalia, la mártir de Mérida, en el v. 188: *memorabilis amnis Anas;* en fin, parecen textos de referencia fundamental para el trabajo de nuestro diácono los *Diálogos*, de Gregorio Magno, dedicados a los "milagros de los Padres italianos" contemporáneos, agrupados en torno a la figura central de San Benito.

Este panorama previo de la cultura hagiográfica, todavía rica y diversa, del diácono de Mérida, me ha sugerido el plan de la presente reflexión. Primero expondremos el desarrollo y la diversificación de los *modelos de santidad* y de los géneros literarios en que se expresan desde el siglo II, sin descuidar la prehistoria judía y evangélica de esta realidad fundamental. Luego podremos recordar la variación asombrosa de los métodos de estudio de los textos hagiográficos: desde los ataques y defensas de esta documentación entre los siglos XVI y XIX, hasta su rehabilitación, y la renovación y diversificación de los enfoques de estudio científico de la hagiografía que hemos presenciado en el transcurso de nuestro siglo. En fin, no pretenderé solucionar todos los problemas de las *Vidas de los padres emeritenses*, sino tematizar las cuestiones esenciales que plantean, y sugerir así las orientaciones posibles de distintas investigaciones, a la luz de nuestras dos primeras reflexiones.

* * *

Hagiografía significa literalmente: "escritura de santos". La santidad cristiana es la materia prima del hagiógrafo. Esta aparente pero-

grullada en realidad no lo ha sido durante los cuatro últimos siglos, que acaban de atacar con saña no sólo cierto clericalismo abusivo de la Iglesia católica, sino hasta la religión cristiana, o aun la realidad objetiva de la religión *tout court*. Sólo en nuestro siglo aparece el término de *hagiología*, como ciencia histórica de lo santo y de los santos, teoría y estudio de los que llamamos *modelos de santidad;* eso, entendiendo primero la palabra *modelos* en el sentido intelectual, meramente clasificador o, como dicen hoy, "taxinómico", y no en el sentido de modelo moral y espiritual. Claudio Leonardi ha definido atinadamente esta tarea: "Se trata de reportar en el modelo del santo, concebido como la perfecta modalidad de la *sequela Christi*, cualquier otro signo, sea retórico, estructural o bien ideológico, y considerar estos signos como la expresión de la vida de perfección que una época consigue presentar".

Sobra aquí exponer la prehistoria judía de dichos modelos de perfección, tales como se presentan en el Antiguo Testamento. El santo es —y permanece— el que está "puesto aparte" por Dios, por una unción espiritual que lo consagra, haciendo de él un ungido (hebreo *mesias*, griego *christos)*. En este sentido, *Cristo* —como tal— es la figura de referencia absoluta, que hereda las del rey, del profeta, del sacerdote; ungido con este triple título, y siendo hombre y Dios en una persona, es *mediador* por excelencia entre el hombre y Dios: es aquel *mésitès* descripto en la *Epístola a los Hebreos*.

Partiendo de este principio ontológico y temporal, el primer modelo de santidad cristiana, establecido por la elección del mismo Cristo, es el del *encargado de misión* por él: el *apóstol*, portavoz de la Palabra y de su mensaje, y peculiarmente encarnado en las figuras de Pedro y Pablo, dechados de todos los venideros ministros de esta Palabra: cuantos la prediquen, se hacen *repetidores* de ésta —en sentido televisual.

Cumplen así la misma palabra de Cristo a Pilatos: "He venido a este mundo para *atestiguar* la verdad" *(Ioh.* 18,37: *hina marturèsô tè alèthéiai). Martyrein* es el verbo que corresponde al sustantivo *martus*, del que hemos sacado el de *mártir*. Este segundo modelo de santidad es un testigo de la fe que sigue hasta en la muerte el testimonio de Cristo "quien rindió testimonio, en una hermosa confesión, bajo Poncio Pilato" *(I Tim.* 6, 13). Esta audiencia del Testigo Ieshua de Nazaret ante

el magistrado romano Pilatos es el arquetipo del testimonio de los mártires perseguidos por su fe ante la justicia romana, con las consecuencias sangrientas de la ejecución que nosotros llamamos ahora *martirio*, por un sentido derivado del primitivo.

Entramos en un segundo período de la santidad con la aparición sucesiva del obispado monárquico y del ascetismo. Digamos acortando: en los siglos III y IV, mientras que el obispo es el sucesor del apóstol (véase a Martín de Tours llamado por Sulpicio *uir uere apostolicus*), el monje, por la mortificación de la carne y de la voluntad propia, practica el ideal de un *martyrium cotidianum* o *martyrium sine sanguine*, que hace de él un sucesor espiritual de los mártires sangrientos, en la nueva era de un cristianismo ya lícito, y en camino de volverse religión de estado muy pronto.

Estos modelos de santidad se plasman en distintos géneros literarios que aparecen y se multiplican en los cuatro primeros siglos. Después de la proposición del modelo crístico en los Evangelios, el modelo de la santidad apostólica está descripto en actos por el género literario de los *Actos de los Apóstoles*, tanto los *Actos* canónicos de San Lucas, como los muchos apócrifos que aparecen y se multiplican en los primeros siglos. Trazan la gesta de los héroes del mensaje, y ya se presiente cómo tal materia va a solicitar en seguida la imaginación dramática, épica, novelesca, tal y como se la ve trabajar en los *Actos apócrifos*, hasta ocultar el mensaje detrás de la invasión de lo maravilloso, muy lejos de la sencillez de los milagros evangélicos. Así la imaginación "toma el poder" en los escritos hagiográficos, ya desde este primer género literario.

El segundo género en aparecer es la forma originaria de la literatura martirial: tiene la escasez y sequedad de los *relatos* taquigrafiados de audiencias judiciales, de los que saca su nombre de *Acta* más o menos *proconsularia*. Los primeros que hemos conservado son los *Acta Scillitanorum*, de fines del siglo II (hacia 180); en éstos, el dramatismo nace de la desnudez del diálogo directo y conciso entre el magistrado instructor, el procónsul de Cartago, y los cristianos de Scilli, presos y acusados de practicar una *religio illicita*. Pero este núcleo originario se amplía pronto: río arriba, con el proceso y algunos detalles sobre la identidad social del mártir y su vida anterior; y sobre

todo río abajo, después del veredicto, con la descripción de su ejecución: ésa es la *pasión* que les asemeja enteramente a Cristo; y también a menudo, muy temprano, se añade algún trocito de doxología que transforma el documento en pieza litúrgica, indicándonos así una de sus más antiguas funciones: *representar*, en el sentido litúrgico de hacer presente y *actualizar* la memoria de lo acontecido. Tales son ya en griego la *Pasión de Policarpio*, en Esmirna, hacia el 167, en forma de carta, y en latín la narración —ya mucho más compleja— de la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, en Cartago, hacia el 203. Las piezas de este género se multiplican y estilizan de manera a veces novelesca entre los siglos IV y VI, por la combinación de dos factores: el éxito del culto rendido a los mártires y sus reliquias, y el empujón que da a este culto la difusión del ascetismo monástico, con su ideal del *martyrium sine sanguine*.

Pero los nuevos modelos del santo obispo y del santo asceta también determinan sendos géneros literarios nuevos. La biografía ascética tiene su arquetipo griego en la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría, a mediados del siglo IV. Pronto traducida dos veces al latín, conoce un éxito excepcional en el último cuarto de este siglo, mientras que la biografía episcopal se afirma con las vidas de San Ambrosio y de San Agustín, ambas escritas en Africa en el primer tercio del siglo V, por dos familiares de sendos obispos. Pero, antes de estas obras, ha sido escrita la vida de un monje convertido en un obispo: la *Vida de Martín*, obispo de Tours, obra maestra de un autor cultísimo y algo singular: el "Salustio cristiano" (otros quisieran decir: el Tácito), Sulpicio Severo, alumno de la "universidad" de Burdeos y abogado convertido tarde al ascetismo martiniano.

Para darse cuenta del éxito excepcional de esta *Vita Martini*, basta recordar que nuestro diácono de Mérida, dos siglos y medio después del 397 (en que sale a la calle la *Vita Martini*), utiliza cuatro veces esta *Vita*, y otras cuatro la tercera de las epístolas de Sulpicio que completan la *Vita*. Así como la caridad de Martín, partiendo su abrigo para dar la mitad a un pobre que tirita de frío en la puerta de Amiens, será uno de los temás preferidos de los artistas medievales, la *Vita Martini* será la pieza hagiográfica más imitada, empleada, versificada, traducida, de toda la Edad Media Occidental. ¿Por qué, en plan hagiológi-

co? Quizás porque es el santo que ha cumplido de manera más ejemplar el consejo de San Pablo (*1 Cor.* 7, 31): "aprovechar el mundo como si no se lo aprovechara de veras". A la vez comprometido en este mundo por una pastoral muy activa de evangelización, y retirado de él, "siendo (cuando obispo) con suma constancia el mismo monje que era antes" (*Vita* 10, 1). Es así el "modelo de santidad" *más universal* en el tiempo, el espacio, las distintas capas sociales de la sociedad cristiana, incluso para los obispos de Mérida en los siglos VI y VII.

Este esbozo de una historia antigua de la santidad y su expresión literaria invita a dos observaciones. Primero, las formas de santidad más antiguas se van *acumulando,* como se nota por ejemplo en la *Vita Martini.* El obispo de Tours es a la vez *uir uere apostolicus,* mártir de deseo y de acto, perfecto rival de Antonio en cuanto a ascetismo y vida religiosa, aun mística, en fin pastor de almas consciente de todas sus responsabilidades, así para con los emperadores como para con los campesinos todavía paganos. Pasando por las ciudades y los caminos entre Tréveris y Viena, desde las orillas del Loira hasta las del Ródano, es el obispo más "andante" de su tiempo, imitando en eso la misma tradición de los viajes apostólicos de un San Pablo. Segunda observación: paralelamente a esta santidad polifacética, los géneros hagiográficos se vuelven siempre más complejos; y hay que observar además que, en la mayor parte de ellos, se observa esta mezcla de géneros que es un rasgo típico de la estética de la antigüedad tardía.

* * *

Tal doble esbozo de la *hagiología* y de la *hagiografía* más antiguas no hubiera sido posible a principios de nuestro siglo. Todavía en 1927, a uno de los más ilustres medievalistas franceses, Ferdinand Lot, le parecía lógico escribir: "Muy pocas entre estas *Vidas* son sinceras y conmovedoras. La inmensa mayoría no es más que un almodrote aborrecible. La hagiografía es una literatura de baja categoría, como en nuestros días las novelas por entregas..."[9] Tal falta de juicio y tal desprecio soberano venían de lejos: desde el cuestionamiento de

[9] F. LOT, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age,* Paris, 1927, 185, citado por E. Patlagean y P. Riché, en su "avant-propos" a las Actas (Paris, Etudes augustiniennes, 1981) del Coloquio organizado en Nanterre y París, en 1979, sobre el tema *Hagiographie, culture et sociétés, IVe - XII siècles.*

la religión por la filosofía, desde aquella crítica de las tradiciones religiosas entre los griegos, que fue el tema de una tesis francesa, ya clásica, a principios de este siglo[10].

En los orígenes del cristianismo, la desconfianza hostil para con el santo prolonga la actitud de los enemigos de Cristo. Por sus palabras y actos, el santo extraña y molesta, hasta suscitar el odio. Así le pasó a Martín antes de su muerte. Como su modelo crístico, Martín despertó rencores y entusiasmos, tuvo sus amigos y sus enemigos. Y la obra hagiográfica de Sulpicio Severo tuvo por meta principal una apología de la santidad de Martín: fue un pleito *pro Martino et contra hostes eius*. El mismo lo dice claramente al fin de la *Vita* (27, 3): "Hemos conocido a algunos que envidiaban su *poder* (taumatúrgico: su *virtus*, lo que el Evangelio llama la *dynamis* espiritual) y su *vida* (es decir, su estilo de vida estrictamente ascético): aborrecían de él cuanto no veían en ellos mismos, y no tenían la fuerza de imitar" (*Vita* 27, 3). Hasta su propio discípulo y sucesor Briccius acusó al antiguo guardia imperial de "haberse manchado en los actos de milicia" (*Dial.* 3, 15): *militae actibus sorduisse*. Murmuración y calumnia le persiguieron en su vida y después de su muerte.

Pero más profundo y duradero fue el ataque moderno contra los santos: se desencadenó con la Reforma protestante del siglo XVI, siguió más vivo aún con la crítica radical del cristianismo por los filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII, y se redobló con el positivismo de Augusto Comte y sus discípulos en la historia racionalista de fines del siglo XIX, de la que oímos la misma voz, a través de la frase citada de Ferdinand Lot, escrita hace sólo menos de setenta años.

El calvinista Jean Leclerc, en 1710, consideraba con escepticismo los milagros de San Martín, situándose en postura de crítica racionalista frente a unas obras hagiográficas que él criticaba como si se tratara de una documentación historiográfica. Y es indudable que en esta perspectiva, como dice Jean Leclerc, esta obra "por cierto está llena de milagros extraños que no se pueden admitir sin exponerse a aceptar a la vez cuanto se encuentra en las leyendas menos dignas de

10 P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.

fe..." [11] La misma evolución de la palabra *leyenda*, pasando del sentido positivo de "lo que se ha de leer" (entendamos en la liturgia de celebración del santo) al sentido negativo de cuento de hazañas imaginarias, simboliza claramente lo que llamamos hoy "la era de la sospecha". Esta crítica radical empieza en el siglo XVI con ciertos humanistas y reformadores, prosigue con lo que se ha llamado la crisis de la conciencia europea en el siglo XVII, luego con la Ilustración, y el santo y seña de Voltaire contra la Iglesia: "aplastar a la Infame"; se remata, antes del citado juicio de Lot, con el libro de Charles-Edmond Babut sobre San Martín de Tours, en 1912, en el que se podía leer: "El fondo de la vida de Martín y de los *Diálogos* (de Sulpicio) es lo que llamamos una *impostura*... Esta obra es un tejido de cuentos *mentirosos*" [12].

Pero en los mismos siglos en que se llegaba a este extremo de incomprensión malévola, se produjeron sucesivamente un contraataque paciente, y luego un cambio radical de perspectiva en la investigación de los hechos religiosos, que debía restituir su dignidad religiosa, moral y literaria a los escritos hagiográficos. El contraataque fue un aspecto particular de la Contrarreforma católica. El intento de desenmarañar pacientemente verdad y leyenda, historia y novela, en el montón de las piezas hagiográficas acrecentado por la enorme producción medieval, fue la misión que sigue cumpliendo desde hace más de tres siglos un "comando" de Jesuitas que se llama la *Sociedad de los Bolandistas*, de Bruselas, del nombre de su fundador Jean Bolland (1596-1665) [13]. Empezaron la publicación inmensa de los *Acta Sanctorum*, edición crítica y comentada de todas las piezas hagiográficas, según el orden del año litúrgico, desde los santos festejados el primero de enero. Llegaron en el siglo XX hasta la víspera de la festividad de San Martín —muerto y celebrado el 11 de noviembre—, ¡y la empresa se paró en el tomo 67 *in folio*! Pero este trabajo prosigue en publicaciones periódicas como los *Subsidia hagiographica* y la que sigue siendo primera revista internacional de estudios hagiográficos: *Analec-*

---

11 He citado un contexto más amplio en mi *Vie de saint Martín* (*sup.* n. 1), 1, Paris, 1967, p. 173, n. 1.

12 *Ib.*, 172, n. 2.

13 Cf. H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles*, Bruxelles², 1959 y P. PEETERS, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles² 1961 (reimpr. 1968).

ta Bollandiana. Desde el terreno de la crítica histórica, que ambicionaba decir: eso es verdad o error o impostura, la misma problemática de los Bolandistas se ha desplazado, hacia el comienzo de nuestro siglo, al terreno más adecuado de la historia literaria, con los libros fundamentales del Bolandista Hipólito Delehaye [14]. El trabajo de los biblistas sobre las formas y los géneros literarios de los libros bíblicos ha acompañado este capital cambio de enfoque.

Pero es de considerar también, paralela a la corriente crítica, la formación progresiva de una nueva antropología científica, que ya no reduce al hombre a la razón crítica, sino que reconoce la realidad de los fenómenos religiosos, y los derechos de la sensibilidad y de la imaginación, tanto en la religión como en la poesía, y en las creaciones literarias de la cultura oral y popular como el cuento. Esta rehabilitación comenzó con el prerromanticismo alemán y la fórmula de Herder, ya en 1797, sobre "la verdad de la leyenda" [15]; siguió con la apertura del romanticismo alemán y del simbolismo francés a los lenguajes irracionales de las imágenes, y el reconocimiento de su valor por varios filósofos de nuestro siglo: basta con citar los nombres de Freud, Jung, Ricoeur. También los nuevos rumbos abiertos por el método fenomenológico, la etnología, la nueva antropología religiosa, dieron paso al estudio científico de unos fenómenos tan sospechosos como las experiencias místicas y los milagros.

Las consecuencias de tal inversión de perspectivas han sido radicales para los estudios hagiográficos. Las exigencias positivistas de una distinción entre hechos objetivos y mera ficción siguen en pie, pero entre estos dos extremos, el filólogo hagiográfico abre el amplio y matizado abanico de la creación literaria, con sus componentes y dosificaciones muy complejas. Entre las experiencias religiosas del santo y su narración más o menos estilizada, se interponen las pantallas de la percepción y narración de sus experiencias por el santo, la tradición oral que cuaja en torno a lo narrado y, en fin, la escritura de un autor tributario de tradiciones textuales que pueden ser, en el caso de nues-

[14] Sólo nombraremos aquí, por el título característico de este cambio de enfoque, su libro *Les passions des martyrs et les genres littéraires,* Bruxelles, 1921 (y ^{2}1966).

[15] *Herders sämtliche Werke,* 16, Berlin, 1887, 338, citado y comentado con tino por W. Berschin (*inf.* n. 16) 1 (1986), 20 ss.

tros autores antiguos, tan antiguas como bíblicas y cristianas: las de la hagiografía anterior, de sus géneros, su modelo de santidad, su tópica ideológica, su expresión formal (desde el empleo consciente hasta las alusiones subconscientes) [16].

La diversidad de las investigaciones realizadas en estas perspectivas desde hace medio siglo demuestra la riqueza y pluralidad de los puntos de vista metodológicos. Sólo quisiera apuntar tres principales. Primero, el afinamiento de un método de historia literaria que acaba de dar un fruto sazonado con el gran tríptico de Walter Berschin, sobre *Biografía y "estilo de época" en el Medioevo* (en realidad empieza con lo paleo-cristiano más antiguo), cuya publicación empezó en 1986 [17]; este primer panorama ordenado de la producción hagiográfica hasta el siglo X, intenta determinar una agrupación y delinear una evolución de los géneros hagiográficos en estos siglos. Será una guía imprescindible para los estudios venideros.

Segundo punto de vista: el condicionamiento social y político de la producción hagiográfica. No se trata sólo de una reducción de tipo marxista, que explique esta producción como la expresión de una ideología clasista —cosa que no es de descartar para el modelo del "noble santo" en la alta Edad Media—. Se trata también del uso de figuras populares, como San Martín, en provecho de una dinastía; otro ejemplo es la narración del martirio de un obispo como San Desiderio de Viena, destinada por el rey Sisebuto a servir de "libro blanco" a la propaganda de los reyes godos de Toledo contra los reyes francos de Borgoña perseguidores de Desiderio [18]. El único problema es explorar este posible condicionamiento político de la producción hagiográfica, sin *reducir* a tal utilización política un fenómeno *específicamente religioso* como es el culto de los santos.

Más ampliamente, la historia de las mentalidades religiosas aprovecha ahora la documentación hagiográfica como reflejo privilegiado

---

16 Análisis de esta compleja estilización del material narrativo en la *Vita Martinii* en nuestra ed. (cit. *sup.* n. 1), 1, Paris, 1967, 185 ss: "Pour une histoire littéraire ouverte: la triple métamorphose des faits bruts".

17 W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 2 tomos publicados (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8-9), Stuttgart, 1986 y 1988 (III, sobre hagiografía carolingia, en prensa).

18 Estudios citados *sup.* nn. 3 y 4.

del medio en que tal obra se ha realizado: en un tiempo, un lugar, un ambiente, y para un público bien particular, cuya religiosidad se proyecta en tal modelo de santidad [19]. No podemos más que aludir al interés de otros estudios sobre la relación vital entre Biblia y hagiografía, en los trabajos de Víctor Saxer en Roma [20] y de Marcos Van Uytfanghe en Gantes [21]; debemos señalar también los estudios de la documentación iconográfica sobre los santos que revelan visualmente la representación que tendrían los siglos europeos de tal santo famoso, como San Agustín. Los *corpus* han sido publicados por Pierre y Jeanne Courcelle [22], pero queda mucho por hacer en la interpretación.

* * *

Y también queda mucho por hacer en la interpretación de las *Vidas de los Padres de Mérida*. Quisiera terminar, en efecto, esbozando el programa de las investigaciones que supone tal interpretación, volviendo a hojear estas *Vitae* a la luz de tantos ensayos y métodos nuevos. La suerte que tenemos, en la ocurrencia, resulta a la vez del aporte y de los límites de la edición Garvin de las *Vitae*. Tenemos en efecto en esta edición una base de investigación: un estudio crítico y filológico que permite entender mejor el texto; un expediente erudito de lo anterior y unas noticias históricas sobre los personajes; una traducción que nos dice por lo menos cómo el editor ha entendido este latín que pudiera tildarse "de tipo *variable*", entre hablado y rebuscado, sencillo y oscuro; en fin, y quizá sobre todo, una investigación de fuentes que se ha limitado a poner en cursiva, en el texto, las palabras y frases literalmente recortadas por el autor en estas fuentes que ya hemos señalado al empezar. Pero tenemos todavía poca interpretación.

---

19 Un sugestivo conjunto de estudios llevados a cabo desde este enfoque se encuentra en las Actas del Coloquio de París, en 1979 citados *sup.* n. 8.

20 V. SAXER, *Bible et hagiographie, Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, Peter Lange, 1986.

21 M. VAN UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l' hagiographie mérovingienne (600-750)*, Brussel, 1987, y nuestra reseña en *Analecta Bollandiana*, 97 (1979), 387-396.

22 JEANNE ET PIERRE COURCELLE, *Iconographie de saint Augustin*, Paris, Les Etudes augustiniennes, 1965 (XIVe siècle); 1969 (XVe siècle); 1972 (XVIe et XVIIe siècles).

Aunque poco se sabe de la cristiandad de Mérida en el siglo VII fuera de nuestras *Vidas*, no sería carente de interés plantear primero el problema de la coyuntura hispana y emeritense, hacia este año 640 en que suele fijarse la composición de la obra. Si dejamos aparte el doble prólogo que constituyen la visión del otro mundo por el joven clérigo *Agustus* y el cuento satírico y ejemplar del monje comilón y borracho, estamos esencialmente ante un ciclo de *Vidas de obispos*: las de los cinco obispos que se sucedieron en la cátedra de Mérida, entre mediados del siglo VI y el año 640. ¿Por qué se tomó la iniciativa de escribir estas cinco noticias biográficas, entre las que se destacan tres: las de los griegos Paulus y Fidelis, y la del godo Masona, que podríamos llamar "martillo de heréticos", vencedor espiritual del propio rey Leovigildo que lo exila a Toledo y, finalmente, tiene que dejarlo volver a Mérida? Indudablemente, este corto resumen nos indica como un tema importante, y quizá una causa determinante de la redacción de las *Vidas*, las relaciones a la vez religiosas y políticas, ora cooperativas, ora antagónicas, entre obispos de Mérida y reyes de Toledo.

Mérida y Toledo: un hermoso tema en el que reflexionó muy útilmente Edward James en el coloquio de Dublin, hace ya quince años[23]. Mérida había sido capital del vicariato de Hispania durante el Bajo Imperio; había quedado como la metrópolis episcopal más importante de la península en los siglos V y VI. Pero la capitalidad de las Españas había pasado a Toledo desde la mitad del siglo VI, con la acomodación de la corte goda en la futura *Urbs regia*. La conversión de los godos había confirmado a la vez a la Iglesia y a la realeza en un reino unificado con esta capital central; el *leadership* intelectual y cultural pasó entonces a los obispos de Sevilla con Leandro e Isidoro. Es sugestivo que, en las Actas del gran concilio "constituyente" (como dice Ramos-Lissón) —el IV de Toledo en el año 633[24]— el metropolitano emeritense sólo firma el tercero, después de Isidoro de Sevilla y Esclua de Narbona: es una cuestión de edad, sin duda, pero puede

[23] E. JAMES, "Mérida and Toledo (550-585)", en Id. (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, 189-222.

[24] Según la fórmula sugestiva de D. Ramos-Lissón en J. ORLANDIS- D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, 261.

considerárselo como un hecho simbólico. En la nueva España isidoriana y toledana, Mérida vuelve a su antiguo papel romano de capital provincial y periférica: su metropolitano Esteban, posiblemente consagrado en el año 630, lo soportaría muy mal. Y es casi por entonces cuando se escriben las *Vidas*: ¿será una mera coincidencia que aparezcan sólo cuatro años después de la muerte de Isidoro? ¿No era éste un buen momento para recordar la santidad emeritense y sus modelos episcopales? Solamente planteo el problema y la hipótesis.

De todas formas, la figura de Leovigildo, rey liberal y justo en el capítulo II, y luego tirano cruel y aborrecible, digno de las *Pasiones* de Prudencio, perseguidor fracasado frente al obispo católico emeritense Masona, no deja de reflejar el curso de las relaciones entre el clero de Mérida y el gran rey arriano. La alabanza de Recaredo, primer soberano católico, la utilización callada pero precisa de la *Vita Desiderii* atribuida a Sisebuto, rey amigo de Isidoro, no dejan de sugerir que las *Vidas* también podrían ser (con alguna que otra contradicción extraña) un "libro blanco" de las relaciones de los obispos de Mérida con los soberanos de Toledo, con las imágenes contrastadas del enconado arriano Leovigildo y de su hijo Recaredo, convertido al catolicismo. Este tema merecería un estudio mucho más detallado que, según me parece, todavía está por hacerse.

Como en cualquier *Vida* o *Pasión*, se ha de atender también detenidamente a las intenciones declaradas en el prefacio. Pues abren otras tantas pistas de verificación, o de desmentido, en el texto que sigue. La primera es paradójica: el diácono, de creerle, habría tomado la pluma en defensa de los *Diálogos* de Gregorio Magno: pues los fenómenos místicos de visiones y milagros que siempre han extrañado en la obra de Gregorio habrían ocurrido igualmente en Mérida. ¿Se defiende así al Papa, o al amigo íntimo del difunto Leandro? ¿O se quiere equiparar a los padres hispanos de Mérida con los itálicos de los *Diálogos* gregorianos? El terreno es difícil, pero sería sumamente interesante de explorar.

La actualización final ("narramos lo que ha pasado en los tiempos de hoy, en la ciudad de Mérida") no recuerda sólo los *Diálogos* de Gregorio, sino que también sobrentiende la continuidad afirmada ya en el prefacio de la *Passio Perpetuae* (cuatro siglos antes) entre las

intervenciones divinas en los tiempos bíblicos y en el tiempo de hoy —es decir en el año 203, en Cartago—. Sigue la gesta de Dios entre los hombres, y la de los hombres de Dios: los santos que tienen visiones, hacen milagros, se imponen por la santidad de sus costumbres. Y el autor remata su intención en el postfacio, que no es un mero empréstito a la *Vita Desiderii*, pues insiste en la cantidad de milagros, y en el hecho de haber escrito "por amor a Santa Eulalia".

Estas observaciones abren otras sendas hacia el modelo de santidad del santo obispo en las *Vidas*. Sería interesante delinear con precisión una imagen genérica del "obispo santo" a partir de las noticias sobre los cinco obispos, y ver si los rasgos se recubren o al menos son convergentes, y qué tipo de pastoral se define. Sólo quiero apuntar la insistencia curiosa en los aspectos materiales: edilicios, de beneficencia en el *xenodochion*, de cuentas apuradas por estos obispos en su iglesia antes de morir. Eso es muy distinto a los aspectos místicos; pero lo uno no borra lo otro: también santa Teresa fue una "gestionaria" de primera categoría.

Unas investigaciones más profundas se requerirían para los aspectos místicos de la santidad. Ha de notarse (con una enorme diferencia relativa a las hazañas "maravillosas" de los Padres itálicos de Gregorio) cómo lo preternatural sólo interviene aquí en las visiones *nocturnas* de procesiones, apariciones, *sacre conversazioni*, con personajes del otro mundo. Claro está que entre las visiones de los mártires, de los Padres del desierto, de los de Italia en Gregorio, de los "incubantes" de Uzalis, en Africa, cerca de las reliquias de San Esteban, y ante el subgénero de la visión del viaje por el otro mundo, falta situar mejor lo heredado y lo nuevo en estas narraciones que nos facilita con detalles curiosos el diácono de Mérida. A los emeritenses les gustaban mucho las grandes procesiones con santos: parece que estamos entonces —de noche— ante los mosaicos de San Apollinare Nuovo, en la Ravena del siglo VI: ¿no habrá allí alguna interferencia con la iconografía?, ¿y en qué nivel: el del soñador, o tal vez el del narrador?

¡Pero que curiosos los milagros! Muchos me hacen pensar en lo que llamé en la *Vita Martini* los "milagros coincidencias". Un obispo cirujano opera a tiempo a una mujer embarazada en trance de muer-

te; una iglesia se derrumba después de la salida del obispo; un trueno espanta oportunamente al rey Leovigildo, doscientos burros cargados de víveres llegan cuando éstos iban a faltar; a Witerico le resulta imposible desenvainar la espada, justamente en el momento en que se aprestaba a asesinar al obispo Masona. Como suele decirse: ¡qué maravilla! Y el mismo autor dice finalmente: *quanta miracula*. Pero en realidad, esas maravillas nada tienen de propiamente "maravilloso", siendo todas unas coincidencias inesperadas y oportunas. Aquí también se impondría una comparación detenida con los hechos milagrosos, en aquellos *Diálogos* gregorianos que el diácono de Mérida pretende defender narrando lo acontecido en Mérida. Por ahora me parece que existe entre los dos autores un hiato completo, en lo que toca a lo sobrenatural. ¿Y dónde está el diablo aquí? ¡Por ninguna parte!

Termino con esta constatación: las *Vidas de los padres emeritenses* todavía están prácticamente sin interpretar. Cuando uno las relee después de treinta años de investigación hagiográfica —tanto personal como colectiva—, no puede menos de extrañarse constantemente y de asombrarse, ante la singularidad de una obra que, a *primera lectura*, pudo aparecer como un *remake* mediocre de muchas obras anteriores. En realidad, casi todo lo importante es distinto: el clima ideológico y político, el concepto de la santidad episcopal, la naturaleza de los milagros y el contenido de las visiones.

Iguales constataciones podrían hacerse en algunas de las seiscientas treinta y nueve obras hagiográficas reseñadas y analizadas desde un enfoque muy particular en la tesis de Pascal Boulhol —y eso tan sólo en los seis primeros siglos—. Dice un refrán: "No hay más que bajarse para recoger". Termino mi conclusión: la hagiografía ya no es un coto reservado a jesuitas especializados; es un terreno maduro para ser labrado, por filólogos, por historiadores de la literatura, de las mentalidades religiosas, de la santidad. Sabemos ahora qué buscar en este terreno, y cómo buscarlo: aquí sólo he intentado sugerirlo. Quedan así muchos caminos hagiográficos por hollar, para cuantos añoran, con el poeta, acercarse a las "fuentes nuevas", repitiendo con Lucrecio: *iuuat integros accedere fontes*.

RÉSUMÉ

Dédaignées comme une "sous-littérature" depuis le XVIIIº siècle, les oeuvres des genres hagiographiques bénéficient aujourd'hui d'un regain d'attention justifié, de la part des philologues, des historiens, des théologien. Les *Vies des Péres de Mérida méritent* d'être ainsi réétudées avec de nouvelles méthodes. Siz siècles de christianisme s'y reflètent dans une conception particulière de la sainteté épiscopale (qu'explore l'hagiologie). Mais l'intérêt de l'oeuvre n'est pas moindre pour l'historien de la société, de ses formes politiques et ecclésiastiques, de l'esthétique littéraire à l'époque wisigothique. Dans cette création souvent originale, un nouvel horizon s'ouvre ainsi aux recherches philologiques, guidées à présent par les travaux des 50 dernières années sur l'hagiographie latine antérieure - du IVº au VIIº siècle.

Stylos, I (1992)

LINEE PER UNA RICOSTRUZIONE DEGLI ULTIMI ANNI DI TIBERIO

MARTA SORDI *

1) *Dal punto di vista storiografico,* un confronto puntuale fra il racconto che degli ultimi anni di Tiberio danno Tacito, Suetonio e Dione, permette, non solo di confermare ciò che ormai è sostenuto da più parti, cioè l'esistenza di una fonte comune fra i tre autori, probabilmente Servilio Noniano, console del 35 d.C. [1], ma rivela anche che questa fonte comune è spesso l'unica fonte consultata da Tacito e da Dione (Suetonio la integra talora con ricordi "di famiglia" o con citazioni da altri autori, come Tiberio stesso nei suoi commentari e Seneca, per la morte di Tiberio); e che da essa derivano, almeno in qualche caso, anche le citazioni anonime da altri autori come il *tradidere quidam* di Tac., *Ann.* VI, 23, 4, che corrisponde all'ὥς τινες φασιν di Dione 58, 13, 1 per la presunta liberazione di Druso nel 31, o all' *ut aiunt* di Suet., *Tib.* 62, 3, che corrisponde all'ὥς φασι di Dione 58, 23, 4 per la falsa profezia con cui Trasillo ingannò Tiberio sull'anno della sua morte. Alla fonte comune risalgono anche, e questo è più grave, certe considerazioni che nostri autori presentano come proprie: come quella sul *rumor* sulla colpa di Tiberio nella morte del figlio Druso, *nondum* spento, con cui Tacito giustifica una ricerca su fonti plurime, che si rivela simulata (*Ann.* IV, 10, 1ss.) e che ritorna in Dio. 57, 22, 3; o il

* Istituto di Storia Antica - Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano).

1 Per Servilio Noniano, fonte comune di Tacito e di Dione. v. R. SYME, "The historian Servilius Nonianus", in *Hermes* 92 (1964), p. 408sgg.; M. SORDI, "La morte di Agrippa Postumo", in *Studi Riposati*, Milano, 1979, n. 15. Sulla presenza di una fonte comune a Tacito, Dione, Suetonio, v. D. FLAACH, *Tacitus und die Tradition der antiken Geschichtsschreibung*, Göttingen 1973, p. 58; M. A. GIUA, "Storiografia e regimi politici in Tacito", in *Athenaeum* 63, (1985), p. 10; D. TIMPE, "'Geschichtsschreibung und Prinzipats opposition", in *Entretiens Fond. Hardt*, Genève, 1986, XXXIII, p. 85 sgg.

reor sulle speranze deluse di Agrippina (*Ann*, VI, 25, 1), che corrisponde alle speranze attribuite da Dio. 58, 22, 4 agli ἄνθρωποι. Visto che Dione non dipende certamente da Tacito nè da Suetonio, come rivelano i particolari che spesso egli aggiunge al racconto dell'uno e dell'altro, la molteplicità dei contatti che abbiamo rilevato rivela che le differenze riscontrate dipendono per lo più dal diverso modo con cui le diverse fonti riassumono un' unica fonte comune. Con il diverso modo di riassumere possiamo spiegare anche una delle differenze apparentemente più interessanti fra Tacito e Dione, la diversa datazione dell'episodio del falso Druso[2]. Sorge il dubbio che perfino la solenne dichiarazione con cui Tacito spiega la sua insistenza sui processi *a plerisque scriptoribus omissa* (*Ann.* VI, 7, 6 sotto il 32) provenga dalla fonte comune: subito dopo, infatti, viene ricordato il processo dell' *eques Romanus* M. Terenzio, che anche Dione ricorda, associando però ad esso il caso di Cesiano, non ricordato da Tacito (58, 19).

In una situazione di questo genere, in cui anche la citazione di "documenti" appare presa di peso dalla fonte comune (è il caso dell' inizio della lettera con cui Tiberio confessava la sua angoscia per il dilagare dei processi di lesa maestà dopo la caduta di Seiano, identico e interpretato allo stesso modo in Tac., *Ann.* VI, 61, 1 e in Suetonio, *Tib.* 67, 1; ed é il caso della *uerbosa et grandis epistula* di Iuven., *Sat.*, X, 71, che ritorna nella *pudenda miserandaque oratione* di Suet., *Tib.* 65, 1 e nella μακρὰ ἐπιστολή con cui, secondo Dione 58, 10, 1, Tiberio accusò in senato Seiano nel 31), il confronto delle fonti a noi giunte serve soprattutto a ricostruire la fonte comune per noi perduta, a riconoscerne la tendenza e la linea di deformazione, non a confermare la storicità dei fatti affermati e delle interpretazioni suggerite.

La tendenza che il nostro confronto rivela è una fortissima ostilità a Tiberio, un'ostilità che fa suoi i *rumores* che circolavano già durante la vita dell'imperatore, anche quelli più francamente incredibili, come il racconto novellistico del pericolo corso da Trasillo a Rodi, e che non rinuncia a riferire nemmeno quelli ai quali la fonte stessa non crede per la loro palese falsità come l'accusa secondo cui Tiberio sarebbe stato colpevole della morte del figlio Druso. La fonte dá sistematica-

[2] v. M. SORDI, "Il falso Druso e la tradizione storiografica dell'ultimo Tiberio", in corso di pubblicazione su *Acta Cl. Debrec.*

mente un'interpretazione negativa delle intenzioni di Tiberio, presentando come frutto di negligenza e di arbitrio decisioni dettate da un'attenta valutazione delle situazioni e delle persone, come quella di non inviare in Siria Elio Lamia, mantenendogli solo di nome il governo di quella regione, affidata al più esperto Pomponio Flacco (*Ann.* VI, 27, 3; Dio., 58, 19, 5; Suet., *Tib.* 41) o come frutto di spudorato sadismo la lettura pubblica delle accuse a lui rivolte dal nipote Druso o dal Fulcinio Trione (*Ann. VI*, 24, lsgg. e Dio., 58, 25, 3-4) che Tiberio volle per "rendere conto" al senato della sua condotta.

L'estrema tendenziosità di questa fonte è rivelata dalla sua scelta di fondo, che è quella di dare più peso ai processi romani che alle vicende dell'impero e di presentare i processi romani sempre come il frutto della crudeltà di Tiberio, anche quando è costretta ad ammettere che Tiberio inviava tutti i resoconti degli interrogatori al senato e lasciava al senato la decisione delle condanne. Si è parlato di storia alternativa, di storia di opposizione[3]: se l'autore è Servilio Noniano, bisogna dire però che questa storia di opposizione è stata scritta quando il potere, a fianco di Claudio, era detenuto da Agrippina Minore, depositaria dell'antico odio e delle calunnie della madre contro Tiberio. Alla fine della vita di Tiberio, Dione, 58, 26, 5 dice che Tiberio aveva avuto moltissime virtù e moltissimi vizi e che aveva praticato le une e gli altri come se le une e gli altri fossero l'unico aspetto della sua personalità: dalla ricostruzione che, in base alla fonte comune, Tacito, Dione e Suetonio danno del carattere di Tiberio, risulta che le virtù si espressero in atti palesi, tali da colpire e da essere ricordate dalla gente comune, come l'oscuro veterano della iscrizione di Chieti[4] o da provinciali, come Filone[5], i vizi furono tutti nascosti e tanto più vergognosi quanto più nascosti. Il sospetto che essi fossero il fruto dell' odio dei calunniatori è in questa situazione legittimo.

Che conto dobbiano fare di questa fonte, certamente informata, ma fortemente tendenziosa nella ricostruzione dei fatti? Quando essa

---

3 D. TIMPE, "Tacito e la realtà storica", in *Epigrafia e Territorio*, II Bari, 1987, p. 231.

4 EHRENBERG-JONES, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford², 1955, nr. 225.

5 Phil., *Leg. ad Gaium* 26, 168 e passim.

resta per noi unica, dobbiamo tener conto della linea di deformazione per correggerla e non fidarsi delle sue interpretazioni; non dobbiamo accettare le tematiche che pretende di imporci (la storia come storia di processi); dobbiamo dare molta importanza alle fonti alternative, quando ci sono: in particolare, per la congiura di Seiano, è decisiva la notizia di Flavio Giuseppe confermata con particolari diversi de Dione[6], sulla denunzia di Antonia. Il fatto che Dione ricordi la denunzia di Antonia nel contesto della storia di Vespasiano e non di quella di Tiberio, accresce l'importanza della notizia: essa era taciuta dalla fonte comune (Servilio Noniano), ma era ben nota, oltre che a Giuseppe, in altri ambienti romani[7].

2) *Del punto di vista storico* i principali avvenimenti che possiamo tentare di ricostruire sono i seguenti:

a) *La congiura di Seiano*. La fonte comune (a noi trasmessa da Giovenale, Tacito, Suetonio, Dione) affermava che Seiano era certamente colpevole, ma si compiaceva nell'affermare che le accuse furono vaghe e che non ci fu processo, e insisteva sull'astuzia e l'inganno di Tiberio che, quando già sapeva tutto, dette a Seiano il consolato. Molti studiosi si sono per tanto domandati se Seiano non sia stato la vittima dell'ambizione di Macrone[8] o dell'abbandono del grupo senatorio che lo appoggiava e del prevalere in senato del gruppo che lo osteggiava[9]. La valorizzazione della notizia di Flavio Giuseppe sulla denunzia di Antonia rivela che la scoperta da parte di Tiberio avvenne quando Seiano aveva già avuto l'*imperium proconsulare* (*A.I.* XVIII, 181 διὰ τὸ τῶν στρατευμάτων εἶναι ἡγεμονίαν αὐτῷ), cioè dopo che il suo consolato era iniziato da alcuni mesi. Di qui l'improvvisa decisione di Tiberio di abdicare dal consolato per costringere il collega a fare altrettanto; il conferimento di onori sia a Seiano che a Caligola, così da non insospettire il prefetto e da saggiare la popolarità del nipote, e da

---

6 FL. JOSEPH., *A.P.*, XVIII, 181; Dio., 65, 14, 1.

7 Contro D. HENNIG, *L. Aelius Seianus*, München 1975, p. 148 sgg., che dà peso invece al silenzio di Dione nel racconto delle vicende del 31.

8 D. HENNIG, *op. cit.*, p. 152sgg.

9 H. W. BIRD, "L. Aelius Seianus and his political Significance", in *Latomus*, 28 (1969), ps. 61sgg.; M. PANI, "Seiano e gli amici di Germanico" in *Quaderni di Storia*, Bari 1977, p. 135sgg.

poterla opporre a quella che il prefetto si era acquistato negli ultimi tempi con una politica demagogica (il comizio sull'Aventino e il culto della Fortuna di Servio Tullio) [10], i contatti con Macrone e con Lacone. Il tradimento di Seiano costrinse Tiberio a rilanciare Caligola, che la decisione di permettere a Seiano le nozze con Livilla e di conferirgli contemporaneamente il consolato e l'*imperium proconsolare*, aveva forse allontanato dalla successione. Il piano di Tiberio era quello di fare di Seiano, nuovo Agrippa, il garante della successione "guidata" del giovanissimo Tiberio Gemello, suo nipote naturale. Il complotto di Seiano, che credeva di poter contare sulla *plebs urbana*, sui soldati e su una parte del senato, mirava ad eliminare Tiberio (il parricidio di cui parlano Valerio Massimo e le fonti ufficiali) e, probabilmente, Caligola e le sorelle (come Tiberio stesso affermava nei suoi Commentari).

b) *La fine di Agrippina e dei suoi figli.* La fonte comune collocava nel 31, all'indomani della caduta di Seiano, il *rumor* romano sull'intenzione di Tiberio di liberare il nipote Druso e di porlo a capo del popolo contro Seiano e la comparsa in Oriente del falso Druso (che Dione riferisce confusamente sotto il 34). Il collegamento fra i due fatti li rivela espedienti macchinati negli stessi ambienti, quelli dei fautori di Agrippina, ancora viva nel 31 e capace di operare attraverso i propri liberti, che nella vicenda del falso Druso ebbero una parte importante. Il raggio di azione e il metodo della duplice manovra restano quelli prediletti da Agrippina sin dal 14 d.C.: da una parte la plebe romana, a cui Druso veniva presentato come il possibile capo, dall'altra gli eserciti che erano stati di Germanico e di cui si sperava l'appoggio (le truppe di Siria, in particolare, che poi Tiberio premiò per la loro fedeltà con donativi speciali, Suet., *Tib* 48, 2). La scelta di Silano (forse Marco, non Decimo) che era stato l'amante di Giulia Minore, come presunto padre dell'usurpatore, era significativa: doveva presentare il falso Druso come il discendente legittimo della stirpe Guilia di fronte all'usurpatore Tiberio. Questo spiega perchè, nonostante la morte di Seiano, Agripina e Druso siano stati trattenuti in carcere sino alla morte sopraggiunta nel 33 [11].

---

10 Sulle *improbae comitiae... in Auentino* di C. VI10213=1LS 6044 e sul rapporto di Seiano con la Fortuna v. R. SYME, "Seian on the Aventine", in *Hermes*, 84, (1956), p. 17sgg.

11 Su questo problema v. M. SORDI, "Il falso Druso", cit.

c) *Il problema della successione.* Il tradimento di Seiano fu la catastrofe dei piani successori di Tiberio: con le nozze fra il "fidato" Seiano e Livilla la successione del fanciullo Tiberio Gemello sarebbe avvenuta sotto la guida di un uomo maturo ed esperto. Dopo il complotto di Seiano Tiberio fu costretto a rilanciare Caligola, del cui carattere egli diffidava, e lo affiancò imparzialmente a Tiberio Gemello nel testamento del 35. I rapporti che si erano instaurati fra Macrone e Caligola (al di là dei pettegolezzi della corte sulla moglie di Macrone, doveva preoccupare Tiberio l'adulazione del prefetto nei confronti del giovane principe, il sole sorgente preferito al sole tramontante) accrebero l'incertezza di Tiberio sull'opportunità per l'impero di una successione a rischio. Tale incertezza appare bene espressa nel gesto attribuito a Tiberio morente da Seneca (Suet., *Tib.* 73, 2).

d) *La crisi monetaria del 33 e la politica economica di Tiberio.* I moderni hanno discusso se sia stata la legge di Cesare o il senatoconsulto ispirato da Tiberio a provocare nel 33 la scomparsa del circolante e il venir meno del credito [12]. Con ogni probabilità fu il senatoconsulto del 33 lo strumento giuridico con cui si tentò di "rinnovare" la legge cesariana, assumendo da essa il principio che il debito doveva essere pagato in terre e che i creditori dovevano investire due terzi del loro capitale in terre [13]: la novità del senatoconsulto tiberiano erano due: innanzi tutto le terre dovevano essere in Italia e poi nessun preciso *terminus ante quem* veniva fissato per una giusta valutazione delle terre da vendere. Il resultato fu il crollo dei prezzi delle terre che i debitori erano costretti a vendere; Tiberio risolse la crisi con un prestito gratuito e garantito dalle terre. In questo modo però i debiti furono pagati in denaro e andò almeno parzialmente disattesa una delle finalità che Tiberio si era ripromesso dal senatoconsulto. Proseguendo nella politica di Augusto per il rilancio della agricoltura in Italia egli voleva infatti assicurare la messa a cultura di terre che la mancanza di mezzi da parte dei proprietari indebitati rischiava di lasciare incolte. Il senatoconsulto che imponeva ai detentori di capitali di investirli in

---

12 Sulla crisi del 33, v. TAC., *Ann.* VI, 16-17; Dio., 58, 21, 4-5; Suet., *Tib.* 48; sul problema cfr. E. GABBA, "Progetti di riforma", in *Studi Fanfani* I, Milano 1962, p. 62; E. LO CASCIO, "State and Coinage", in *JRS*, 71 (1981), p. 85sgg.

13 Su tutto il problema mi riservo di ritornare più ampiamente altrove.

terre in Italia voleva forse assere una risposta all'annoso problema del vettovagliamento della capitale che si era manifestato anche nel 32 (*Ann.* VI, 13, 2).

e) *Il problema partico e la sistemazione del Medio Oriente.* In contrasto con l'accusa presente nella fonte comune di avere lasciato invadere l'Armenia e di essersi lasciato disprezzare dai Parti, Tiberio sembra aver affrontato con grande prudenza ed efficienza la vicenda, approffitando dell'opposizione interna esistente frai i Parti; creando, mediante l'intervento degli Iberi, difficoltà ad Artabano, prima in Armenia e poi nella stessa Partia; intervenendo infine, ma senza varcare la frontiera storica, con truppe romane sull'Eufrate [14]. L'azione di Tiberio, che appare preparata a Roma con la nomina eccezionale [15] a console ordinario per il 34 di un *homo nouus*, Vitellio, adatto al compito delicato e difficile di reggere la Siria (dove era morto proprio nel 33 l'abile Pomponio Flacco), rivela la vigilanza di Tiberio, l'esistenza di una rete di rapporti personali fra Tiberio e i principi orientali anche al di là dei confini romani (tale l'intervento diplomatico presso Mitridate e Tarasmane, iberi del Caucaso) e la predisposizione di informatori e di fautori all'interno dello stesso impero partico. La felice conclusione, forse nei primi mesi di Caligola, ma certamente in base alle disposizioni date da Tiberio, della controversia parta, con il riconoscimento pacifico da parte di Artabano III della superiorità romana, appare il capolavoro della diplomazia di Tiberio e si rivela sulla linea di tutta la sua politica estera. Vitellio intervenne anche in Giudea: nel corso di questo intervento e in funzione della pacificazione di una provincia difficile, va visto anche l'appoggio dato da Vitellio, su istruzioni di Tiberio, alla nascente chiesa cristiana [16].

---

14 Sulla spedizione partica di Vitellio nel 35/37, v. TAC., *Ann.* VI, 31-38 e 41-44; Dio., 58, 26, 1-4 e 59, 27, 2-3; FL. JOSEPH., A. J., XVIII, 96-100. Sul problema v. A. GARZETTI, "La data dell'incontro sull'Eufrate di Artabano III con L. Vitellio", in *Studi in onore di Calderini-Paribene*, I, Milano 1956, p. 211sgg.,

15 G. F. TIBILETTI, *Principe e Magistrati repubblicani*, Roma 1953, p. 265 sgg., ritiene segno eccezionale degli ultimi anni di Tiberio la nomina di *homines noui* come consoli ordinari; di essi il primo è proprio L. Vitellio nel 34, la cui nomina, però, a mio avviso, si spiega con la necessità di preparare un uomo abile e con autorità, da inviare en Oriente.

16 M. SORDI, *I Cristiani nell'impero Romano*, Milano 1990, p. 24sgg.

3) *L'ultimo Tiberio.* Nella valutazione finale che le nostre fonti danno di Tiberio, Tacito insiste sul progressivo deterioramento del suo carattere che rivela negli scelera e nei dedecora degli ultimi anni i germi di perversioni insite nell'uomo sin dalla sua giovinezza (o dall' infanzia, come pretende Suetonio riferendo, con un fraitendimiento, il giudizio del suo maestro Teodoro di Gadara) [17]; Dione insiste sulla mescolanza di virtù e di vizi, praticati le une e gli altri como se fossero l'unico aspetto della sua personalità. In realtà gli ultimi anni della vita di Tiberio rivelano la stessa vigile attenzione agli interessi dello stato, la stessa dedizione al lavoro, non interroto neppure nella ultima malattia, la stessa sollecitudine nel soccorso di coloro che erano stati colpiti da catastrofi naturali [18], la stessa prudenza diplomatica, tesa ad evitare le guerre ed a risolvere pacificamente le controversie, salvaguardando la sicurezza dei confini e il prestigio dell'impero, lo stesso rifiuto di una facile e immediata popolarità, che avevano caratterizzato i suoi primi anni di governo. Tacito ammette (VI, 46, 3) che *illi non perinde curae gratia presentium quam in posteros ambitio* e ammette che Tiberio conservò questo atteggiamento sino alla fine della sua vita. Nella preghiera che Tacito attribuisce a Tiberio nel 25, per rifiutare il culto imperiale, in vita e in morte, l'imperatore, dopo aver chiesto alla divinità *ad finem usque uitae* un animo tranquillo e *intelligentem humani diuinique iuris,* esprime il voto che i provinciali e i cittadini ricordino dopo la sua morte *cum laude et bonis recordationibus facta et famam nominis mei* (*Ann.* IV, 38, 3). E questo è il ricordo che di Tiberio resta in Filone di Alessandria, como nel modesto veterano di Chieti.

Lo spaventoso ritratto che la fonte comune a Tacito, a Suetonio, a Dione ha costruito di Tiberio, nella improbabile rappresentazione di un precursore del Dottor Jekill, è solo il frutto di quelle elaborate calunnie che Tiberio ben conosceva ed aveva cercato di confutare già durante la sua vita.

---

17 Per la deformazione di Suet., *Tib.* 57 v. J. HEURGON, "Une calomnie sur Tibère enfant", in *Hommage à J. Granarolo,* in *Ann. Fac. Lettres Nice* 50 (1985), p. 26sgg.

18 Sugli interventi di Tiberio in occasione di catastrofi naturali e di incendi (alcuni dei quali riguardano proprio i suoi i suoi ultimi anni) v. ora G. CLEMENTONI, "Tiberio e il problema della protezione civile", in *CISA* 15 (1989), p. 167 sgg.

RÉSUMÉ

Pour les dernières années de Tibère nous ne pouvons pas reconnaître seulmente l'existence d'une source commune très tendencieuse suivie par Tacite, Suetone, et Dion, mais aussi la dependence de ces auteurs de cette source unique, dont il copient ueque fois à la lettre les jugments et les citations. En considerant cette situation historiographique on cherche de indiquer très brevement les possibilités de reconstruir du point de vue historique la répression du complot de Seian, la fin de Agrippine et de ses fils, la politique financière pour l'an 33, la solution de la question parthique (35/ après J. Ch.).

VII JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS

(24-26 de junio de 1993)

El Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa" organiza en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina "Sta. Ma. de los Buenos Aires", las VII JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS, que se llevarán a cabo los días 24, 25 y 26 de junio de 1993.

El tema elegido para dicha ocasión es:

EL GENERO EPISTOLAR EN LA CULTURA GRECOLATINA

Para requerir informes, dirigirse a:

Prof. Alfredo J. Schroeder

Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa"

Bartolomé Mitre 1869

1039 Capital Federal

República Argentina

Tel. 40-3077 - 46-3072/2921/2943

Stylos, I (1992)

IOANNES SCOTUS VEL CHRYSOSTOMUS

Acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo

GUSTAVO A. PIEMONTE *

Es sabido que no siempre las obras de los escritores antiguos y medievales han circulado con una identificación explícita e inequívoca de sus verdaderos autores. Por supuesto, situaciones de este tipo se dan también después del Renacimiento; pero las condiciones propias de la transmisión manuscrita de las obras literarias, única posible hasta el siglo XV, hacían que en la Edad Media fuese más frecuente la falta de información fidedigna acerca del origen de los textos que se leían. Esto podía manifestarse, ya en la ausencia de toda indicación de autor, ya en atribuciones incorrectas, fruto de confusiones, o en ocasiones efecto de un fraude deliberado que obedecía al deseo de realzar la autoridad de un escrito cobijándolo bajo una paternidad ilustre. Tales falsas atribuciones pueden aparecer en títulos, glosas o colofones de los códices mismos donde se conservan las obras respectivas, o en menciones de otros escritores, y más de una vez han contribuido

* Investigador contratado del CONICET.

Ediciones de las obras de Eriúgena citadas en abreviaturas: —*Periph.* = *Periphyseon (De diuisione naturae)*, I-III según la ed. I.P. Sheldon- Williams, Dublin, 1968, 1972, 1981 (Script. Lat. Hiberniae, VII, IX, XI) resp.; IV-V según la ed. Floss, *PL* 122. —*Hom.* = *Homélie sur le Prologue de Jean*, ed. E. Jeauneau, Paris, 1969 (Sources chrét. 151). —*Comm. Jn* = *Commentaire sur l'évangile de Jean*, ed. E. Jeauneau, Paris, 1972 (Sources chrét. 180). —*Expos.* = *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout, 1975 (Corpus Christ., Contin. Mediaev., XXXI). —*Carm* = *Carmina*, ed. L. Traube, Berlín, 1896 (*MGH, Poet. lat. aevi Carol.*, III). —*De praed.* = *De diuina praedestinatione liber*, ed. G. Madec, Turnhout 1978 (Corpus Christ., Contin Mediaev., L.).

1 Cfr. B. BISCHOFF, "Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter", *Sacris Erudiri*, 6 (1954), 189-281, en especial pp. 198-199. Ver también las precisiones sobre el alcance de los llamados "síntomas irlandeses" en M. HERREN, "Hiberno-Latin Philology: the State of the Question", *Insular Latin Studies*, ed. M. Herren, Toronto, 1981, 1-22: p. 10.

a la mayor difusión de ciertos textos, que se creían surgidos de la pluma de Padres como Agustín, Jerónimo o Gregorio Magno, y por ende dignos de estudio y veneración. Así ocurrió, por ejemplo, con una parte considerable de la literatura exegética latina compuesta en los siglos VII y VIII, comentarios que hoy, gracias a las investigaciones de Bernhard Bischoff y otros que han adoptado sus métodos, se suelen reconocer como productos de la cultura irlandesa precarolingia, o al menos como relacionados con ella [1].

También las obras de aquel célebre maestro irlandés del siglo IX emigrado —como tantos de sus compatriotas de la época— al continente europeo, Juan Escoto (Eriúgena), fueron objeto de incertidumbres y errores de atribución. Sin detenerme en el anonimato que se observa, por ejemplo, en muchos manuscritos del *Periphyseon* —incluidos casi todos los más antiguos—, quiero destacar aquí que otra pieza indiscutiblemente eriugeniana, la homilía *Vox spiritualis*, se difundió ampliamente, hasta pleno siglo XIX, bajo una atribución a Orígenes manifiestamente inadecuada [2]. Pero esta homilía se lee además en algunos códices bajo el nombre de San Juan Crisóstomo; y conviene notar que esta segunda atribución, tan inexacta como la primera, se repite, aparentemente, en otras obras y textos de Juan Escoto, o vinculados de algún modo con él. Tales apariciones del nombre "Juan Crisóstomo" en relación con obras eriugenianas ocurren en distintas épocas, y no puede afirmarse con certeza que estén ligadas entre sí. Se ha intentado explicarlas de diferentes maneras, sin advertir siempre claramente que hay al menos dos hipótesis generales posibles. Según la primera, (a), el Juan Crisóstomo de que se trata no es sino el Padre griego († 407), brillante orador sagrado en Antioquía y después arzobispo de Constantinopla, cuyo nombre ha suplantado al de Juan Escoto en ciertos códices, de igual forma a como el nombre de Orígenes lo ha hecho en otros manuscritos: un autor célebre ocupa el lugar de otro menos renombrado, por ignorancia, error o engaño de los copistas. En la segunda hipótesis, (b), "Crisóstomo" es simplemente un epíteto que, por razones que hay que establecer, fue asociado en algún momento al nombre de

[2] La pertenencia de la *Vox spiritualis* a Orígenes fue rechazada ya por Erasmo en 1527, pero el verdadero autor, intuido desde el siglo XVII, no fue reconocido universalmente hasta F. Ravaisson (1841): Cfr. *Hom.*, pp. 55-56, 151 siguientes.

pila del mismo Juan Escoto, sin que por ello se le quisiera identificar con *el otro* Juan Crisóstomo anterior. Se suele citar a este respecto, con razón, uno o dos párrafos de un escritor del siglo XII, Honorio Augustodunense, aunque, como veremos oportunamente, cabe barruntar que éste se hace allí eco de una tradición más antigua. Nótese, por otro lado, que la distinción entre los *dos* "Crisóstomos", que en Honorio es suficientemente clara (como debía serlo, con mayor causa, en quienes antes que él aplicaron por primera vez tal sobrenombre a Eriúgena), puede borrarse en otros casos: se cae entonces en la confusión que supone la hipótesis (a), pero dicha hipótesis no es la única explicación concebible de lo que *originalmente* significaba la atribución a "Juan Crisóstomo" de textos eriugenianos.

La cuestión así planteada no carece de interés histórico-literario, y su indagación sugerirá tal vez pistas que conduzcan a nuevos hallazgos relativos a las obras del pensador irlandés. Como los autores que se han ocupado recientemente del tema sólo le dedican apuntes ocasionales, me ha parecido oportuno comenzar con una enumeración sistemática de todos los casos que de alguna manera parecen relacionados con el mismo; esta visión de conjunto sigue aproximadamente un orden cronológico inverso, pues parte de datos correspondientes a fines del siglo XII, pasa a otros de principios del mismo siglo, y culmina, primero indirecta y luego directamente, en el mismo siglo IX en que vivió nuestro autor. En una segunda sección del artículo se ofrecen algunas conjeturas sobre el origen y significado primitivo de la atribución estudiada.

I

1. En los últimos años del siglo XII y los primeros del XIII las doctrinas eriugenianas, aunque habían suscitado ya en más de una ocasión críticas y resistencias de los teólogos por sus paradojas y sus distanciamientos de la tradición dominante en Occidente, circulaban aún libremente, y atraían muchas adhesiones, más o menos profundas. Entre quienes se sentían visiblemente interesados en ciertos aspectos del pensamiento del irlandés y en su singular lenguaje abundante en helenismos, se contaban varios miembros de la orden cisterciense, como

Alano de Lille († 1203) y, algo más tarde, Garnier de Rochefort. Ambos citan cinco definiciones, la primera de *ordo angelicus*, la segunda de un término incluido en la primera, *theophania*, y las tres últimas de una división de las teofanías en tres especies, *epiphania*, *hyperphania* e *hypophania;* todas las definiciones son atribuidas expresamente a 'Iohannes Scotus' [3]. De hecho, no figuran en el cuerpo de ninguna obra conocida de Eriúgena, pero ciertos elementos de ellas (por ejemplo, la etimología de *theophania*) pueden provenir de él, y no es de excluir que las definiciones mismas hayan sido sacadas tal vez de un ejemplar glosado de su Comentario a Dionisio. En cualquier caso, en la época dicha se las creía obra de Juan Escoto, como lo atestigua también explícitamente un maestro secular contemporáneo, Simón de Tournai († 1201). Sin embargo, en uno de los manuscritos de la *Suma* de Simón la definición de "epifanía" es atribuida a "Juan Crisóstomo", en tanto que los otros ejemplares leen allí "Juan Escoto" [4]. Cabría pensar en un error del escriba, pero sucede que, a su vez, Raúl Ardens, en su *Speculum uniuersale* (hacia 1193/1199), nombra por tres veces a *Iohannes Crisostomus* (variante: *Crisothonius*) como autor de las definiciones que nos ocupan. La comparación de Raúl con los pasajes paralelos de Simón de Tournai (y de Garnier de Rochefort) no deja lugar a ninguna duda: sus citas provienen de una misma fuente, conocida directa o indirectamente, sólo que donde Simón dice *Iohannem Scotum super ierarchiam*, Raúl pone: *Iohannes Crisostomus super ierarchiam* [5]. La relación del comentario genuino que titulamos hoy *Espositiones in Ierarchiam coelestem* (en los manuscritos: *super* Ierarchiam/-s') [6] con la fuente a la cual remiten Simón y Raúl no ha sido determinada; pero de cualquier manera, desde el punto de vista del presente estudio, vale subrayar que, aun cuando sea a propósito de textos cuya autenticidad eriugeniana es dudosa, sus testimonios paralelos y contemporáneos sugie-

[3] Los detalles y referencias pueden verse en: M.-D. CHENU, "Erigène à Cîteaux. Experience intérieure et spiritualité objective", *La philosophie et ses problèmes*, Lyon, 1960, 99-107; N. M. HÄRING, "John Scottus in Twelfth-Century Angelology", *The Mind of Eriugena*, ed. J. O'Meara-L. Bieler, Dublin, 1973, 158-169; I. P. SHELDON-WILLIAMS, "Eriugena and Cîteaux", *Studia Monastica*, 19 (1977), 75-92; E. JEAUNEAU, "Le renouveau érigénien du XIIe siècle", *Eriugena redivivus*, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg, 1987, 26-46: pp. 40-42.

[4] Cfr. H.-F. DONDAINE, "Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai", *Rech. Théol. Anc. Méd.*, XVII (1950), 303-311; HÄRING, *op. cit.*, p. 162.

[5] DONDAINE, art. cit., p. 308, n. 17; HÄRING, *loc. cit.* (con n. 49, p. 167).

[6] Cfr. *Expos.*, p. 1, aparato crítico.

ren que, antes que a dos autores diferentes, uno y otro se refieren al mismo *Iohannes*, individualizando con dos apellidos distintos [7].

2. La atribución formal del *Periphyseon* a *Iohannes Scot(t)us*, rara antes del siglo XII, se hace en éste más frecuente, tanto en códices de la obra misma como en referencias de catálogos de bibliotecas y de cronistas [8]. También la *Clauis Physicae*, de Honorio Augustodunense, que no es más que una especie de compendio del *Periphyseon*, testimonio —indirectamente— de la identidad del autor de éste, ya que el título de uno de sus principales manuscritos presenta a la *Clauis* como un diálogo del abad Teodoro, griego, *cum Iohanne uiro eruditissimo romane ecclesie archidiacono, genere scotho* [9]. No encontramos empero en dicho título mención alguna de la obra original de Eriúgena, ni de la relación con ella de la *Clauis;* en cambio, en la otra rama de la tradición manuscrita de esta última, la situación se invierte: se habla del *Periphyseon*, pero no de Juan Escoto, y en lugar de él hallamos aparentemente a otro personaje como autor. Así, en el más antiguo testigo de esta segunda rama se lee, antes del prólogo: *Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii;* y al pie de un esquema en una página interior: *Hic liber ex quinque libris perifision a quodam Crisotonio editis est excerptus* [10]. Con algunas variantes (*Chrisotomii, magistri Crisotomii, Crisotonii*), la indicación se repite sustancialmente en otros manuscritos de esta rama [11]. Si bien no parece remontar hasta el original de Honorio —que P. Lucentini se

---

7 Era ya la opinión de Dondaine: "Cette désignation (= la de Raúl) vise certainement le même ouvrage et le même auteur que Simon: on sait que le *De luminaribus Ecclesiae* d'Honoré d'Autun recense déjà auteur du *Perifision* sous le double surnom de *Iohannes Scotus uel Chrysostomus* (...)" (*loc. cit. supra:* n. 5).

8 Cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, Bruxelles, 1969 (= Louvain-Paris, 1933), pp. 183-184. (El manuscrito *Brit. Libr. Addit. 11035* se considera hoy escrito en el límite de los siglos XI/XII, no X/XI: Cfr. Jeauneau, *op. cit. supra* [n. 3], p. 28).

9 Ms. *Paris, Bibl. nat. lat. 6734* (2º tercio del siglo XII), f. 3r. Cfr. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis Physicae*, a cura di Paolo Lucentini, Roma, 1974 (Studi e Testi, 21), p. XI y lámina I (La portada de la *Clavis* ha sido reproducida también por M.-TH. D'ALVERNY, "Le Cosmos symbolique du XIIe siècle", *Arch. Hist. Doctr. Litt. Moyen Age*, t. XX (1953), 31-81, frente a la p. 46 y por Sheldon-Williams al comienzo del *Periph.*, I.).

10 Ms. *Wien, Nationalbibl. Ser. n. 3605* (2º tercio del siglo XII), ff. 1r y 12v, respectivamente. Cfr. la ed. Lucentini cit., p. XVI y lám. VI.

11 Cfr. la ed. Lucentini, pp. XVII, XXV (con lám. XII), XXVI.

inclina a situar hacia 1125/1130 [12]–, esta información se presenta cronológicamente muy cercana a él; por lo demás, en el catálogo de escritores eclesiásticos del mismo Honorio *(De luminaribus Ecclesiae)* la curiosa noticia, a menudo citada, sobre el autor del *Periphyseon* incluye también el nombre "Crisóstomo": *Joannes Scotus uel Chrysostomus, in Scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stylo librum* Περὶ φύσεων, *id est De Natura omnium rerum* [13]. Algunos han interpretado incluso recientemente, que el Augustodunense atribuye allí el *Periphyseon* "a San Juan Crisóstomo" o confunde con éste a Juan Escoto [14]. Sin embargo, ya Cappuyns observaba que a una identificación lisa y llana de los dos escritores por parte de Honorio se opone el hecho de que poco antes de las líneas citadas hay en el *De luminaribus Ecclesiae* otra noticia separada sobre el obispo de Constantinopla [15].

A esta dualidad de noticias en el catálogo de Honorio le corresponde en la *Clauis* la distinción entre el "Crisotonius", que figura antes del prólogo en los manuscritos de la segunda rama como autor del *Periphyseon*, y el *Iohannes Crisostomus* que todos los manuscritos, sin variantes registradas, incluyen en la lista de autoridades suministrada más adelante, al comienzo de la obra propiamente tal, y que es ciertamente el Padre griego de ese nombre [16]. A todas luces, en este segundo caso no se trata del autor de los cinco libros del *Perifision*, de los cuales toda la *Clauis* es un resumen, sino de uno más entre los autores griegos que, junto con los hebreos y latinos enumerados en el mismo párrafo, constituyen la garantía doctrinal de la otra. Se habrá advertido además que el apellido está correctamente transcrito, en tanto que el autor del *Periphyseon* aparece siempre con las deformaciones vistas

---

12 Ver su libro *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, 2ª ed., Firenze, 1980, p. 70.

13 *De lumin. Eccl.*, III, 12; *PL* 172, 222 C.

14 Cfr., por ejemplo, E. JEAUNEAU, en *Eriugena redivivus (supra* n. 3), pp. 37-38; S. Gersh, en el mismo volumen, p. 163.

15 CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, p. 184, n. 6. Cfr. HONORIO, *De lumin. Eccl.*, III, 6 *(PL* 172, 221 C-D): *Ioannes Constantinopolitanae sedis episcopus, cognomento Chrysostomus, scripsit multa et praeclara opuscula (...) Ponto in exsilium retrusus moritur (Isidor. c. 6).*

16 Cfr. *Clavis Physicae*, (3), líneas 7 ss (ed. Lucentini, p. 4): *de greca summi theologi Dionisius Areopagita, Gregorius Nazanzenus et Gregorius Niseus eiusque frater Basilius, Iohannes Crisostomus nec non Maximus monachus praecipuus philosophus et episcopus auctoritatem prebeant...*

(*Crisotonius*, etc.), e incluso con el agregado de un vago *cuiusdam*, todo lo cual apunta a un intento de diferenciación entre el personaje así nombrado y el más conocido "Crisóstomo", que fue obispo de Constantinopla. Del *Periphyseon*, en relación con este último, no se habla para nada, ni en la *Clauis Physicae* (3) ni en el *De luminaribus Ecclesiae* (III, 6). Todo indica, pues, que Honorio no se refería (al menos directamente) al Padre griego cuando denominaba, en otro párrafo, "Crisóstomo" a Juan Escoto, sino que atribuía al escritor irlandés, por iniciativa propia o en dependencia de fuentes anteriores a él, un epíteto que había sido dado anteriormente a otros autores célebres por su elocuencia [17], de los cuales el obispo de Constantinopla era el más famoso (aunque no el único). Cabe preguntarse si el Augustodunense conocía exactamente el significado del término griego en cuestión, es decir, "Boca de Oro"; de no ser así [18], no pudo ser él, obviamente, quien tuvo la idea de adjuntarlo, a modo de alabanza, al nombre de Juan Escoto. Mas, aunque Honorio haya empleado el epíteto con pleno conocimiento de su grafía y de su sentido, ello no implica que no se hubiera hecho ya lo mismo antes que él: no podemos asegurar, por ejemplo, que algún manuscrito no conservado del *Periphyseon* no ponía explícitamente a *Iohannes Chrysostomus (Crisostomus)* como autor [19].

En apoyo de esta última posibilidad cabría aducir que tal atribución del *Periphyseon* era conocida igualmente en la escuela de Laon, según se desprende de un pasaje de las *Sententie divine pagine*, basadas en la enseñanza de Anselmo de Laon († 1117): *Liber tamen qui intitulatur perifiseon, quasi de omnibus creaturis uel de physica om-*

---

17 Cfr. M.-O. GARRIGUES, "Quelques recherches sur l'oeuvre d'Honorius Augustodunensis", *Rev. Hist. Eccl.*, 70 (1975), 388-425: p. 403: "cette épithète de Chrysostome pour Erigène..."; P. LUCENTINI, *op. cit. (supra*, n. 12), p. 70, n. 197: "*Crisostomus* (...) epiteto impiegato da Onorio per indicare Giovanni Scoto"; asimismo I. P. SHELDON-WILLIAMS, *Periph.* I, p. 2, n. 3.

18 Si por ejemplo la deformación del epíteto en *Crisotomius* se remontara a Honorio, su conocimiento del significado parecería dudoso. (La lección *Chrysostomus* en *PL* 172, 222 C puede ser una corrección del editor; nótese la bastardilla, que no se encuentra en 221 C). No obstante, en el *Elucidarium*, de Honorio, las referencias marginales a *Iohannes Crisostomus* (así escrito) remiten a Eriúgena según V.I.J. Flint, en *Rev. Bénéd.*, LXXXV (1975), 190-198; pero Lucentini, *Platonismo medievale*, p. 61, n. 173, cuestiona esta última identificación.

19 Cfr. M.-TH. D'ALVERNY art. cit., p. 37, n. 5: "Nous ne savons pas si cette épithète provient d'une rubrique d'un manuscrit du *De Diuisione Naturae*, ou exprime simplement l'admiration d'Honorius pour ce nouveau Jean Bouche-d'Or".

nium, quem crisostomus dicitur fecisse...[20]. Las relaciones de este texto como los de Honorio Augustodunense citados hace un momento no parecen claramente definidas: algunos historiadores, como Cappuyns[21], sostienen —sin hacer mayores fuerzos por demostrarlo— que Honorio tiene prioridad en la designación de Juan Escoto como "Crisóstomo"; pero ni la cronología de las obras de Honorio ni la de los escritos emanados de la Escuela de Laon[22] han sido establecidas con certeza suficiente como para afirmar que la cuestión de sus vinculaciones mutuas pueda, aún hoy, quedar cerrada. Cabe señalar que cuando el editor de la *Clauis Physicae,* a fin de precisar la época de composición de esa obra, discute el tema que nos interesa, llega a una conclusión opuesta a la del sabio belga: en este punto, la *Clauis* depende de las *Sentencias* de Laon, o si no ambas obras dependen de una fuente común[23].

Dos cosas parecen delinearse con bastante nitidez en lo dicho hasta ahora: en primer lugar, Honorio *no* atribuye el *Periphyseon* a San Juan Crisóstomo, sino que atribuye a Juan Escoto, autor del *Periphyseon,* el sobrenombre "Crisóstomo"; en segundo lugar, no está probado que el Augustodunense haya sido el primero en hacer eco. Ahora bien, si la Escuela de Laon no tomó en realidad la información citada de las obras de Honorio, ¿de dónde la sacó?[24] Quizá no sea improcedente recordar que la ciudad de Laon y el grupo de irlandeses que en ella residía en el siglo IX tuvieron un lugar importante en la vida de Eriúgena, y que allí se conservó desde aquella época el único manuscrito del comentario eriugeniano sobre el evangelio de Juan[25]. ¿Acaso el

---

20 *Op. cit.,* ed. F. BLIEMETZRIEDER, *Beitr. Gesch. Phil. Mittelalt.,* XVIII, 2-3 (1919), p. 22.

21 Cfr. *Jean Scot Erigène, loc. cit.* Asimismo GARRIGUES, *loc. cit. (supra,* n. 17).

22 Sobre la Escuela de Laon, puede verse, por ejemplo, V. I. J. FLINT, "The 'School of Laon': A Reconsideration", *Rech. Théol. Anc. Méd.,* XLIII (1976), 89-110; M. L. COLISH, "Another Look at the School of Laon", *Arch. Hist. Doctr. Litt. Moyen Age,* t. LIII (1986) 7-22.

23 Cfr. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale,* pp. 70-71, n. 197.

24 Las variantes de las *Sentencias,* de Laon, en el pasaje citado *(crisogonus, cistonius, ihos cr:* cfr. el aparato y la nota de la ed. Bliemetzrieder) sugieren que el nombre no era familiar para los copistas: la atribución al "Crisóstomo" parece pues ser una información reproducida en alguna fuente (cfr. también el *dicitur)* posiblemente antigua.

25 Cfr. E. JEAUNEAU, "Les écoles de Laon et d'Auxerre au IXe siècle", *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo,* Spoleto, 1972, 495-560 y su edi-

sobrenombre que nos ocupa se habría transmitido también en Laon desde el siglo IX, sea a través de algún códice del *Periphyseon* (después perdido)[26], sea por otros medios? Hemos de ver aún indicios de que quienes comenzaron a hablar de "Crisóstomo" en relación con Juan Escoto no deben ser buscados en el siglo XII, ni a fines del XI, sino probablemente en los tiempos en que nuestro pensador aún vivía.

3. La atribución de la homilía *Vox spiritualis aquilae* a Juan Crisóstomo es atestiguada por ejemplo en el siglo XIII por el inglés Roberto Grosseteste, quien creía ciertamente estar ante una obra del gran Padre griego[27]. E. Jeauneau ha señalado que cinco manuscritos que forman parte de la familia que él denomina "anglo-normanda", y de los cuales varios estaban en Inglaterra en tiempos de Grosseteste, atribuyen la homilía a *Ioannes episcopus*, expresión que los lectores medievales tomaban generalmente como referida a S. Juan Crisóstomo. Pero otros dos códices son aún más precisos: el más antiguo, de fines del siglo XII o principios del XIII, *Zaragoza, Seo 17-34* (actualmente *Yale Univ. Libr., T.E. Marston 137*) titula: *om(i)lia beati iohannis crisostomi;* el segundo, *Munich, Clm 10546*, del siglo XIV, reza: *homelia beati johannis os auri siue grisostomi*[28]. Estos dos códices pertenecen a la familia "catalana" de manuscritos, la cual constituye con la anglo-normanda la segunda de las dos clases distinguidas por Jeauneau en su edición crítica de 1969[29]. Mas si en aquel entonces el erudito francés prefería en conjunto la clase I, como más próxima al texto original,

---

ción del *Comm. Jn.*, en especial, pp. 55 ss. Igualmente los trabajos de J. Contreni, entre ellos: "The Irish 'Colony' at Laon During the Time of John Scottus", *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, 1977, 59-67; *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters*, München, 1978.

26 Sobre el conocimiento del *Periphyseon*, por Martín de Laon, en el siglo IX, cfr. J. MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981, pp. 109-111.

27 Cfr. *Hom.*, pp. 53, 138-139; E. JEAUNEAU, "*Vox spiritualis Aquilae*. Quelques épis oublis". *From Augustine to Eriugena*, ed. F. X. Martin-J. A. Richmond, Washington, 1991, 107-116; p. 113; J. MCEVOY, "Ioannes Scottus, Eriugena and Robert Grosseteste: An ambiguous influence", *Eriugena redivivus (supra*, n. 3), 192-223: pp. 206 ss.

28 Cfr. *Hom.*, pp. 94-45, 112-113.

29 Ver la clasificación de los manuscritos en *Hom.*, pp. 115-120. (Después de la publicación de su edición, Jeauneau ha descubierto otros dieciséis manuscritos que incluyen la homilía o parte de ella: cfr. "Le renouveau érigenien..." [*supra*, n. 3], pp. 33 ss).

posteriormente su opinión parece haber evolucionado[30] y recientemente ha puesto énfasis, en particular, en el interés, dentro de la clase II, de la familia catalana, que "representa probablemente la rama más antigua de la tradición"[31]. Desde el punto de vista de la atribución de la *Vox spiritualis* merece destacarse que los escasos manuscritos, cinco en total, que indican el nombre del verdadero autor en forma inequívoca *(Iohannes Scotus/Scotigena)* forman todos parte de la clase II, dos de ellos en la familia catalana. Agreguemos que otro integrante de esta última es, según investigaciones recientes de R. Etaix, una copia directa de un manuscrito carolingio fechado en el año 874. Conviene tener presente que hasta ahora, a pesar de los últimos descubrimientos del propio Jeauneau y de otros, sigue existiendo una especie de vacío entre el tiempo de composición de la homilía por Eriúgena y los primeros manuscritos conocidos, que son de los siglos XII y XIII; el hallazgo de Etaix nos permite en cierto modo trazar un puente por encima de ese vacío y llegar muy cerca del original eriugeniano perdido. Pues bien, ese manuscrito que transcribe la *Vox spiritualis*, de un modelo que había sido escrito cuando el autor aún vivía —o apenas algo más tarde, si suponemos que Eriúgena murió hacia el 870— es precisamente el manuscrito de Zaragoza arriba mencionado, que atribuye la homilía a "Juan Crisóstomo"...[32] Aunque no se puede asegurar, naturalmente, que cada detalle de la copia que poseemos reproduzca fielmente el modelo carolingio —el cual no conocemos sino a través de aquélla—, tampoco hay pruebas de que la atribución citada sea una invención arbitraria del copista español; y si figuraba en su modelo, hay que explicar por qué un escrito indiscutiblemente auténtico de Eriúgena se difundía *ya en el siglo IX* bajo el nombre del Crisóstomo. ¿Los propios coetáneos del autor habían caído ya en un error, o eran víctimas de una supercheria? ¿No tendremos más bien aquí un nuevo ejemplo

30 Así, por ejemplo, la lección *tranat*, en *Hom.*, IV 3, que es característica de la clase II *(Hom.* p. 116) le parece a Jeauneau en sus *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris, 1978, p. 73, n. 185, decididamente preferible a *penetrat*, de la clase I, que había adoptado en su edición.

31 Cfr. "Le renouveau érigénien.. ", p. 36.

32 Ver R. ETAIX, "Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancient manuscrit de Saragosse", *Rev. Etud August.*, XXVI (1980), 62-87: pp. 67 y 68; E. JEAUNEAU, "Le renouveau érigénien...", pp. 35-36 *(ibid.*, n. 52, Jeauneau recuerda que el manuscrito de Zaragoza es uno de los que atribuyen la homilía al Crisóstomo, pero sin hacer ninguna observación nueva al respecto).

de la aplicación a Juan Escoto mismo del epíteto "Crisóstomo", un ejemplo que mostraría que dicho sobrenombre elogioso le fue discernido por sus contemporáneos? No deja de llamar la atención que la misma clase II de manuscritos que es la única que conserva, como se dijo, el nombre de Juan Escoto, sea también la que transmite el de Juan Crisóstomo: ambas tradiciones son tal vez igualmente antiguas, y si para los copistas y lectores del siglo XII y posteriores este segundo nombre debía naturalmente evocar al Padre griego, en el o los códices del siglo IX de donde hipotéticamente provenía quizás tenía, en cambio, un valor análogo al que atestigua Honorio Augustodunense, es decir, el de una suerte de designación alternativa del mismo Juan Escoto:

Vox spiritualis, mss. clase II [33]	*Honorio Augustodunense*
Iohannes Scotigena/ Iohannes Crisostomus (familia catalana)	*Joannes Scotus uel Chrysostomus*
Iohannes Scotus/Iohannes episcopus (familia anglo-normanda)	

4. En el más importante de los códices que nos han transmitido la versión eriugeniana de los *Ambigua*, de Máximo Confesor, a saber *Paris, Bibl. Mazarino 561*, del tercer cuarto del siglo IX, el último cuadernillo contiene materiales diversos que han sido descritos y analizados por E. Jeauneau [34], quien ha publicado también la primera edición de ciertas glosas que se leen en el reverso del folio 220, con el cual actualmente concluye dicho cuaderno [35]. Como en esas glosas, escritas

[33] En algunos manuscritos de esta clase II la homilía es anónima. En cuanto a la atribución a Orígenes, mayoritaria en la clase I, no se presenta aquí más que en dos mss. de la familia anglo-normanda.

[34] Véase en su artículo "Quisquiliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae", *Rech. Théol. Anc. Méd.*, XLV (1978), 79-129, en especial pp. 88 y ss. (Este artículo ha sido reproducido en E. JEAUNEAU, *Etudes érigéniennes*, Paris, 1987, pp.. 437-487, con algunas correcciones y adiciones en pp. 728-729). También la Introducción de su edición de la versión eriugeniana de los *Ambigua*, *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 18, *Turnhout-Leuven*, 1988, pp. XIV y ss.

[35] Cfr. "Quisquiliae...", pp. 103-104 (edición) y 105-28 (comentario). Vale precisar que la grafía XPYCOCTOMOC, utilizada en el presente apartado,

en el mismo siglo IX en un manuscrito que proviene del círculo de allegados a Juan Escoto, aparece una referencia —o dos— al Crisóstomo, y las explicaciones que de ellas se han dado no resultan enteramente convincentes, creo conveniente detenerme unos instantes en el tema.

La glosa a la cual el editor ha asignado el número I, que versa sobre *Filip.* 3, 7-8, se presenta, en efecto, bajo la indicación *IOHANNES* XPYCOCTOMOC. Como es natural, Jeauneau ha ido a buscar en la homilía de San Juan Crisóstomo que comenta dicho pasaje paulino la fuente utilizada por el glosador, y de hecho ha encontrado, en una de las exégesis allí propuestas, ideas afines a las de parte de la glosa I. El propio editor subraya, empero, que el glosador *no* ha transcripto literalmente las líneas del Padre griego, sino que sólo ha tomado el sentido de las mismas; por otra parte, para hacerlo debe haber accedido directamente al texto original, ya que al parecer ninguna versión latina de la obra respectiva del Crisóstomo circulaba en Occidente durante la Alta Edad Media[36]. Todo eso no es en sí imposible, pero obviamente la presencia de la atribución a Juan Crisóstomo se justificaría más fácilmente si el texto que la sigue fuera un extracto de una versión preexistente del comentario del obispo de Constantinopla, o bien una nueva traducción literal de un pasaje no vertido al latín hasta entonces. Acá debemos suponer, en cambio, que se menciona su nombre sólo porque algunas ideas de la glosa I se inspiran libremente en una de sus homilías. Y la cuestión de las atribuciones que figuran en el manuscrito se hace verdaderamente confusa cuando observamos que la glosa II, que está tomada, como lo prueba Jeauneau, del *Comentario al Apocalipsis*, de Ambrosio Autperto (siglo VIII), aparece a su vez bajo la indicación *IOHANNES IDEM*. El editor se siente inclinado a pensar que este *Iohannes* podría ser el mismo Juan Escoto, quien tal vez se habría apropiado el pasaje de Ambrosio Autperto en algún comentario suyo perdido. Pero, por otro lado, como ha puntualizado J. Marenbon, el adjetivo *idem* indica claramente una identidad con el "Juan Crisóstomo" de la glosa I: ¿acaso el texto de Ambrosio Autperto

imita la escritura en unciales griegas que se encuentra en los manuscritos de la época considerada (siglo IX). Lo mismo se aplica a algunas palabras griegas reproducidas en letras mayúsculas más abajo.

36 Cfr. "Quisquiliae...", p. 109 (también la ed. de *Ambigua*, citada, p. XIX).

—se preguntaba Marenbon— estaba erróneamente atribuido al Crisóstomo en la colección usada por el glosador?[37]

Para clarificar la cuestión, quizá convendría comenzar por distinguir entre el autor (o autores) *de las glosas mismas*, o sea el glosador que las redactó —basándose para ello en obras de los Padres, etc.—, y el autor (o autores) *de las fuentes* de donde fueron extraídas las frases, o los conceptos, que se emplearon para redactar las glosas. No me parece seguro que las atribuciones citadas del manuscrito remitan a las fuentes utilizadas: acabamos de ver que en el caso de la glosa II tal suposición conduce a dificultades, que sólo se pueden salvar con conjeturas; pero tampoco es demasiado satisfactoria en el caso de la glosa I, la cual no sólo no es una cita textual de San Juan Crisóstomo, sino que comienza con una frase que no puede de ninguna manera provenir de dicha fuente griega, presuntamente indicada en ella: *Ubi nos* (= *los latinos*) *stercora* legimus, in greco CKYBAΛA legitur, *quod latine dicitur "palea frumenti", ac per hoc, non recte stercora dicuntur*. Es evidente que este texto ha sido escrito por un autor latino, para lectores latinos, que usan la Vulgata, cuya traducción *stercora*, en *Filip.* 3, 8, es corregida apelando al original griego de la Escritura. Tal remontarse del latín al griego caracteriza no a S. Juan Crisóstomo, sino a Juan Escoto, quien más de una vez hace lo mismo al comentar textos bíblicos. En este recurso al texto original por encima de las versiones Eriúgena se asemeja a uno de sus autores predilectos, Mario Victorino. Y, precisamente, no deja de ser interesante la manera en que comenta este último las palabras de S. Pablo sobre las cuales versa la glosa I: *...his omnibus proiectis, detrimenta omnium rerum sustinui et illa omnia ut stercora existimaui uel existimo. Melius enim sic* legimus *quem "existimor"*. Nam et Graecus ita posuit ἡγοῦμαι *non ut ipse ab alii existimetur, sed ut existimet illa omnia ut stercora atque illa abiciat ut iusta sententia Christum lucrifaciat*[38]. La glosa I recuerda indiscutiblemente este pasaje de Victorino, tanto en su planteo metodológico (exégesis

[37] Cfr. "Quisquiliae...", pp. 116-117; J. MARENBON, *op. cit. (supra*, n. 26), p. 113. (Marenbon habla un poco sumariamente de "quotation" del Crisóstomo a propósito de la glosa I: en realidad no se trata de una cita, por lo menos en su sentido literal, y Jeauneau nunca dice que lo sea).

[38] Ed. F. Gori, Viena, 1986 (CSEL, 83, 2): *In Phil.* 3,8, líneas 12-17 (p. 206). Otro recurso de Victorino al original *ibid.*, lín. 1 ss (p. 205): *Graecus autem habet...*

fundada en la corrección del texto latino recibido mediante cotejo con el griego), como en las fórmulas subrayadas, y puede considerarse como una especie de complemento del comentario victoriniano[39]. La vinculación con Mario Victorino es, por otra parte, aún más clara, a mi modo de ver, en la interesante glosa III, la cual en el manuscrito no trae atribución ni referencia escrituraria, pero que, como el editor lo ha mostrado, tiene sin duda el mismo origen eriugeniano que las glosas precedentes, y versa sobre otro pasaje bíblico, *Efes.* 3, 18. Ahora bien, en su comentario a este último versículo, no solamente Victorino denomina, como la glosa III *altitudo* a la dimensión que la Vulgata llama *sublimitas* sino que da de las cuatro dimensiones una interpretación metafísica que lo diferencia de otros exégetas —por ejemplo, Agustín— y que seguramente ha influido en la glosa III[40]. La misma interpretación de las dimensiones enumeradas por S. Pablo como dimensiones *de Dios* se encuentra en otras obras de Mario Victorino, el *Aduersus Arium*[41] y los *Himnos*[42]. La glosa III, cuya impronta eriugeniana ha sido justamente señalada[43], tiene también, por consiguiente, una relación directa, hasta ahora no advertida, con las obras del Africano. La glosa II sobre *Apoc.* I, 13, por su parte, podría destinarse a ampliar el pasaje pertinente del *Comentario al Apocalipsis*, de Victorino de Pet-

---

39 Se observará que al reemplazar *existimor* (de la versión latina antigua utilizada por Victorino) por *existimo* (Vulg. *arbitror*), la traducción del complemento de ese verbo por *stercora* (que Victorino mantiene) resulta más chocante. Un glosador podría pensar entonces en corregir a su vez, con el mismo procedimiento, este segundo término.

40 Cfr. ed. cit. *In Ephes.* 3,18, lín. 40 ss (pp. 54-55): *Ergo haec ueluti mensura corporeae intellegentiae et homini interiori insinuanda et perspicienda sunt ut circa deum haec animaduertantur. Cum enim deus per omnia et in omnibus sit et sit omnia et ex quo sunt omnia et per quem sunt omnia et super omnia, illic est scientiae labor: animaduertere et scire quae sit longitudo, quae latitudo, quae altitudo, quae profunditas. Quae omnia quemadmodum sint uel intellegi possint secundum partitionem istam et intellegi in deum, altior aliusque tractatus est.* (La glosa III parece una adecuada prolongación y explicitación de este pasaje de Victorino). Ver también *In Ephes.*, 4,5, lín. 19-23 (p. 58).

41 Cfr. en particular *Adu. Ar.*, I, 21, 45-48; HENRY-HADOT: *Et idcirco, declarans beatus Paulus dei substantiam, omnia quanta dicit: 'ut dei cognoscatis altitudinem, longitudinem, latitudinem, profundum'*; IV, 17, 26-28. Ver, además, I, 2, 12-14; III, 10, 6-8.

42 Cfr. *Him.* I, 68 ss, en particular: *Cuius altitudo pater est, ipse uero totus/ Progressu suo longitudo et latitudo patris est./ Hinc Christus apparens saeculis ad profundum docendum idque arcanum.*

43 Cfr. en especial E. JEAUNEAU, *Quisquiliae...*, pp. 127-128; J. MARENBON, *loc. cit.*

tau, que expresa ideas análogas más sucintamente[44]; la forma original de dicho comentario se ha conservado en los mismos manuscritos que transmiten los comentarios paulinos *(In Gal., In Phil., In Ephes.)* de Mario Victorino. Todas estas correspondencias refuerzan la impresión de que la glosa I pudo tener como contexto primitivo —antes de ser transcrita en *Mazarine 561*— el comentario de M. Victorino a *Filip.* 3, 8, con el cual empalman las dos primeras líneas de la glosa.

En cuanto al núcleo de la glosa I, con su comparación del trigo y la paja, el redactor no tenía necesidad de consultar en su lengua original un autor griego para hallar las ideas allí expuestas: en un texto latino de fines del siglo VIII aparece algo muy semejante:

Beato de Liébana - Eterio de Oma *Aduersus Elipandum*, I, 98[45]	*Mazarine 561*, f. 220v Glosa I
Si cognoueris legem, cognoscis et euangelium, quis euangelium sic est de lege *sicut granum tritici de palea.*	*Non enim in dispectum legis haec ab Apostolo dicta sunt, sed ad comparationem legis et gratiae.* *Nam qui frumentum laudat paleas non uituperet, sed frumentum paleis praeponit, et eo amplius, laus frumenti palearum et laus est.*
Et nullum granum potest ad maturitatem uenire, nisi intra paleam latitaberit. *Granum in palea est euangelium in lege. Est occultum euangelium in lege et occultus spiritus in littera. Est et occulta diuinitas in carne.*	*Paleis enim et nutritur frumentum et seruatur usque ad usus hominum perueniat.* *sicut sub legalium figurarum tegmine lege gratia obseruabatur usquedum praedefinitum manifestationis eius tempus ueniret.*

Sin duda no es casualidad que el *Aduersus Elipandum*, de Beato y Eterio, parece haber sido bien conocido por Eriúgena: huellas de su

44 Ver la ed. Haussleiter, Viena-Leipzig 1916 (CSEL, 49), I, 4 (p. 22, 1-3). (La relación del pasaje de Ambrosio Autperto reproducido por la glosa II con Victorino de Pettau es señalada genéricamente en *Quisquiliae*..., p. 112, n. 92.

45 Ed. B. Löfstedt, Turnhout, 1984 (Corpus Christ., Cont. Med., 59), p. 75, 287 ss.

probable influencia son discernibles no sólo en las páginas eriugenianas que se relacionan con el tema central de dicha obra —la polémica con el adopcionismo español[46]—, sino también en otros pasajes[47].

Así pues, la glosa I puede tener como marco de referencia y fuentes principales dos libros que seguramente no faltaban en la biblioteca de Juan Escoto: los comentarios escriturísticos de Mario Victorino y el tratado de Beato y Eterio. Ambas obras son latinas[48], y hacen innecesaria la suposición (que tiene sus dificultades) de un acceso directo a textos griegos, como la Homilía XI sobre la epístola a los Filipenses de San Juan Crisóstomo. Pero entonces, ¿cuál es el sentido de la mención *IOHANNES XPYCOCTOMOC*, al comienzo de la glosa I? Tengamos presente que la glosa II, que no tiene vinculación alguna visible con el obispo de Constantinopla, es atribuida a *IOHANNES IDEM*; por más de una razón, cabe sospechar, con E. Jeauneau, que este segundo Juan no es sino el propio Juan Escoto. Ahora bien, el manuscrito señala explícitamente que el Juan de la glosa II es *el mismo* de la glosa I (entiéndase, en ambos casos, el redactor de la glosa, no de la fuente). Parece entonces lógico preguntarse si las glosas del f. 220v de de *Mazarine 561*, no serán un primer testimonio, contemporáneo con Juan Escoto, de la designación *de éste* como "Juan Crisóstomo".

---

46 Sobre esta cuestión cfr. mis "Acotaciones sobre algunos poemas de Eriúgena", *Patristica et Mediaevalia*, XI, pp. 63-66. Un pasaje eriugeniano como *Periph.*. IV, 745 A, puede ser comparado no sólo con el texto de Paulino de Auileva allí indicado sino también con Beato-Eterio, *Adu. Elip.*, I, 122 (ed. cit., p. 95); I, 125 (p. 97); etc. Cotéjese también *Periph.* V, 1018 A-D con Beato-Eterio, *op. cit.*, I, 21 (p. 15).

47 Compárese, por ejemplo, *Adu. Elip.*, II, 64-66 (p., 146-148), con sus precisiones de que no se ve a Dios ni por los ojos corporales ni *mentis obtutu*, sino que lo ve aquel en quien Dios habita y es por ende *non iam homo, sed Deus*, y sobre la *contemplationis pinna*, con Eriúgena, *Hom.*, cap. I, IV, V, etc. Asimismo, las consideraciones de *Adu. Elip.*, II, 71-74 (p. 150) sobre las tres personas de la Trinidad que son *unus Deus et unum lumen* pueden haber sido una de las fuentes de Eriúgena, *Expos.*, I, 61 ss.

48 Hay que añadir sin duda a estas dos obras otra igualmente latina, las *Instituciones*, de Prisciano (o tal vez un glosario emparentado con ellas), para la traducción *palea frumenti* (cfr. *Quisquiliae*..., pp. 107-108).

Apunto aquí de paso que la segunda parte de la definición de *Scoliae*, que precede a las tres glosas, tiene también una fuente latina, a la cual no he visto identificada hasta ahora, Isidoro, *Etymol.*, VI, 8, 1: *Opusculorum genera esse tria. Primum genus* excerpta *sunt, quae Graece* scholia *nuncupantur, in quibus* ea quae *uidentur* obscura *uel* difficilia summatim ac breuiter *praestringuntur (var.*: perstringuntur). (Como suele suceder, Isidoro no es aquí original, pero su texto bien puede ser la fuente inmediata de *Mazarine 561*).

II

El estilo rico y elegante de Eriúgena como escritor ha impresionado desde la Edad Media, no menos que la inteligencia del filósofo y la originalidad de sus pensamientos. En el siglo XII, el cronista Guillermo de Malmesbury lo llamó *uir perspicacis ingenii et multae facundiae*, y autores posteriores reiteraron el encomio con alguna que otra variante en la expresión[49]. Pero ya los coetáneos del maestro irlandés hacen referencia al entusiasmo que despertaban sus habilidades verbales; por ejemplo, su adversario Floro de Lyon dice, en tono de acerba queja, que aquél *omnes... auditores et admiratores suos inani uerbositate et uentosa loquiacitate perniciosissime occupat*[50]. Prudencio de Troyes, que había conocido personalmente a Juan Escoto en la corte, mencionaba ya, en sus críticas, la *garrulitas* y *loquacitas nimia* del Irlandés, y se inquietaba de la *Celtica eloquentia tot tantisque fluuiorum exundationibus debriata*[51].

Entre los "oyentes y admiradores" de la elocuencia de este *Scottus* se contaban sin duda compatriotas suyos radicados como él en el Continente[52]. Ahora bien, según los estudios de B. Bischoff, en algunos textos irlandeses de comienzos de la Edad Media se advierte que el sobrenombre *os aureum* es atribuido libremente a autores que no suelen ser apodados así corrientemente: por ejemplo, en una lista de autoridades patrísticas de un manuscrito de principios del siglo IX con materiales irlandeses figura *Gregorius Romanus Os aureum*[53], y la aplica-

---

[49] Se pueden ver los textos en M. BRENNAN, "Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena", *Studi Medievali*, 3ª ser., XXVII, 1 (1986), 413-460: Testimonium 23, pp. 438-439; Test. 24, p. 446; Test. 25, p. 447; Test. 27, p. 447; Test. 29, p. 448.

[50] *PL* 119, 101 B. 103 A.

[51] *PL* 115, 1011 C, 1012 B-C, 1194 A. P. RICHÉ, "Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIIIe et IXe siècles", *Die Iren und Europa im früheren Mittelater*, ed. H. Löwe, Stuttgart, 1982, 735-745, nota que los irlandeses tenían en Francia fama de habladores presuntuosos y no conformistas desde la época merovingia.

[52] Sobre los irlandeses residentes en el Continente europeo y Eriúgena, cfr. J. CONTRENI, "*The 'Irish Colony' at Laon...*" (*supra*, n. 25). Idem, "The Irish Contribution to the European Classroom", *Proc. Seventh Intern. Congress of Celtic Studies*, Oxford, 1986, 79-90; P. O'NEILL, "The Old Irish Words in Eriugena's Biblical Glosses", *Jean Scot écrivain*, ed. G. Allard, Montréal-Paris, 1986, 287-297.

[53] Cfr. B. BISCHOFF, art. cit. (*supra*, n. 1), p. 201, n. 4, sobre el ms. *Angers 275 (266)*.

ción de este epíteto al papa Gregorio Magno por parte de los irlandeses es ya atestiguada formalmente por un documento del siglo VII [54]. Otra obra, difundida en círculos irlandeses, muestra una atribución a *Iohannes os aureum episcopus urbis Romae* [55]. Tales antecedentes hacen que no sea tal vez muy descaminado conjeturar que algunos discípulos irlandeses de nuestro Juan, encantados por su elocuencia, pueden haberlo bautizado también a él "Boca de Oro". Se recordará que en un manuscrito la *Vox spiritualis* es presentada como una obra de *iohannis os auri siue grisostom;* y este título bilingüe nos hace ver que el epíteto se usaba igualmente en latín o en griego. Su versión helénica era por lo demás singularmente apropiada en el caso de Eriúgena, quien se había hecho famoso por su competencia en la lengua griega, y era el traductor oficial de la corte de Carlos el Calvo, donde las costumbres y el ceremonial bizantinos estaban muy en boga: es así como el mismo Juan Escoto se dirige al rey en sus poesías con títulos y epítetos en griego; a veces los términos de una y otra lengua se combinan *(almus anax)*, y se nota un cierto paralelismo entre fórmulas en griego y en latín (*rex pie* y ἄναξ εὐσεβής) [56]. También otros personajes menos encumbrados podían recibir epítetos en las dos lenguas: en el manuscrito contemporáneo *Laon 444* leemos sucesivamente AIYAAO CEBACTOC y *Liuddo colendus* [57]. En un ambiente tal, el sobrenombre *os aureum* podía fácilmente transformarse en *XPYCOCTOMOC* [58].

Las historiadores han observado que para sus contemporáneos el filósofo irlandés era a menudo *Iohannes*, a secas: en varios manuscritos

---

54 Carta de Cummeanus sobre la controversia pascual, *PL* 87, 975 A (cfr. BISCHOFF, *loc. cit.*): *Ad Gregorii papae, urbis Romae episcopi, a nobis in commune suscepti et oris aurei appellatione donati, uerba me conuerti...*

55 BISCHOFF, art. cit., p. 210, n. 1.

56 Ver E. JEAUNEAU, "Jean Scot Erigène et le grec", *Arch. Lat. Medii Aevi (Bull. du Cange)*, XLI (1979), 5-50 = *Etudes érigéneniennes* [*supra*, n. 34], 87-132): pp. 19-20.

57 *MGH, Poet. lat. aevi Carol.*, III, p. 697. Cfr. JEAUNEAU, art. cit., p. 21.

58 Un adjetivo griego análogo, χρυσοκόμης (que es una variante en los manuscritos de M. Capella, cfr. ed. Dick-Préaux, p. 15, 7) figura en las glosas eriugenianas al *De nuptiis*, con la traducción *auricomus* (ed. Lutz, p. 24, 21).

Cabe destacar que la atribución del nombre "Crisóstomo" a Juan Escoto por parte de 'sui saeculi homines', y en atención a sus méritos literarios, era ya afirmada por Gale en el prefacio de la edición príncipe del *Periphyseon* (Oxford, 1681), p. XIII (cfr. *PL*. 122, 99 A).

este solo nombre —que puede aparecer abreviado en *IOH* o *IO*— basta para identificarlo[59]. El mismo se denominaba así, aunque a veces añadía un adjetivo que indicaba su condición de extranjero, como *aduena*, o especificaba su origen nacional: *Eriugena*[60]. Igual significado que este último término (es decir "irlandés") tenía el gentilicio *Scottus* (o *Scottigena)*, adosado frecuentemente en su época, como un apellido, al nombre del maestro palatino. Cabe señalar que en los títulos de los poemas eriugenianos, *Iohannes*, y aun *Iohannes Scottus*, aparecen más de una vez escritos en griego, o al menos en letras griegas[61]. Por otra parte, antepuesto al primer fragmento de la colección de los *Carmina*, formada en vida del autor y quizá por él mismo, leemos un encabezamiento general que comienza: *UERSUS IOHANNIS SAPIENTISSIMI*...[62]. Aquí, Juan es individualizado, no por su nacionalidad, sino por un epíteto elogioso que nos dice de su celebridad como pensador y erudito: de manera análoga, la otra habilidad que en él suele ser puesta de relieve, su talento literario, pudo dar nacimiento a un sobrenombre distintivo: *os aureum* =*XPYCOCTOMOC*. La sospecha de que quienes as lo pueden haber apodado debían ser isrlandeses como él se funda no sólo en los precedentes citados arriba[63], sino también en una consideración de orden general: para distinguir a este Juan de otros Juanes que seguramente había entre ellos, sus compatriotas no

---

59 Sobre los nombres de Eriúgena, cfr. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, pp. 1-7; también E. JEAUNEAU, *Quisquiliae*... (*supra*, n. 34), p. 117, n. 109.

60 Ver, para *Iohannes* a secas, por ejemplo, *De praed.*, Praef., 8; *Aduena Iohannes: Carm. VII*, I, 2; *Iohannes Eriugena* es un nombre literario —inspirado probablemente en Virgilio— que nuestro autor inventó para el título de su traducción de Dionisio (*PL* 122, 1035-1036) y no usó en ningún otro lugar.

61 Cfr. los títulos de los *Carm. II*, VII y *VIII*; III, *I* y *II* (los títulos son aquí lo único conservado); IV, *I*; V, *IV* (todo el poema en griego). Estos títulos se pueden comparar con el *IOHANNES XPYCOCTOMOC* de las glosas de *Mazarine 561* (cfr. *supra*).

62 Ver las notas de Traube al *Carm.* II, I (p. 527). Me permito remitir, en lo referente a este título a mis "Acotaciones sobre algunos poemas de Eriúgena", *Patr. et Med.*, X, p. 23, n. 8.

63 Quizás no esté de más agregar que uno de los principales testigos de la designación de Juan Escoto como "Crisóstomo", Honorio Augustodunense, es hoy considerado como de posible origen irlandés (cfr., por ejemplo, M. LAPIDGE-M. SHARPE, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature, 400-1200*, Dublin, 1985, pp. 318 ss). Si, como parece verosímil, Honorio tomó el sobrenombre en cuestión de una tradición muy anterior a su tiempo, tal vez éste le llegó, al menos en parte, por vías de transmisión irlandesa.

podían obviamente limitarse a precisar —como hacían por lo general los continentales— que estaban hablando de Iohannes *Scottus*, "el Irlandés"... Era necesario otro apellido: y sin duda las cualidades evocadas por las expresiones "muy sabio" y "boca de oro" eran lo suficientemente raras como para que éstas pudiesen emplearse con dicha función.

Por supuesto que si se ensalza con el apodo de "Boca de Oro" a un autor que, por nombre de pila, lleva precisamente el de Juan, se corre el riesgo de producir algunas confusiones con el anterior Juan Crisóstomo, el obispo de Contantinopla[64]. Quizás una comparación tácita del maestro irlandés con el Padre griego no era ajena a quienes originalmente dieron el sobrenombre en cuestión a Juan Escoto[65]; pero debían ser sobre todo las cualidades intrínsecas de éste las que los indujeron a llamarlo "Crisóstomo", y si había además en ello alusión a su homónimo, se trataba probablemente de un elemento secundario, que no implicaba más que una pseudonimia por así decir simbólica, una especie de juego que había sido practicado con empeño en la corte de Carlomagno y que no era desconocido en la de Carlos el Calvo[66]. En todo caso, la distinción entre el nuevo Juan Crisóstomo y su predecesor era sin duda nítida en los primeros tiempos; pero a medida que los escritos de Eriúgena donde figuraba la atribución a *Iohannes XPYCOCTOMOC* (o sus equivalentes) se difundían fuera del círculo de sus discípulos directos, alejándose espacial y temporal-

---

64 El sobrenombre "Crisóstomo" para éste se habría hecho común desde el siglo VI (sus contemporáneos no parecen habérselo dado y, en cambio, denominaban así a uno de sus adversarios: cfr. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Freiburg, 1912, p. 331, n. 1). Cabe recordar que ya Dión de Prusa, a comienzos del siglo II, había sido apodado Crisóstomo.

65 Algunos episodios de la vida del obispo de Constantinopla, tal como está narrada, por ejemplo, en el libro X de la *Historia tripartita*, de Casiodoro —una obra accesible en el ambiente que rodeaba a Eriúgena—; especialmente las injustas persecuciones que debió aquél soportar por parte de no pocos obispos, quienes reunidos en sínodo lo acusaron de impío y soberbio (*op. cit.*, X, 13; *PL* 69, 1175 A y ss.), eran susceptibles de evocar en la mente de los amigos y partidarios de Juan Escoto las desventuras de éste en los concilios de Valence y Langres, etc.

66 Sobre los pseudónimos palaciegos *David, Homerus, Flaccus*, etc., ver por ejemplo P. GOODMAN, *Poets and Emperors, Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987, pp. 65 ss, 102-103, 174. (Hay una referencia a esta costumbre carolingia en relación con el origen del sobrenombre "Crisóstomo" para Eriúgena en Bliemetzrieder, *loc. cit. supra*, n. 20).

mente del medio originario, las equivocaciones sobre el sentido de esa atribución, copiada en parte de los manuscritos junto con el texto, se hacían cada vez más probables. No es de excluir, por otro lado, que, aun cuando inicialmente las confusiones entre los dos Crisóstomos no fueran deliberadas [67], *en algún* caso los que estaban al tanto de la identidad verdadera del segundo de los así apodados hayan omitido explicitarla, en vista de la desconfianza, o de la franca hostilidad, con que tropezó desde muy temprano —al menos desde su intervención en la querella sobre la predestinación— el maestro palatino en los ambientes eclesiásticos, situación que representaba una amenaza cierta para sus escritos. Estaríamos así ante una suerte de pseudonimia no intentada sino consentida, y de carácter defensivo[68], un fenómeno paralelo, desde este punto de vista, al anonimato de tantos manuscritos del *Periphyseon*. Pero no resulta verosímil la hipótesis de que todas las veces que Juan Escoto es llamado "Crisóstomo", esto se haga con el meditado propósito de embaucar al lector: Honorio Augustodunense, por ejemplo, no puede tener semejante intención cuando, con toda claridad, da conjuntamente al pensador irlandés los dos apellidos: *Scotus uel Chrysostomus*, y lo diferencia además netamente, como queda dicho, de Juan de Constantinopla [69].

Una consideración final: si la aplicación a Eriúgena del sobrenombre que hemos examinado no es una simple fantasía tardía que aparece caprichosamente en tal o cual autor o manuscrito, sino que responde a una sólida tradición que nace con los coetáneos del maestro irlandés, se acrecientan las posibilidades de que dentro de la abundante literatura falsamente asignada a San Juan Crisóstomo en la Edad Media se oculten aún algunas obras eriugenianas [78]. Algún feliz azar, y la sagacidad y esfuerzo de los investigadores, harán tal vez posible el descubrirlas.

---

67 Téngase presente, para comparación, que en opinión de los especialistas, más de una vez las atribuciones apócrifas a alguno de los Santos Padres que presentan los manuscritos de obras irlandesas precarolingias se deben a errores involuntarios provocados por la homonimia: por ejemplo, el *De mirabilibus sacrae scripturae* (*PL* 35, 2149 ss), que circuló durante siglos bajo el nombre de San Agustín, se cree actualmente obra de un Augustinus Hibernicus del siglo VII (cfr. LAPIDGE-SHARPE, *op. cit.*, p. 79).

RÉSUMÉ

L'attribution de différentes oeuvres de Jean Scot Erigène à "Jean Chrysostome", que l'on rencontre dans les titres de plusieurs manuscrits et dans quelques auteurs médiévaux, pose un problème d'histoire littéraire qui n'a pas été jusqu'à présent l'object d'aucune étude systématique. Les témoignages les plus connus d'une telle attribution (Honorius Augustodunensis, *Sentences* de Laon) concernement le *Periphyseon*, mais certaines définitions apparentées au Commentaire sur le pseudo-Denys ont également été attribuées à Chrysostome aux XIIe/XIIIe siècles, de même que —surtout en Espagne et en Angleterre— l'homélie *Vox spiritualis*; les manuscrits catalans de cette dernière sont particulièrement intéressants, car ils paraissent transmettre la tradition la plus ancienne.

Enfin, deux gloses de *Mazarine 561* (IXe. s.) son aussi examinées ici au sujet de leur attribution. Dans le second partie l'on suggère que les mentions de "Jean Chrysostome" en rapport avec des textes érigéniens ne représentatient probablement pas, *à l'origine*, des renvois au Père grec de ce nom, mais étaient des désignations de Jean Scot lui-même surnommé "Bouche-d'Or" *(Os aurem* = XPYCOCTOMOC) par ses contemporains —et sans doute en premier lieu par ses disciples irlandais— en hommage à son éloquence.

Stylos, I (1992)

LA DOCTRINA PITAGORICA DE LA TRANSMIGRACION

Por Ernesto La Croce *

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, presentar el material más temprano sobre la doctrina pitagórica de la metempsicosis, acompañándolo de un comentario. Por "material temprano" entendemos aquel que transmite (directa o indirectamente) ideas que pueden ser adjudicadas a Pitágoras y a las primeras generaciones de miembros de la Escuela Pitagórica (esto es, hasta mediados del siglo V a. C.) [1]. Luego, buscamos discutir los posibles fundamentos y las características principales de dicha teoría en relación con el concepto de alma y con la cuestión de su relación con el cuerpo. Debido a la escasez y precariedad del material con que contamos en el caso del pitagorismo antiguo, los resultados a que vayamos arribando en muchos casos no serán conclusivos, pero podrán constituir sugerencias plausibles para la reconstrucción de las doctrinas.

1. *Testimonios antiguos*

A la luz de la tradición, la filosofía de Pitágoras de Samos está construida sobre dos pilares fundamentales: una doctrina de los números (que debe entenderse como *aritmología* antes que como matemática "científica") y una doctrina de la transmigración. A esta última se refiere Dicearco, el discípulo de Aristóteles, en primerísimo lugar, cuando resume las enseñanzas de Pitágoras:

* Universidad de Buenos Aires - CONICET, fallecido el 15 de abril de 1992.

1 Por razones que no podemos desarrollar aquí, entendemos que hasta mediados del siglo V a. C. los pitagóricos se mantuvieron fieles a las doctrinas del fundador de la Escuela, sin introducir mayores innovaciones.

"Lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común. No obstante, las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos. En primer lugar, dice que el alma es inmortal; después, que se transforma en otras especies vivientes, y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género [o familiares]. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia".

(Dicearco, frag. 33 Wehrli) [2]

Si atendemos a los testimonios más antiguos (los cuales son muy exiguos y brindan poca información, debido quizás a la vigencia de la "regla del secreto" propia de la Sociedad fundada por Pitágoras), encontraremos que durante el siglo V a. C. no hay ninguna referencia a la teoría de los números, y sí en cambio a la doctrina de la transmigración (y, en realidad, sólo a ella). Pero, como veremos, estos testimonios son muy pobres, y no proceden de autores del interior de la Sociedad sino de extraños a ella, que recogen "trascendidos" acerca de las enseñanzas que allí se impartían. Es preciso que transcribamos los principales, en especial el de Jenófanes de Colofón y el de Heródoto de Halicarnaso.

Diógenes Laercio (VIII 36) trae el fragmento de Jenófanes, en cuyas palabras no aparece el nombre de Pitágoras. Pero seguramente Jenófanes sí nombraba al filósofo de Samos antes o después de los renglones citados [3], y es por ello que Diógenes (quien presumiblemente conoció el texto en su totalidad, ya que cita el verso inicial de la elegía de Jenófanes) nos dice que allí se hablaba de Pitágoras:

"Cierta vez, se dice, caminaba cerca de un perro maltratado
y, compadecido, dijo estas palabras:
'deja de golpearlo puesto que es el alma de un varón amigo;
la he reconocido al oír el sonido de su voz' " (frag. 7)

[2] Este es un texto de Porfirio, *Vita Pyth.* 19, que transcribe palabras de Dicearco, según se suele admitir desde Rohde en adelante (cfr. ROHDE, *"Quellen"* 126), basándose sobre todo en el tono un tanto escéptico de expresión.

[3] Para reforzar la impresión de que Jenófanes realmente se refería aquí a Pitágoras, varios autores resaltaron que también en otros temas el poeta de Colofón dirigió su polémica contra el pitagorismo, particularmente en su crítica a la doctrina de la respiración cósmica. Sobre esto ver Mondolfo, en ZELLER-MONDOLFO, *Fil. dei Greci*, I, II, 314-316. Rathmann negó que el fragmento de Jenófanes se refiriera a Pitágoras, pero en esta postura se encontró muy aislado (cfr. *Quaest. Pyth.* 37).

Jenófanes fue contemporáneo de Pitágoras. Como él, abandonó su patria en Jonia y viajó a la Magna Grecia (vivió en Zancle de Sicilia y en Catania, según Diógenes Laercio, IX, 18). Criticó y ridiculizó a Homero, Hesíodo y Tales y, como se desprende del fragmento citado, también a Pitágoras. La vecindad temporal y geográfica de Jenófanes con Pitágoras le asigna al testimonio un peso especial, tal como han reconocido muchos autores. Pero a veces no se ha tenido demasiado en cuenta su carácter *satírico* y se ha pretendido extraer de él informaciones precisas acerca de la doctrina pitagórica de la transmigración, diciendo —por ejemplo— que Pitágoras creía en una *psychê* independiente del cuerpo, que poseía ciertos rasgos reconocibles y que era *das Personsbildende*, lo constitutivo de la personalidad [4].

En realidad, todo lo que muestra el texto es que Pitágoras sostuvo una doctrina de la transmigración, genéricamente hablando. Es muy probable que el conocimiento que poseía Jenófanes de la doctrina pitagórica fuera exterior y superficial; en todo caso, lo que pueda inferirse del fragmento respecto de las características de la *psychê* y de sus relaciones con el cuerpo, vale para ilustrar las ideas de Jenófanes al respecto o, más bien, la concepción vulgar de la cual él se hace eco.

El otro testimonio del siglo V a. C. de primerísima importancia pertenece a Heródoto. En la parte de su *Historia* dedicada a Egipto escribe (II, 23):

> "Dicen los egipcios que los que gobiernan bajo tierra son Demeter y Dionisio [=Isis y Osiris]. También los egipcios son los primeros que afirmaron que el alma *(psychê)* del hombre es inmortal y que, al corromperse el cuerpo, ingresa siempre en otro ser vivo que nace. Y después de pasar por todos los seres terrestres, marítimos y volátiles, nuevamente ingresa en un cuerpo humano que nace; y el ciclo se produce en tres mil años. Algunos griegos se han servido de esta doctrina, unos antes, otros después, como si fuera propia de ellos: aunque yo sé sus nombres, no los escribo."

El pasaje plantea problemas. En primer lugar, porque no hay indicios, fuera de Heródoto, de que los egipcios de esa época (o de antes de esa época) hayan sostenido tal doctrina (y, de hecho, los especia-

[4] Tal cosa sostiene H. S. LONG, *Study*, 17.

listas niegan que ello sea así) [5]. No hay que descartar que Heródoto haya encontrado en Egipto ideas de distinto tipo (y no necesariamente todas ideas egipcias), o que haya confundido, mezclado o malinterpretado diversas concepciones sobre la vida *post mortem* [6]. Probablemente él conocía de antemano una doctrina griega de la transmigración, después encontró alguna idea en Egipto que le pareció similar, y no dudó en asignar la paternidad de la doctrina en favor de la fuente que, a sus ojos y a los de muchos griegos, gozaba de mayor prestigio y antigüedad. En verdad, no es fácil hablar de una importación de la

---

5 "Esto es visto como una cuestión cerrada", expresa Burkert (*Lore* 126, n. 26), citando algunas autoridades. Sin embargo, M. L. WEST, (*Orient*, 62) considera seriamente el testimonio de Heródoto y cree que la doctrina de la transmigración "fue mantenida al menos por un corto período por algunos teólogos egipcios". Cfr. la bibliografía mencionada en G. RATHMANN, *Quaest. Pyth.* 48, n. 23. Ahora bien, uno podría tratar de indagar cuál es la noción o bien la representación, propia de los egipcios que, a la luz de algún testigo griego más o menos superficial, puede haber sido asimilada a una doctrina de la transmigración. Los "principios espirituales" del hombre (según se suele denominarlos) son el *akh*, el *ba* y el *ka*. El primero es la fuerza divina o sobrenatural, una cualidad que adquiere el muerto o bien un estado al que llega. Pero es a través del *ba* que los egipcios concebían la posibilidad de transformaciones por las cuales el difunto podía asumir distintas figuras (pero asumirlas temporariamente, no a lo largo de toda una vida, como es el caso en una estricta doctrina de la transmigración). "Es el *ba*... lo que anima el cadáver, lo que permite al difunto salir a la luz del día, moverse libremente y tomar, en el más allá, los diferentes aspectos que pueden serle útiles (J. VANDIER, *Rel. Egyp.* 131-132). Ulteriormente, podríamos preguntarnos si en el Egipto del siglo V a. C., al margen de las concepciones nativas u ortodoxas, existían influencias de ideas provenientes de otras culturas.

6 Vale la pena transcribir las siguientes líneas de P. Deussen: "Cuando se dice ocasionalmente [en India] que los padres 'se desplazan adoptando la forma externa de pájaros', o cuando el alma de la madre budista al morir entra en una hembra de chacal para prevenir a su hijo sobre su viaje por la foresta insalubre, o cuando el muerto se convierte en un insecto que zumba alrededor de la última morada de los huesos, o cuando los padres trepan en las raíces de las plantas; éstas son representaciones populares que están en un mismo nivel que la entrada del *Vetâla* en el cadáver, o que la animación del *yoguin* de varios cuerpos, pero no tienen nada que ver con la creencia en la transmigración. Poco tienen que ver con esta doctrina, al igual que la antigua idea egipcia de que el muerto puede retornar y asumir a su placer cualquier forma (idea que Heródoto en II 123 parece interpretar erróneamente como migración del alma [cfr. la nota anterior])... Supersticiones como éstas existieron entre todos los pueblos y en todos los tiempos, pero no implican creencia en la transmigración, y menos que todo en la India. Y, por cierto, ejercieron escasa influencia sobre ella, pues... la teoría de la transmigración descansa en la convicción de la recompensa debida que se confiere a las buenas y malas obras, recompensa que originariamente fue concebida como futura" (*Phil. of the Upanishads*, 315/316).

doctrina en Grecia, porque ella, que sepamos, sólo tenía vigencia en el siglo VI a. C. –y aún antes– en una región tan alejada como la India[7].

Los autores modernos han identificado de diverso modo a los griegos que, según Heródoto, "antes" y "después" se apropiaron de la creencia en la transmigración. Respectivamente, se ha pensado en los órficos y en Pitágoras (Zeller, Nilsson), o en Ferécides y Pitágoras[8], y con más frecuencia en Pitágoras y Empédocles. Esto último nos parece lo más aceptable, puesto que ninguna fuente antigua (al menos, anterior al siglo IV a. C.) asigna directamente la transmigración al orfismo[9], y, por otro lado, no habría que excluir a Empédocles de la mención, visto que en el siglo V a. C. esta doctrina circuló en su obra titulada los *Katharmoi*[10]. Lo que hace más plausible que el griego de "antes" no sea otro que Pitágoras, es que en otro lugar de su obra Heródoto establece conexiones entre los egipcios y los pitagóricos en lo concerniente a la prohibición de penetrar en los templos o de sepultar a los muertos con ropas de lana[11].

Si nos atenemos a los textos conservados de primera mano, en Grecia Antigua la doctrina de la transmigración fue sostenida (o, si se quiere, expuesta) por Empédocles, Píndaro y Platón. Es muy probable

---

7 En India la doctrina está ausente en los *Vedas* y recién aparece con claridad en las *Upanishads* (cfr. *Chândogya Upanishad* 5.3-10 y *Brihadâranyaka Upanishad* 6.2), recibiendo por parte de las autoridades hindúes el nombre de "doctrina de los cinco fuegos". Dichas *Upanishads*,, que pertenecen al grupo de las más antiguas, fueron compuestas entre el siglo VIII y mediados del VI a. C. La situación es análoga en Grecia: la transmigración no aparece en el estadio más antiguo –los poemas homéricos– sino en una faz posterior.

8 M. L. West cree que en la idea del "árbol de la vida", de Ferécides, está implícita la posibilidad de que los hombres escapen de la muerte. Este autor sostiene que las almas entran en una sucesión de cuerpos y que, antes de una nueva encarnación, beben de un flujo o corriente de la base del tronco del árbol. Cfr. *Orient*, 59-61.

9 Cfr. BURKERT, *Lore* 126.

10 De hecho, Empédocles es el primero del cual se conservan fragmentos que exponen su propia creencia en la doctrina de la transmigración.

11 Cfr. HERÓDOTO, II, 81. Los mss. traen dos versiones. La romana dice "estos [ritos] concuerdan con los llamados órficos y báquicos, pero que en realidad son egipcios y pitagóricos", y la florentina, más abreviada, "...concuerdan con los llamados órficos y pitagóricos". Egipcios y pitagóricos también tendrían en común la prohibición de comer habas (cfr. HERÓDOTO, II 37; PLUTARCO, *de Isis et O.*, 364 ss.), aunque esto no parece estar confirmado por fuentes egipcias (BURKERT, *Lore* 128). La primera mención del viaje de Pitágoras a Egipto está en Isócrates, contemporáneo de Platón.

que todos ellos hayan recogido aquí una tradición pitagórica, pues de los textos que hemos visto parece inferirse que Pitágoras introdujo tal creencia en Grecia (ni "órficos" ni Ferécides podrían ser mejores candidatos que Pitágoras a tal posición).

Pero los detalles propios de la versiones de la transmigración de Empédocles, Píndaro y Platón, no concordarían, a primera vista, con los que presenta Heródoto. Tal comparación fue hecha por H. S. Long: en Heródoto la secuencia de encarnaciones es hombre-bestias-peces-pájaros-hombre (en 3.000 años), en Píndaro va de hombre a héroe (en un lapso de dos vidas humanas y de 8 años), en Empédocles es *daimôn*-planta-animal-hombre-dios (en 30.000 "estaciones"). Long concluye que la versión de Heródoto no está ejemplificada en ninguna de las versiones griegas conservadas directamente, y afirma que "estamos, entonces, obligados a considerar la posibilidad de que Heródoto esté describiendo una versión no existente de la metempsicosis; y Pitágoras es el más plausible pretendiente a la autoría de la versión" [12].

En el frag. 117 Empédocles rememora, aparentemente, sus anteriores encarnaciones:

> "Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha,
> un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar."

Como en Heródoto, hay primero una encarnación humana y luego otras en seres diversos del hombre (en Empédocles el *daimôn* no es, en verdad, una primera encarnación sino la divinidad caída que sufre las encarnaciones). Al hablar de "seres terrestres, marítimos y volátiles" Heródoto puede estar mencionando las encarnaciones sin determinar el orden preciso de las mismas. Por otra parte, Empédocles coincide con Heródoto en cuanto a que la encarnación final del ciclo es humana:

> "Y, al fin, llegan a ser adivinos, poetas, médicos
> y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la tierra,
> a partir de entonces florecen como dioses." (Frag. 146).

En efecto, "florecer como dioses" no indica, a nuestro juicio, una nueva encarnación, sino el estado apoteótico de quien ha abandonado

12 LONG, *Study* 23.

la secuencia de transmigraciones. Hay, en todo caso, una diferencia entre Heródoto y Empédocles que podría ser significativa: el primero no habla de encarnaciones en vegetales [13]. Si el relato de Heródoto correspondiera a la doctrina de Pitágoras, como quiere Long, existiría una contradicción con el testimonio de Heráclides Póntico (que citaremos un poco más adelante), donde se habla de migraciones del alma en plantas. Además, el relato de Heródoto parece referirse a un ciclo de encarnaciones común a todos y casi mecánico, sin connotaciones éticas, lo cual no coincidiría con la mayoría de los elementos implícitos en los testimonios acerca de la doctrina pitagórica [14].

En lo que respecta a las diferencias relativas a la duración del ciclo, quizás se trate de cifras simbólicas que no han de tomarse al pie de la letra; además, no queda del todo en claro qué duración posee la "estación" *(hôra)* mencionada por Empédocles [15].

Hay otros dos textos antiguos de Empédocles y de Ión de Quios que suelen mencionarse con referencia a la doctrina pitagórica de la transmigración. Es necesario considerarlos brevemente, aunque —como veremos— no es seguro que aludan a dicha doctrina.

Diógenes Laercio (I 120) nos transmite unos versos de Ión de Quios referidos, según nos dice, a Ferécides de Siro:

> "así se destacó por su virilidad y por su dignidad;
> y, tras haber muerto, su alma posee una vida placentera,
> al menos si es cierto que el sabio Pitágoras supo
> y examinó juicios más que todos los hombres" (frag. 4).

---

13 "De acuerdo con el uso ordinario, la palabra *zôa* (Heród. II 123)... al igual que *empsycha*, excluiría las plantas" (BURKERT, *Lore*, 133, n. 34).

14 Ver la crítica de Mondolfo a la interpretación de Stettner, en ZELLER-MONDOLFO, *Fil. dei Greci* I, II, 643-648.

15 Los *daimones* "por treinta mil estacionse deben vagar lejos de los Bienaventurados" (Empédocles, frag. 115). Si tomamos la *hôra* con el valor que posee en Homero y Hesíodo (cfr. el léxico de LIDDELL-SCOT-JONES, *s.v.*), *i.e.* la tercera parte del año solar, se trataría de un período de 10.000 años. La tradición que recoge o recrea Platón en el mito del *Fedro* supone un ciclo de encarnaciones de 10.000 años antes de que el alma "reciba sus alas", pero el alma del filósofo constituye una excepción, pues su ciclo es de 3.000 años, siempre que haya elegido tal género de vida durante tres existencias consecutivas (cfr. *Fedra* 248e-249a). Como puede verse, en el primer caso hay coincidencia con el ciclo de Heródoto, en el segundo caso con el de Empédocles (*i.e.* 30.000 estaciones = 10.000 años).

Uno se siente tentado a pensar si acaso Ión se hizo eco de una cierta tradición que relacionaba a Ferécides con Pitágoras y si, de ese modo, podrían reforzarse los posteriores (y no muy confiables) testimonios que establecen entre ellos una relación de maestro a discípulo y hablan de un viaje de Pitágoras a Delos con motivo de la enfermedad y muerte de Ferécides. Pero, en cuanto al tema que ahora nos interesa, debemos observar que no queda para nada en claro que el fragmento aluda a una nueva encarnación del alma de Ferécides. Si, después de todo, quiere relacionarse el texto con la doctrina de la transmigración, podría pensarse más bien en una existencia beatífica de un alma que ha superado el ciclo de los nacimientos. De todos modos, el fragmento no aporta elementos conclusivos, más allá del hecho de que, a los ojos de Ión, Pitágoras pasaba por un experto en materia de lo relativo a la vida *post mortem*.

Empédocles, en el frag. 117 (citado también por Diógenes Laercio, VIII, 54-56), habla de un hombre del pasado, de poderes mentales extraordinarios, que "observaba con facilidad cada una de todas las cosas que serían tanto en diez como en veinte vidas de hombres". Según Diógenes, basado en la autoridad de Timeo de Tauromenio, aquel hombre extraordinario era Pitágoras[16], pero ya en la antigüedad el asunto era discutido, pues el mismo Diógenes dice que algunos creyeron ver una referencia a Parménides. Para relacionar el fragmento de Empédocles con la transmigración, es preciso que lo conectemos con el testimonio de Heráclides Póntico sobre la capacidad de Pitágoras de rememorar sus vidas anteriores, que citaremos un poco más adelante. Pero siempre resta la posibilidad de que Empédocles sólo esté hablando de un poder de clarividencia del pasado, o de premonición del futuro, sin que se trate de las encarnaciones de un individuo determinado.

[16] Diógenes dice que Timeo afirmó que Empédocles fue alumno de Pitágoras. Como esto parece cronológicamente imposible (el nacimiento de Empédocles debe haber coincidido, más o menos, con la muerte de Pitágoras), también se ha descreído que los versos aludan al sabio de Samos. Pero no es necesario hacer esta inferencia; por lo demás, la noticia del discipulado bien podría derivar de una cierta relación de Empédocles con la Sociedad Pitagórica, aunque no haya tenido relaciones personales con el fundador de ella.

2. *Testimonios del siglo IV a. C.*

En el primer libro del tratado *De Anima*, donde Aristóteles pasaba revista a las concepciones sobre el alma, se refiere a la doctrina de la transmigración en forma incidental:

> "Ellos [Platón y otros pensadores] sólo intentan decir cómo es el alma, pero sin especificar nada acerca del cuerpo que la recibe; como si fuera posible, tal como en los mitos pitagóricos, que cualquier alma se viste con cualquier cuerpo. En efecto, [a nosotros nos] parece [claro] que cada cuerpo tiene su propia figura y forma" *(De An.* 407b 20-24).

Tan absurda le parece a Aristóteles una idea semejante, que ni siquiera se dedica a analizarla. Su objeción es clara: una determinada alma es la forma, o la "*entelecheia* primera", de un determinado cuerpo y, por tanto, sería imposible que un alma humana estuviera conjugada con un cuerpo de bestia. Y en verdad el argumento es serio, siempre que se piense en una doctrina de la transmigración expuesta en términos vulgares (como, por ejemplo, la que surge del frag. 7 de Jenófanes), pero si lo que transmigrara fuera un núcleo trascendente del individuo —y no aquellas partes del alma que verdaderamente están en correlación con el cuerpo— la objeción quizás perdería peso, aun desde el punto de vista de una óptica aristotélica.

Entre los vestigios del tratado aristotélico *Sobre los pitagóricos* hay un texto relacionado con la transmigración (frag. 1 Ross), conservado a través de Eliano *(Varia Hist.* 4. 17) y de Jámblico *(Vita Pyth.*, 143) [17]. Transcribimos esta última versión:

> "[Pitágoras] hizo recordar a Millias de Crotona que había sido Midas, el hijo de Gordio. Y Millias se dirigió al continente para cumplir, sobre el sepulcro [de Midas], todo lo que Pitágoras le había ordenado."

En otro lugar, Jámblico ilustra el método educativo practicado por Pitágoras de este modo:

> "De la manera más clara y explícita, a muchos de los que se relacionaban con él, les hacía recordar la precedente vida que antes cada uno de ellos había vivido una vez, mucho tiempo antes de haber sido ligada al cuerpo..."
>
> *(Vita Pyth.*, 63).

[17] La atribución del texto al tratado de Aristóteles es muy plausible porque el mismo aparece en dos fuentes en medio de material aristotélico. Cfr. BURKERT, *Lore* 142, n. 120.

Pero el testimonio principal que ilustra esta capacidad de Pitágoras de llevar la memoria más atrás del nacimiento (y, si usamos la célebre figura mitológica, de no ser afectado en el Hades por las aguas del Leteo, el río del olvido), no se refiere a las existencias pasadas de otros sino de sí mismo. Se trata del frag. 89 (Wehrli) de Heráclides Póntico, el discípulo de Platón, transmitido por Diógenes Laercio (VIII, 4-5):

> "Esto es lo que cuenta Heráclides del Ponto acerca de él: que una vez había sido Etálida y considerado hijo de Hermes, y que Hermes le dijo que eligiera lo que quisiese, excepto la inmortalidad. Entonces le pidió que le conservara, vivo o muerto, la memoria de lo que le sucediera. De ahí que en vida se acordara de todo y, después de morir, mantuviese la misma memoria. Algún tiempo después [su alma] entró en Euforbo, quien fue herido por Menelao. Ahora bien, Euforbo narraba que cierta vez había sido Etálida y cómo, tras recibir de Hermes este don de la migración del alma, había emigrado una y otra vez, y a cuántas plantas y animales había llegado y cuánto había experimentado su alma en el Hades, y cuánto las demás soportan allí. Y después de que Euforbo murió, su alma se trasladó a Hermótimo, el cual, queriendo que se le creyera, fue al templo de Apolo en Bránquidas, donde mostró el escudo que Menelao había depositado allí... Después de que Hermótimo murió, se convirtió en Pirro, pescador de Delos. Y nuevamente recordaba todo, cómo había sido primero Etálida, luego Euforbo, después Hermótimo y finalmente Pirro. Y después de que Pirro murió, se convirtió en Pitágoras, y recordaba todas las cosas mencionadas."

Un relato similar traen Dicearco (frag. 36 Wehrli) y Clearco (frag. 10 Wehrli), pero la serie de encarnaciones que mencionan es algo distinta: Euforbo, Pirandro (quizás el mismo pescador de Delos), Etálida, la meretriz Alco, Pitágoras. Es probable que la "bella meretriz" sea un aditamento satírico de Dicearco.

Se ha discutido bastante acerca de cuál puede haber sido la obra de Heráclides de donde procede el fragmento que nos ocupa. Se ha pensado en el *Peri tôn en hádou* (Diels) o en el *Abaris* (Corssen). Pero A. Delatte ha sugerido que es imposible, o al menos difícil, que el texto proceda del relato de un descenso de Pitágoras a los infiernos, ya que es claro que aquí el primer plano es ocupado por Euforbo, que verdaderamente experimenta la *katabasis:* es Euforbo, en efecto, quien narraba la suerte de su alma y de las de otros en el Hades [18].

---

18 DELATTE, *Vie*, 156-158.

Posiblemente Heráclides hizo una síntesis de materiales preexistentes con varios agregados de su propia cosecha y, en todo caso, la tradición de Euforbo como anterior encarnación de Pitágoras es previa a Heráclides [19]. A su vez, esta tradición podría estar ligada, según aquellos que defienden la hipótesis del "chamanismo" de Pitágoras, a la idea de que un chamán muerto puede entrar en otro chamán vivo de época posterior. Siguiendo esta línea de interpretación, habría que suponer una original conexión chamánica entre Euforbo y Pitágoras, la cual era la base original de un relato que luego (quizás por obra de Heráclides) fue integrado bajo el esquema de la transmigración como un recuerdo de existencias anteriores. Pero esta explicación no nos resulta convincente, y nos resulta más fácil imaginar que si Pitágoras formuló una doctrina de la transmigración, también la haya apuntalado con el relato de la reminiscencia.

El texto de Heráclides aporta otro elemento interesante: la conexión de la transmigración con el tema de la residencia en el Hades. Parece manifiesto que la teoría pitagórica de la transmigración no sustituyó la creencia tradicional del viaje del alma al reino de los muertos, sino que incluyó la residencia en el Hades como un momento de tránsito entre una encarnación y otra, con ingredientes de juicios y de castigos de ultratumba de probable índole purgatoria. Aunque se piense que el relato de Heráclides se construyó a partir de un material preexistente referido a un descenso a los infiernos de Euforbo, de todas maneras hay varios testimonios de que en el universo del pitagorismo antiguo la creencia en el Hades tenía un lugar de importancia. Existió desde antiguo una leyenda del descenso de Pitágoras a los infiernos. Además, existe material proveído por los *akousmata* pitagóricos referido al Hades (o a almas de muertos aún no encarnadas): partir el pan es visto como algo desfavorable al juicio en el Hades (Jámblico, *Vita Pyth.* 86), el terremoto es explicado como "una asamblea de los muertos" (Eliano, *Varia Hist.*, IV, 17), el trueno tiene el propósito de amenazar y aterrar a los que están en el Hades (Aristóteles, *An. Post.*, 94b 33).

[19] Véase el análisis de BURKERT, *Lore*, 138-141. Kérenyi (*Pyth.* 19) remite a *Ilíada*, XIV, 849-850, para explicar cómo la paternidad apolínea del troyano Euforbo le otorgaba condiciones para ser elegido como la anterior encarnación de Pitágoras.

En una obra tardía, los *Theologoumena arithmetikês*, se recoge una versión que podría ser del siglo IV a. C. (ya que se remite a la autoridad de Aristóxeno de Tarento) o anterior, que liga el tema de las encarnaciones con doctrinas aritmológicas:

> "Andrócides el pitagórico..., Eubúlides el pitagórico, Aristóxeno, Hipóboto y Neanto, quienes han registrado [las tradiciones] correspondientes al varón [*i.e.* a Pitágoras], han dicho que las metempsicosis que experimentó transcurrieron en 216 años. Por consiguiente, después de tal cantidad de años llegó Pitágoras a un nuevo nacimiento y revivió tras cumplirse el primer ciclo y retorno del cubo del 6, [número éste] generador del alma y recurrente a causa de [su carácter] esférico, de modo que al cabo de estos [años] volvió a revivir. Y con esto concuerda también la cronología que corresponde a la vida de Euforbo..."
>
> (*Theol. Arith.*, p. 40, ed. Ast = Aristóxeno, frag. 12 Wehrli)

Diógenes Laercio (VIII, 14) refiere que el mismo Pitágoras "ha escrito haber vuelto entre los hombres desde el Hades después de 207 años". Es difícil establecer si la leyenda que recoge este texto apócrifo de Pitágoras se basa en Heráclides, si es a la inversa, o si ambos beben en forma independiente de una tradición anterior [20]. Algunos especialistas coinciden, en todo caso, en que la cifra de 207 debe ser corregida con la 216, la cual —correspondiendo al cubo de 6— es mucho más significativa. En verdad, a nosotros no nos resulta extraño que, desde el comienzo, la doctrina de la transmigración haya sido combinada con elucubraciones aritmológicas en el seno de la Escuela Pitagórica [21].

3. *La transmigración y el dualismo cuerpo-alma*

En los parágrafos anteriores hemos presentado el material antiguo fundamental relativo a la antigua doctrina pitagórica de la transmigra-

---

[20] I. LÉVY, *Recherches*, 77, duda entre las dos posibilidades nombradas en primer lugar.

[21] C. EGGERS LAN escribe que "la referencia al cubo del número 6, 'generador del alma', hace pensar en la 'platonización' del pitagorismo que se produjo en la Academia antigua" (*Los fil. pres.*, I, 165). Pero, y además del hecho de que Aristóteles testimonia en *Met.*, I, 5, en favor de un pitagorismo preplatónico que desarrolló especulaciones aritmológicas, la cifra de 216 años es respaldada por Aristóxeno, un doxógrafo y biógrafo de Pitágoras, que es independiente de la tradición platonizante.

ción. Según nuestro punto de vista, los textos citados, tomados en su conjunto, certifican sin margen de dudas que existió una teoría pitagórica de la transmigración, pero proporcionan insuficientes elementos para reconstruir las características y detalles de la misma. Ello es porque autores como Jenófanes y Heródoto (hombres de una época en que la Sociedad Pitagórica desarrollaba su actividad) parecen haber conocido la doctrina sólo "de oídas", sin haber accedido al interno de las enseñanzas de la Sociedad; mientras que los autores del siglo IV a. C., —época en que la Sociedad ya se había extinguido— se habrían manejado con informaciones, por así decirlo, residuales, o bien que habían sido objeto de desarrollos y elaboraciones personales.

Una doctrina de la transmigración, para ser considerada tal, debe poseer ciertas características específicas. Por ejemplo, que las "encarnaciones" abarquen toda una vida (y no se trate de simples transformaciones eventuales del "alma" en animales, o de posesión por parte de ella de cuerpos ajenos), y además que exista algún tipo de continuidad o conexión entre una encarnación y la sucesiva. H. S. Long ha considerado que la transmigración supone, al menos, tres condiciones: (i) la creencia de que el alma puede existir aparte del cuerpo, (ii) que ella puede habitar un cuerpo distinto del humano, y (iii) que el alma es el elemento personal en todo ser viviente [22]. Este autor cree que las dos primeras condiciones ya se habían dado tiempo antes de la época de Pitágoras (el comienzo de la *Ilíada* daría un ejemplo de separación de la *psychê* del cuerpo), pero que la tercera habría surgido recién con él: "...es probable que Pitágoras enseñara la metempsicosis; si lo hizo, debe haber creído en un alma personal" [23].

En contraste con lo anterior, nuestro amigo C. Eggers Lan ha escrito que "la doctrina de la transmigración de las almas, en cuanto supone la dualidad 'cuerpo'-'alma', no puede ser anterior al segundo cuarto del siglo V a. C.". En efecto, el texto de Heródoto, II, 123, es para Eggers Lan quizás el primer testimonio de un dualismo cuerpo-alma [24].

---

22 Jaeger también considera la transmigración a la luz de estas tres concepciones, pero su interpretación pone el acento en el importante papel que jugó la doctrina de la transmigración para el desarrollo de una idea del alma como algo unitario y como soporte de la identidad personal (W. JAEGER, *Teología*, 88).

23 H. S. LONG, *Study*, 2-4.

24 C. EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres.* I, 205-207, n. 3.

El problema es complejo y abarca varias cuestiones cuya discusión no es fácil de ordenar. Nuestra posición, que desarrollaremos en seguida, puede resumirse diciendo que el dualismo cuerpo-alma no es una adquisición relativamente tardía en la historia del pensamiento, que junto al tema del "dualismo" debe considerarse la cuestión de si existe un concepto unitario de alma (y, asimismo, de cuerpo), y que —finalmente— el dualismo cuerpo-alma no es precondición necesaria de una doctrina de la transmigración, aunque sí está siempre presente en las concepciones *vulgares* de la reencarnación.

Vayamos por partes. Cuando leemos en Homero que la *psychê* abandona los miembros del héroe caído a través de la boca o de la herida, y que luego va a poblar el reino del Hades, ciertamente uno podría hablar de un dualismo, ¿pero se trata, en verdad, de un dualismo "cuerpo"-"alma"? Porque, como es bien sabido, en Homero no hay un concepto unitario de cuerpo; y la palabra que en épocas posteriores designará tal concepto, a saber, *sôma*, en la *Ilíada* y la *Odisea*, significa más bien "cadáver". Y la *psychê*, por su parte, es tanto la sombra o fantasma residual que deambula por el Hades luego de la muerte. como la "vida" en el caso del hombre que aún no ha muerto (y, en todo caso, su "aliento"), pero desprovista de atributos psicológicos[25]. Ciertamente, ella no es el "alma" que piensa y siente (en Homero, causa de los movimientos y emociones es el *thymos*, y causa del conocimiento el *noos*, los cuales deben ser distinguidos de la *psychê*).

B. Snell ha escrito algunas páginas importantes sobre la falta de unicidad e integración en la concepción homérica de lo psíquico, y aún de lo corporal, que llegaron a ser clásicas para los estudiosos del tema[26]. En lo que respecta a lo psíquico, la concepción homérica responde en muchos aspectos al modelo diseñado por E. Arbman en su importante estudio de 1926-1927 sobre la noción de alma en el pensamiento védico[27], y completado por seguidores suyos que trabajaron sobre otras

[25] Una buena síntesis de la discusión acerca del concepto de alma en Homero a partir del célebre estudio de E. ROHDE *(Psyche)* y de los sucesivos aportes críticos de W. Otto y de E. Bickel, puede encontrarse en el cap. V de la obra de W. JAEGER, *Teología*.

[26] Cfr. B. SNELL, *Fuentes*, 22-36, donde se explican los vocablos homéricos *sôma*, *psychê*, *thymos*, *noos*.

[27] E. ARBMAN, "Untersuchungen".

culturas, como A. Hultkranz e I. Paulson. Arbman y sus discípulos interpretaron que en muchos pueblos primitivos se diferencia entre un "alma libre" (que representa al individuo después de la muerte, es inactiva durante la vida en tanto carece de funciones psíquicas y fisiológicas) [28] y un "alma corporal" (que comprende, por un lado, el alma como principio de vida y, por otro lado, el alma-*ego* con sus atributos psicológicos). Luego se verifica una progresiva evolución de esta concepción hacia un concepto unitario de alma, gracias a la progresiva incorporación de las funciones propias de las almas corporales en el "alma libre".

En el caso del pensamiento griego, el proceso de transformación dirigido hacia una idea más unitaria del alma (ya iniciado en Homero, o a punto de iniciarse) consistió en la progresiva absorción, por parte de la *psychê*, de aquellas funciones "psicológicas" y gnoseológicas que originariamente no le pertenecían, por estar asignadas al *noos* y al *thymós* [29]. A ello alude B. Snell con las siguientes palabras:

> "Los testimonios sobre el uso de las palabras *sôma* y *psychê* en el tiempo que media entre Homero y el siglo V, ciertamente, no bastan para seguir con detalle cómo evolucionan los nuevos sentidos de 'cuerpo' y 'alma'. Evidentemente, surgieron como conceptos mutuamente complementarios, y la evolución de la palabra *psychê* hubo de encontrar camino abierto allí donde las ideas sobre la inmortalidad del alma tuvieron influencia. Si precisamente el término que designaba el alma de los difuntos se convierte en término para designar el alma en general, y el que designaba el cadáver pasa a designar el cuerpo vivo, ello presupone, evidentemente, que se atribuyó al principio de las emociones, sentimientos y pensamientos del hombre una existencia ulterior en la *psychê* [30].

Snell encuentra que la nueva concepción del alma —como alma del cuerpo vivo, capaz de conocer, con cualidades que la distinguen

---

28 La posibilidad de la *psychê* de despertar de la inactividad y separarse durante los sueños, característica del "alma libre" según Arbman, está ausente en la *psychê* homérica (y aparece luego en Píndaro), como bien ha destacado W. Otto en su crítica a la interpretación de E. Rohde.

29 Cfr. J. BREMMER, *Soul*, 13 y ss. Esta obra constituye uno de los estudios más recientes sobre el concepto del alma en Grecia arcaica, inspirado en los trabajos de E. Arbman, A. Hultkranz e I. Paulson.

30 B. SNELL, *Fuentes*, 36-37. Algo análogo expresa Jaeger: "a la postre absorbió *psychê* por completo el sentido de *thymos* como alma o espíritu", constatando además que ya en Homero existe "una tendencia a fundir los fenómenos de la conciencia *(thymos)* y de la vida animal *(psychê)* en un solo concepto de alma... esto es evidente en expresiones dobles como *psychê kai thymos...*" (W. JAEGER, *Teología*, 86-87).

del cuerpo— está presente en Heráclito[31], y aún un poco antes pueden encontrarse testimonios (sobre todo en la lírica) que hablarían en favor de una identificación de la *psychê* con la personalidad del hombre viviente[32].

La interpretación de C. Eggers Lan según la cual no existiría dualismo cuerpo-alma antes del segundo cuarto del siglo V a. C. no nos resulta aceptable porque, a nuestro juicio, ya hay dualismo en Homero, en la medida en que la *psychê* representa al hombre después de la muerte, y se ha separado del cuerpo (aunque éste se denomine *melê*, "los miembros" y no *sôma*, que es el "cadáver"). El problema está en determinar si en época de Pitágoras el alma separable del cuerpo es el alma unitaria que marca el término del proceso al cual aludimos recién. Pero aún si prescindimos del dualismo homérico, existen otros auténticos testimonios de enfrentamiento entre alma y cuerpo antes de la fecha que Eggers Lan propone.

En efecto, el dualismo está implícito en el médico Alcmeón, quien según Aristóteles (*De An.*, 405a, 30-31) "dice que [el alma] es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales" (véase también Diógenes Laercio, VIII, 83). Alcmeón es de la ciudad de Crotona, aquella en la cual Pitágoras fundó su Escuela, y si es cierto que floreció a comienzos del siglo V, como suponen la mayoría de los autores, debe haber conocido a Pitágoras[33].

El dualismo cuerpo-alma parece sin duda estar presente un poco antes de la época de Alcmeón, en el fragmento 7 de Jenófanes, que ya transcribimos. Esto lo reconoce Snell, agregando que se trata de "el ejemplo cierto más antiguo del uso de *psychê* en un sentido diverso del de Homero"[34]. Eggers Lan, por su parte, ha escrito que: "Quizá

31 *Fuentes*, 37 ss.

32 Cfr. E. R. DODDS, *Irrational*, 138.

33 Aristóteles relaciona a Alcmeón con los pitagóricos, diciendo que "expuso doctrinas semejantes a las de ellos", pero manifestando sus dudas respecto de si él tomó dichas doctrinas de los pitagóricos o viceversa (*Met.*, 986a 27-30). En dicho pasaje, la línea que dice "llegó a la juventud durante la vejez de Pitágoras" debe ser una interpolación, pero esto no impide que la información pueda ser aproximadamente correcta. No creemos que Alcmeón haya pertenecido a la Sociedad Pitagórica, aunque Jámblico lo incluya entre sus miembros.

34 SNELL, *Fuentes*, 37, n. 1. También Snell encuentra en Jenófanes el nuevo significado de *sôma* (cfr. frag. 15).

ya Jenófanes manejara un concepto similar de 'alma'... aunque es difícil desentrañar el núcleo de realidad que pueda corresponder a la caricatura que exhiben sus versos" [35].

Nosotros también destacamos el carácter caricaturesco del frag. 7 de Jenófanes. Ciertamente, dicho carácter caricaturesco nos impide extraer conclusiones acerca del concepto específico de "alma" que tenía Pitágoras (aunque sí queda en claro que éste último sostuvo algún tipo de doctrina de la transmigración). Pero el fragmento nos permite saber cuál era la noción de "alma" que manejaba Jenófanes o, mejor dicho quizás, la noción de "alma" que se manejaba *vulgarmente* en la época de Jenófanes, que es también la época de Pitágoras. La *psychê* "del amigo" es la misma que ahora está en el perro, por lo tanto puede separarse de un cuerpo y residir en otro. Es un alma "constitutiva de la persona" (de lo contrario, ¿por qué Pitágoras se habría opuesto a que maltratasen al perro?) y parece natural suponer que era concebida, al menos mientras habitaba en el "varón amigo" como un alma que pensaba, comprendía y sentía. El dualismo cuerpo-alma, pues, está bien testimoniado en el último tercio del siglo VI a. C.

Uno podría decir que, *puesto que* en época de Pitágoras está atestiguada la presencia del dualismo cuerpo-alma, se cumple el principal requisito para hablar de una doctrina pitagórica de la transmigración. Pero nosotros respondimos que el frag. 7 de Jenófanes no certifica que haya dualismo *sôma-psychê* en Pitágoras sino en Jenófanes, o en la concepción vulgar que éste recoge, y además pensamos que pueden existir tipos de doctrina de la transmigración sin el dualismo en cuestión.

En tal sentido existe, al menos, un ejemplo histórico bien conocido: la doctrina budista de la transmigración. En contraste con lo sostenido por el hinduismo y el jainismo, la concepción budista niega la existencia de un *yo* permanente e incambiante *(atta)* o de un alma sustancial que transmigre de una vida a otra.

La conexión entre las sucesivas existencias se explica sólo a través de la ley del *karma* (*kamma*, en dialecto pali), por lo cual cada acto

---

35 C. EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres. I*, 206, n. 33. Este autor agrega que: "Ciertamente, parece mejor estar dentro de un perro que no tener consistencia real —como es el caso de la *psychê* homérica—, pero no es una garantía de inteligencia o capacidad de conocer y aprender".

realizado en una existencia conlleva un resultado inevitable en las existencias sucesivas. A. Coomaraswamy señala que:

> "...este 'peregrinaje' no es para Gautama [Buda] el peregrinaje de *cosa* alguna. El budismo no enseña la transmigración de las almas, sino sólo la del carácter, la de la personalidad sin persona."

Ese autor dice también que:

> "...en la mayor parte del pensamiento pre-budista y en todo el popular, sea brahmánico o budista, la doctrina de la metempsicosis, el pasaje de la vida de una forma a otra en el momento de la muerte, se concibe animísticamente como la transmigración de un alma individual"[36].

Como puede verse, la doctrina *filosófica* budista se distingue de una concepción popular o vulgar. Esta última se ejemplificaría en la *Bhagavad Gîtâ*, II, 22:

> "...Así como un hombre deja de lado los ropajes gastados y toma otros nuevos, así el Habitante-del-cuerpo descarta los cuerpos gastados y va a otros nuevos."

Obsérvese que aquí se utiliza la misma imagen que en la descripción —vulgar, o quizá también "mítica"— de la transmigración en Grecia: un alma que penetra en los cuerpos como quien se pone vestidos. Los verbos griegos son *endyô* (cfr. Aristóteles, *De An.*, 407b, 23): Diógenes Laercio, VIII, 77) y *eisdyô* (cfr. Heródoto, II, 123), que significan "penetrar en" y, en el caso del primero, sobre todo "vestirse con"[37].

La posibilidad de que en Grecia pueda ocurrir algo análogo al caso del budismo —a saber, la contraposición entre una concepción popular y otra "esotérica" de la transmigración— debe prevenir seriamente a aquel que pretenda valerse de testimonios como el de Jenófanes y de Heródoto para reconstruir la doctrina pitagórica.

En realidad, es imposible hacer una reconstrucción segura de la teoría pitagórica de la transmigración. Podemos, sí, presentar algunas conjeturas plausibles acerca de lo que ella fue (o no fue) si aplicamos, en parte y con gran prudencia, el método que W. K. C. Guthrie llamó *a priori*, consistente en "dejar de lado por un momento el pequeño

---

36 A. COOMARASWAMY, *Buda*, 77 y 76.
37 Ver, al respecto, BURKERT, *Lore*, 121 y n. 5.

número de testimonios explícitos acerca de lo que dijeron realmente los pitagóricos de un período dado, y argüir *a priori*, o a partir de testimonios circunstanciales, lo que ellos presumiblemente dijeron. El método parte de asumir que poseemos una cierta familiaridad general con otras escuelas contemporáneas y filósofos individuales, y con el clima de pensamiento en el cual se desenvolvieron los pitagóricos"[38]. En este sentido, debemos ante todo recurrir a Empédocles, en cuyos *Katharmoi* hallamos, por primera vez en Grecia, una exposición de primera mano de la doctrina de la transmigración.

Empédocles de Agrigento floreció en el año 441 a. C. o quizás antes[36], seguramente tuvo contactos con la Sociedad Pitagórica, dada la presencia importante de ésta en la Magna Grecia del siglo V a. C. y, aunque no estemos dispuestos a creer las doxografías que lo suponen expulsado de la Sociedad por haber publicado o divulgado sus doctrinas (cfr. Timeo y Neantes, *ap.* Dióg. Laercio, VIII, 54-56), la lectura de su poema catártico muestra varios elementos comunes con el pitagorismo, como la famosa abstención de las habas, la práctica vegetariana y algunas otras cosas que no podemos enumerar aquí.

En los fragmentos conservados de Empédocles, la palabra *psychê* aparece una sola vez, presumiblemente con el significado de vida o aliento (frag. 138: "Extrayendo la *psychê* con el bronce [*i.e.* con la espada]...") y sin que tenga algo que ver, que sepamos, con la transmigración. Por otra parte, puesto que Empédocles explica el conocimiento por el encuentro de lo semejante con lo semejante (frag. 107-109), de modo que conocemos las cosas porque poseemos en nosotros las "raíces" o (elementos) de las cuales las cosas están compuestas, resulta que el conocimiento es una función corporal:

> "Nutrido [el corazón] en los mares de sangre latiente, es
> allí donde principalmente está lo que los hombres llaman inteligencia:
> pues la sangre que rodea al corazón es para los hombres la inteligencia"
>
> (frag. 105)

El conocimiento y seguramente también las demás facultades psíquicas desaparecen, pues, con la muerte. El sujeto de la transmigración

---

38 W. K. C. GUTHRIE, *History I*, 170-171.

39 Cfr. E. La Croce en EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres. II*, 136-138, nn. 2 y 6.

no es una *psychê* (con sus facultades "psíquicas", valga la redundancia) sino, como surge del frag. 115, una divinidad, un *daimôn*:

> "...*daimones* que tienen asignada una larga vida
> por treinta mil estaciones deben vagar lejos de los Beatos,
> naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figuras mortales
> que truecan uno por otro los penosos rumbos de la vida.
> ...Yo también soy ahora uno de ellos, exiliado de los dioses y vagabundo,
> por haber confiado en el furioso Odio."

Debemos a A. Rostagni una de las interpretaciones más originales acerca del concepto de "alma" de Empédocles. Según este autor, el filósofo siciliano manejaba un doble concepto de alma: "...además del alma *natural*, he aquí que se presenta un alma de apariencia misteriosa y *sobrenatural*, que Empédocles llama, con una palabra más apropiada y menos equívoca, el *daimôn*" [40].

Para Rostagni el *daimôn*, sujeto de las encarnaciones, sería un alma "que no es de este mundo", "que está como un huésped extraño acampado junto al cuerpo", similar a aquella "imagen que proviene de los dioses" de la cual habló Píndaro (cfr. frag. 131, Bowra), que duerme cuando el cuerpo está despierto y que anuncia sueños proféticos a los durmientes. Es sugestiva la coincidencia de la interpretación de Rostagni con el modelo elaborado por E. Arbman, al cual nos referimos antes, tanto más cuanto las obras de ambos son contemporáneas (la de Rostagni es de 1924, la de Arbman es dos años posterior) y ninguno de los dos autores parece haber conocido al otro [41]. En efecto, para Rostagni —y como queda corroborado por los fragmentos de Empédocles que hemos visto— el *daimôn* es un principio trascendente, que representa al individuo, pero al cual no le corresponden facultades psíquicas naturales como el conocimiento (aunque sí la facultad de un "conocimiento trascendente" inaccesible a los hombres) [42].

---

40 A. ROSTAGNI, *Verbo*, 107, 108, 104.

41 Pero mientras que Arbman entendía que la noción del "alma libre" era primitiva, Rostagni parece creer que el "alma mística" es un concepto generado posteriormente, a través de la influencia de las religiones mistéricas.

42 Nos referimos a la reminiscencia de las existencias anteriores, fenómeno extraordinario que logró experimentar Empédocles (frag. 117) —y, como hemos visto, también Pitágoras—. Si bien todos poseen un *daimôn*, sujeto metaempírico de la transmigración, solamente en casos especiales el mismo puede despertar hacia un conocimiento trascendente.

¿Es razonable pensar que Pitágoras y el pitagorismo primitivo tenían una noción del alma similar a la Empédocles y, eventualmente, que éste haya sido influido en esto por aquéllos? Si en verdad Empédocles usó la palabra *daimôn* con un sentido preciso, para distinguir el alma trascendente que transmigra de una *psyché* "natural" que muere con el cuerpo y que posee atributos psíquicos (incluido el conocimiento "natural") [43], se hace necesario indagar el uso de aquel mismo vocablo en el pitagorismo antiguo.

Aristóteles, en su tratado *Sobre los pitagóricos*, refiere que éstos se maravillaban de saber que alguna persona haya dicho que "nunca había visto un *daimôn*" (frag. 3, Ross, *ap.* Apul. *De Deo Soc.*). E. Zeller interpretó que los pitagóricos "se representaban como démones a las almas privadas de cuerpo, que estaban en parte bajo la tierra y en parte en el espacio atmosférico" [44]. Esto, sin duda, daría un buen sentido a la distinción, atribuida desde Aristóxeno a los pitagóricos [45], de una serie de valor descendente "dios-*daimôn*-héroe-hombre".

Si las "memorias" de Alejandro Polihístor (cfr. Diog. Laercio, VIII, 32), al menos en este punto, recogieran en parte un auténtico material arcaico, la noticia que traen podría conectarse bien con la interpretación de los *daimones* como almas desencarnadas (y, supuestamente, en espera de una encarnación):

> "Todo el aire está lleno de almas, consideradas *daimones* y héroes, de los cuales se envían a los hombres los sueños y los signos de enfermedad y de salud, y no sólo a los hombres sino también a los rebaños y a todas las otras bestias. Y para ellos se hacen las purificaciones y los sacrificios apotropaicos y todo tipo de adivinación y vaticinio y prácticas similares."

Pero el panorama no resulta muy claro, porque en el frag. 3 (Ross) del *Sobre los Pitagóricos*, de Aristóteles, también se dice (*ap.*

---

43 Pero no hay que descartar que la palabra *daimôn*, lejos de poseer en Empédocles una aplicación específica al sujeto de la transmigración, sólo signifique en sentido lato "divinidad", pudiendo denominar instancias diversas. En efecto, Empédocles usa *daimôn* también para referirse a las raíces o elementos físicos y, según surge del contexto de algún fragmento, para hablar de las potencias conductoras de las almas transmigrantes (y no de éstas mismas).

44 ZELLER-MONDOLFO, *Fil. greci*, I, ii, 456.

45 Cfr. DIÓG. LAERCIO, VIII, 23; JÁMBLICO, *Vita Pyth.*, 100, 144, 175. Ver BURKERT, *Lore*, 73-74 y n. 131.

Clemente, *Strom.* VI, 6.53, 2-3) que "todos los hombres tienen *daimones* que los acompañan en el momento de su encarnación". Aquí, aparentemente, el *daimôn* aparece como el psicopompo y no como el alma transmigrante.

En verdad, debemos reconocer que no hay elementos suficientes para desentrañar si verdaderamente los pitagóricos primitivos, al igual que Empédocles, denominaron *daimôn* al sujeto de la transmigración. Y, por cierto, más allá de las palabras que hayan usado, no existen tampoco testimonios que permitan mostrar conclusivamente que diferenciaron un "alma sobrenatural" de un "alma natural", aunque tal interpretación nos parece posible a partir de la consideración de la doctrina de Empédocles.

De todas maneras, y aunque la cuestión no quede resuelta, preferiremos explorar hipótesis de esta naturaleza porque diseñan un cuadro de la doctrina de la transmigración más complejo, y seguramente más fiel a la filosofía del pitagorismo, que aquel dualismo demasiado pedestre presentado por Jenófanes y otros que recogen el punto de vista vulgar acerca de la reencarnación, según el cual el alma (con el conjunto de sus atributos "psíquicos", portadora de una "personalidad" entendida en términos empíricos) cambiaría de cuerpos como quien cambia de ropa.

INDICACIONES Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Este artículo constituye un capítulo (levemente modificado) de una obra de próxima publicación titulada "Pitágoras de Samos".

Las traducciones de testimonios y fragmentos de presocráticos son las de la obra de C. EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres.*

En la transcripción de palabras griegas, no escribimos los acentos y usamos el circunflejo para indicar las vocales largas.

Las obras citadas abreviadamente en las notas son las siguientes:

E. ARBMAN, "Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien", I-II, *Le Monde Oriental*, 20 (1926), 85-222; 21 (1927), 1-185.

W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagorism* (trad. E. L. Minar Jr), Cambridge (Mass.), 1972 (ed. orig. alemana 1962).

J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

A. COOMARASWAMY, *Buda y el evangelio del budismo* (trad. E. A. Franchi), Buenos Aires, 1969.

A. DELATTE, *La vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruxelles, 1922.

P. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads* (trad. inglesa de A. S. Geden), New York, 1966.
E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, reimpr. Boston, 1957 (ed. orig. 1951).
C. EGGERS LAN ET AL., *Los filósofos presocráticos*, vols. I-III, Madrid, 1978-1979-1980 el capítulo sobre Pitágoras, por C. Eggers Lan, corresponde al vol. I; el de Empédocles, por E. La Croce, al vol. II).
W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962, reimpr. 1977 (hay trad. esp.).
W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952 (ed. orig. inglesa 1947).
K. KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (3ª ed.), Zurich, 1950.
A. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926.
H. S. LONG, *A Study of the Doctrine of Metampsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (Diss.), Princeton, 1948.
W. RATHMANN, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae* (Diss.), Halle, 1933.
E. ROHDE, "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Phytagoras", *Rheinisches Museum*, 1871, 554-76 y 1872, 23-61. Reimpr. en *Kleine Schriften*, II, Tübingen, 1901; 102-172.
E. ROHDE, *Psyché. Le Culte de l'Ame chez les Grecs et leur Croyance à l'Immortalité*, trad. francesa de A. Reymond, París, 1928 (ed. orig. alemana 1893-1894; hay trad. esp.).
W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955; reimpr. 1979.
A. ROSTAGNI, *Il Verbo di Pitagora*, Torino, 1924.
B. SNELL, *Las Fuentes del Pensamiento Europeo* (trad. J. Vives), Madrid, 1965 el título orig. alemán es *Die Entdeckung des Geistes*).
J. VANDIER, *La Religión Egyptienne*, Paris, 1949.
M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.
F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 10 vols., Basel, 1944-1960 (Dikaiarchos; Aristoxenos; Herakleides Pontikos; Klearchos).
E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte prima, vol. II, trad. e cura di R. Mondolfo, 2ª ed. reimpr., Firenze, 1967.

SUMMARY

This article examines critically the most ancient evidences concerning the Pythagorean doctrine of transmigration. Such testimonies proceed from authors foreign to the Pythagorean Brotherhood and reveal a popular and exoteric perspective acoording to which a soul changes different bodies in the same way as a man changes different clothes. They only can prove the existence of a doctrine of transmigration in ancient Pythagoreanism, but they do not enable us to reconstruct its characteristics. After discussing the rapport of soul-body dualism with metempsychosis, it is considered —on the basis of analogies with some views of Alcmeon and Empedocles— the hypothesis that the subject of transmigration constitutes a trascendental and transempirical self, diverse from the 'natural soul' which has psychical attributes and, depending upon the body, dies when it dies.

PUBLICACIONES DEL

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

"PROF. F. NOVOA"

Han aparecido:

Azucena A. Fraboschi

Crónica de la Universidad de París
y de una huelga y sus motivos (1200-1231)

141 págs. 10 U$S

VI JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS
(27, 28 y 29 de Junio de 1991)

ACTAS

232 págs. 15 U$S

Stylos, I (1992)

LA LIBERTAD PRIMERA Y ULTIMA EN LAS EPISTOLAS DE SENECA

ALFREDO J. SCHROEDER

1. *Conceptos y ámbitos de la libertad*

En las sociedades la libertad fue y será siempre un reclamo y una búsqueda de equilibrio; en los individuos un ansia común nunca satisfecha, a veces sólo un sueño; en los espíritus una necesidad; en nuestro himno nacional un "grito sagrado" repetido tres veces. Libertad política, civil, jurídica, religiosa, de pensamiento, de enseñanza, de palabra, de prensa... desfilan ante la vista del historiador y sociólogo en forma alguna vez confusa. Es un concepto amplio y complejo, expresado en Grecia y Roma por un único término: *eleuthería* y *libertas*, de ámbitos y matices bien definibles y polivalentes, que Pierre Grimal analiza en un reciente libro, con el expresivo título *Les erreurs de la liberté*, Societé d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1989 [1]. La libertad para el estado es una, para el individuo es otra. Ellas implican además enfrentamientos, lucha, dolor y muerte. La tragedia griega se abasteció en abundancia con los cruentos choques entre los designios de hados y los intentos del hombre de salvaguardar sus retazos de libertad. La división entre ciudadanos libres y esclavos duró —si es correcto el pretérito— muchos siglos. Las escuelas de filosofía, desde Sócrates y Aristóteles, pasando por cínicos y particularmente estoicos, distinguieron claramente las libertades arriba citadas, que de algún modo afectan la exterioridad del hombre, de la otra libertad interior, espiritual, psíquica, que fue fortaleza, reducto y consuelo

[1] La traducción del título por A. BIXIO, *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990, puede inducir a error y no refleja quizás adecuadamente el curso de ese errar a lo largo de siglos.

aun para los sometidos a la esclavitud más abyecta, la que va a prevalecer notoriamente en nuestro rastreo de las cartas de Séneca a Lucilio.

Sócrates es recordado por llevar la filosofía desde el cielo a la tierra; también por llevar la libertad del ágora al interior de las almas. Los cínicos se sintieron libres cuando descubrieron que frente a una fuente podían beber del hueco de sus manos. De aquí a la paradoja estoica de que todos los hombres son esclavos y que sólo el sabio es libre, había sólo un paso, tras el que ya podremos incursionar en la *Paradoja* V de Cicerón, en la *Sátira* V de Persio y en las *Epístolas a Lucilio*, en cuyos ámbitos más modestos, más íntimos y más recientes el término perderá quizás algo de su primitiva fascinación, pero no acrecentará el número de crímenes cometidos en su nombre.

2. *La libertad en la vida de Séneca*

La vida de Séneca, al igual que su doctrina moral, gira en torno del mismo eje. Séneca, con problemas de salud toda su vida, nació a la luz y a la celebridad bajo los principados de Augusto y Tiberio, con un bienestar heredado de sus padres —que luego la madre y el principesco discípulo acrecentarían para su disgusto—, con una formación filosófico-retórica esmerada, con la seguridad de la *Pax Romana*, que compensaba en parte la pérdida de la libertad republicana. Con los emperadores que siguieron, Calígula, Claudio y Nerón, no quedó sombra de ésta, ni resquicio para la moderación y equilibrio que sus predecesores buscaron. Su vocación corrió un poco la suerte de las vicisitudes políticas, y sus cambios tanto de andariveles mundanos como de escuelas fueron marcados a veces por los caprichos del emperador de turno como en el caso de Tiberio, quien no veía con buenos ojos a los seguidores de la filosofía, o como Calígula, quien cortó por rivalidad sus vuelos retórico-oratorios iniciados por las primeras lecciones del padre, y no le cortó el hilo de su vida porque lo creyó ya en las manos fatídicas de las Parcas. Séneca tuvo su propia rueda de la fortuna, cuando Claudio lo desterró por ocho años a la solitaria Córcega para regresar con honores de preceptor y luego ministro de Nerón hasta que le llegó, como a tantos, la orden impe-

rial de abrirse las venas. Como muchos contemporáneos, encuentra en la filosofía su reducto de salvación, su libertad interior. Se entrega a ella y a sus diversos maestros con pasión; pero sin perder su libertad intelectual, sin someterse a la dependencia de una sola escuela. Es estoico, mas toma doctrinas pitagóricas, peripatéticas, académicas y con predilección —así pareciera en sus epístolas— por las máximas de Epicuro: *Quidquid bene dictum est ab ullo, meum est* (16.7); *non enim me cuiquam mancipaui, nullius nomen fero* (45.4); (la variante *emancipaui*, por el dativo *cuiquam*, tiene el mismo sentido de "entrega"). El estoicismo es, en medio de las varias escuelas, el que más libertad concede a sus seguidores: *Non sumus sub rege; sibi quisque se uindicat* (33.4).

En la *Ep.* 108 hay testimonios de cómo en su juventud bebió y vivió la filosofía y extremó la práctica de ciertas enseñanzas de sus maestros Atalo y Soción hasta el punto de poner en peligro su salud. Y en la misma hay testimonio también de cómo a veces, si no acompaña una vida acorde, la filosofía puede degenerar en palabras huecas: *quae philosophia fuit, facta philologia est* (108.23).

Gracias a un género literario que floreció durante varias generaciones desde Cicerón a Agustín y Boecio, su largo destierro en Córcega es sobrellevado con las mismas normas filosóficas con que en las *Consolationes* consuela a otros.

Buscó también algún modo de liberación en sus viajes, pero pronto aprendió que ellos solos no la dan. La propia experiencia y el consejo de Horacio (*caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt, Epist.* 1.11.27) lo convencen y le hacen aconsejar: *animum debes mutare, non caelum* (28.1; cf. 104.7-8).

Mediante su difícil y resistido alejamiento de la corte deseó la misma independencia. Finalmente obtuvo, aunque tardío, algún ocio para su *De otio* y algunos años (72-75) para su tranquila correspondencia con Lucilio. Pero fue su muerte —espejo y resumen de su vida y de su doctrina— la que le proporcionó la liberación definitiva, y encima el nuevo aporte de gloria que tantas veces ensalzara en Sócrates y Catón: *Cicuta magnum Socratem fecit* (13.14). El centurión de Nerón no le permitió escribir su testamento, pero Séneca dejó a sus

amigos y a la posteridad su última enseñanza, la *imaginem uitae suae*[2]. el ejemplo de una muerte tantas veces exhibido en sus epístolas, junto con la enseñanza permanente de sus numerosas obras, transitando los dos caminos que alguna vez explicara a Lucilio, el más largo de los preceptos y el más breve y eficaz del ejemplo, ahora además el último: *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla* (6.5). Había, en efecto, enseñado muchas veces que la filosofía *non in uerbis sed in rebus est* (16.3)[3] y había además podido enviarle a Nerón una vez más su testimonio habitual de libertad más bien que el esperado servilismo de la adulación: *qui saepius libertatem Senecae, quam seruitium expertus esset* (Tác., Ann. 15.61).

3. *La libertad en la doctrina moral de Séneca*

Si fue Gavio Silvano, tribuno de la cohorte pretoriana, quien según el citado testimonio de Tácito llevó a Nerón la expresa declaración de libertad espiritual de Séneca, fue San Agustín, entre los cristianos, el primero en ver y estimar esa misma libertad espiritual cuando en su *De Ciu. Dei* VI, cap. 10, trató: *De libertate Senecae, qui uehementius ciuilem theologiam reprehendit quam Varro fabulosam.* El santo distingue ya ámbitos o niveles de libertad en Séneca, tratados tan asistemática y retóricamente. Ensalza su libertad como escritor —se refiere en particular a su obra perdida *Contra superstitiones*— aunque niega que la haya tenido en su vida. Lo afirma con un claro y fuerte quiasmo: *adfuit enim scribenti, uiuenti defuit.* No puede menos de manifestar admiración por tal libertad y de alabar esos ataques "a los ritos cruelmente torpes" de los paganos: *de ipsis uero ritibus crudeliter turpibus quam libere scripsit!*

La posteridad a lo largo de siglos reiteró de diversos modos esta crítica del santo, de que Séneca no llevó a la práctica la exce-

---

[2] Tácito (*Ann.* 15.62) narra en frío estilo indirecto: *quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem uitae suae relinquere testatur...*

[3] *Hoc enim turpissimum est, quod nobis obici solet, uerba nos philosophiae, non opera tractare* (24.15).

Quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus: concordet sermo cum uita (75.4).

lencia de su doctrina. En Francia dos gigantes han tomado partido enfrentado sobre Séneca y su conducta moral. Frente a Diderot que es admirador incondicional del filósofo, Víctor Hugo usa del bisturí de la ironía. Describe la corte de Nerón,

> "Où l'austère Sénèque, en louant Diogène,
> buvait le Falerne dans l'or."

Pero Séneca mismo ya se había anticipado a esta crítica, afirmando que se necesita fortaleza de ánimo para "usar copas de plata como si fueran de barro" y para "poder soportar las riquezas": *Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento. Nec ille minor est, qui argento utitur quemadmodum fictilibus. Infirmi animi est pati non posse diuitias* (5.6). Agustín en realidad sólo lamenta que la audaz libertad religiosa, que no tuvo Varrón y que Séneca sólo exhibió como escritor, no haya sido total, y le critica que no haya osado usarla para incorporarse al cristianismo. Otros padres de la Iglesia, olvidándose de este reproche y de alguna cuestión doctrinaria, como la reiterada apología del suicidio, lo pondrían en el número de los escritores eclesiásticos y lo llamarán, como San Jerónimo, *Seneca noster (In Iouin.* 1). San Agustín, en efecto, precisa su aseveración: *Libertas (...) Annaeo Senecae (...) non quidem ex toto, uerum ex aliqua parte non defuit.* Todavía más, lo avala a Séneca mismo, al atribuir a la filosofía la acción liberadora: *Quem (Senecam) philosophi quasi liberum fecerunt.* La filosofía era por entonces el eje liberador tanto para estoicos como para epicúreos: *Philosophiae seruias oportet ut tibi contingat uera libertas* reza la máxima de Epicuro, que Séneca traduce y hace suya (8.7).

4. *La libertad en las Epístolas a Lucilio*

Rara vez sale de sus temas morales y no los desarrolla con rigor filosófico. No es un sistematizador ni un teorizante. ¿Qué interesan, piensa él, un problema filosófico o los conocimientos científicos, si no nos hacen mejores o no están referidos a la conducta?: *Quid mihi prodest scire agellum in partes diuidere, si nescio cum fratre diuidere?*

(88.11). Poco después: *Scis quae recta sit linea; quid tibi prodest, si quid in uita rectum sit ignoras?* (8.13). Es un moralista, un director de almas, un maestro que siembra a manos llenas la semilla de sus máximas, como otro Maestro nacido por la misma época en el otro extremo del Mediterráneo, que sembraba la suya en parábolas: *(Verba) seminis modo spargenda sunt, quod quamuis sit exiguum, cum occupauit idoneum locum, uires suas explicat et ex minimo in maximos auctus diffunditur (...) Eadem est, inquam, praeceptorum condicio quae seminum; multa efficiunt et angusta sunt. Tantum, ut dixi, idonea mens capiat illa et in se trahat. Multa inuicem et ipsa generabit et plus reddet quam acceperit* (38.2). Ambos comparan el precepto y la semilla, pues se parecen en el *modus spargendi*, en su pequeñez *(angustum* y *exiguum)*, en el lugar de la siembra *(idoneum locum* e *idonea mens)*, en el modo de crecer y en el rendimiento de los frutos.

La libertad interior en Séneca importa mucho más que la civil y la política, las que analiza en forma predominante P. Grimal en su libro citado al comienzo. Es esencial a la naturaleza espiritual del hombre por la que la voluntad puede decidir y elegir obteniendo así el primero y fundamental dominio, el de la voluntad sobre sus actos interiores. Por ella alcanza su primacía y reyecía el sabio, fortalecido por el estudio y los preceptos de la filosofía. Aunque es el fruto más tardío de un esfuerzo constante y de una lucha prolongada, es presupuesto y fundamento de todas las libertades, culminación y suma de la sabiduría.

Vamos a encontrar sin duda referencias a la libertad del estado, del ciudadano y a aquella que es negada al esclavo, si bien en un segundo plano y en forma casi tímida o retórica, como punto de comparación con la libertad interior del filósofo. Claro que la modernidad, cuando le llegó el apremio de la fundación de las nacionalidades y de la relación estado-ciudadano, ahondó en el pensamiento y en la actuación de algunos hombres públicos, como Cicerón y Séneca, y se encontró con la novedad de que, en el segundo caso, había una "zona oscura" —que dice Rosa María Francia en su artículo "De la moral a la política en las cartas a Lucilio de Séneca", en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 15, Madrid, 1969, que no podemos dilucidar aquí—, o un "estado monárquico" sin libertades republicanas, que entre nosotros expuso Lía Galán en *Argos*, n. 4 del año 1980.

5. *La libertad interior en las Epístolas a Lucilio*

Está desarrollada y definida en la *Ep.* 75. Se explican previamente los tres grados que la preceden: primero el de quienes "no tienen aún la sabiduría, pero están en sus cercanías", "no saben que saben", "ya gozan de su bien pero aún no confían"; segundo el de quienes "se despojaron de los mayores males del alma y de las pasiones", pero no tienen la posesión firme de su seguridad; "la tercera clase está fuera de muchos y grandes vicios, pero no fuera de todos". Séneca está satisfecho de transitar por estas tres etapas, pero espera más: *spero me posse et amplioris ordinis fieri* (75.16). Por fin la presenta formalmente y concluye con una doble definición, la primera con dos formas negativas, con doble objeto directo cada una y en una pareja graduación: *Expectant nos, si ex hac aliquando faece in illud euadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia uelle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem. Inaestimabile bonum est suum fieri. Vale.* (75.18). En la cumbre de esta "Morada", de este "Camino de perfección" –para emplear terminología de la ascesis Teresiana– están identificados como riguroso efecto y causa dos conceptos firmes: "tranquilidad del alma y absoluta libertad interior, tras la expulsión de los vicios y errores". Ahora sí puede definirlos, primero negativamente: "no temer a los hombres ni a los dioses, no querer cosas torpes ni excesivas"; después afirmativamente: "tener sobre sí el máximo poder; inestimable bien es el de hacerse dueño de sí mismo". *Suum fieri* –un posesivo con el verbo *fio*– es una fórmula mágica extraordinaria de autodominio; ni hace falta en ella nombrar a esta divina libertad. La ha usado también en el comienzo de la *Ep.* 20 sin nombrarla: *Si uales et te dignum putas, qui aliquando fias tuus, gaudeo.* Más adelante de nuevo: *Vaco, Lucili, uaco et ubicumque sum, ibi meus sum* (62.1). Este posesivo, reiterada expresión de dominio sobre sí, está ahora agregado al ya enfatizado verbo *uaco*, aquí sin su habitual ablativo de carencia, pero también sin el dativo que implicaría un concepto opuesto, un "vacío para", un llenado de tal vacuidad mediante una nueva carga de servidumbre. A veces la libertad no está nombrada, pero está oculta o encerrada en una *bona conscientia* (23.7) o en un *multum animi* o *verus animus*, como en el comienzo de la *Ep.* 13: *Sic uerus ille animus et in alienum non uenturus arbitrium probatur*, un

espíritu verdadero no dispuesto a someterse a un albedrío ajeno. Otras veces la reviste con términos sinónimos como este tan prestigioso *arbitrium*. En la *Ep.* 9.17 pone en la cima en forma quiásmica al sabio que sobre el trono de su propio arbitrio puede ordenar su propia casa: *Suo arbitrio res suas ordinare*. Poco antes ha comparado al sabio con una actitud reconcentrada de Júpiter *(qualis est Iouis): in se reconditur, secum est* (9.16); y ha concluido que comienza a someterse a la fortuna quien busca alguna parte de sí fuera de él: *Incipit fortunae esse subiectum (subiectus* en los manuscritos) *si quam partem sui foris quaerit* (9.15). Para el pobre e indigente que no quiere entregarse a esta libertad del sabio porque aún no tiene recursos suficientes *(nondum habeo quantum satis est)* le muestra en su plenitud el precioso premio arriba definido: *perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor* (17.6).

Esta liberación interior se inicia eliminando la *malitia* y aspirando a la *sapientia* y concluye —si ello es posible, pues el progreso espiritual parece ser infinito[4], si se han recorrido los tres citados estadios o grados, si se ha transitado el ancho espacio existente entre "esta hez" de las servidumbres y "aquello sublime y excelso" que es la libertad, y si además es correcto el *si* condicional, adición de Pincianus basada en "antiguos manuscritos"— y se resume en la posesión de los dos reiterados grandes bienes que dan la felicidad: *Tranquillitas animi* y *absoluta libertas*. Hay en el triple ascenso a la *sapientia* una actividad volitiva, esforzada y constante, pero decreciente, manifestada en los diversos verbos y en lenguaje metafórico entre militar y médico[5] y una actividad intelectiva en proporción inversamente creciente, que tiene cierto paralelismo con las etapas de la ascesis y mística cristianas o con el comienzo arduo y final feliz del camino de la derecha de las dos vías de Hesíodo *(Los trabajos y los días,* 287-292).

La filosofía da el impulso inicial, la *sapientiae studium* (16.1), es la fuerza divina que trae aparejado el dominio sobre sí. Este ánimo libre y erecto, que a nada se somete y todo lo somete a su dominio *(liber animus, erectus, alia subiciens sibi, se nulli),* sólo se hace tal en la madu-

[4] Cfr. R. MONDOLFO, *La comprensión del Sujeto humano en la Cultura Antigua,* Buenos Aires, Ed. Imán, 1955, p. 437 y ss.

[5] *Perficere:* 5 veces; *fugere:* 2 veces; *animi morbus* y *adfectus* (enfermedad y pasión del espíritu) son reiteradamente diferenciados: *saepe iam dixi* (75.11). La erradicación del *morbus* inveterado es el paso inicial que más cuesta.

rez tras largo esfuerzo (*longo studio intentoque*, 124.12) y tras lucha constante (*ut habitus animi fiat quod est impetus*, 16.6) hasta la identificación de la mente con la voluntad (*donec bona mens sit quod bona voluntas est*, 16.1). En otras epístolas acumula metáforas militares y gladiatorias: en la *Ep.* 59 el *sapiens* es *dux*, quien *omnes uirtutes suas undique expandat* como un *quadrato agmine excercitum*. La vida es milicia: *uiuere militare est* (96.5). El sabio debe atenerse al mismo juramento del gladiador: *uri, uinciri ferroque necari* (37.1). Esta exigencia de estudio, de perfección, de lucha es por vida: *Tamdiu discendum est (...) quamdiu uiuas* (76.3). Las antítesis y semejanzas lo inducirán a mezclar niveles. De Aníbal a las puertas de Roma dice: *Armis uicit, uitiis uictus est* (51.6). De Mario, el de los siete consulados —*unum enim consulatum accepit, ceteros rapuit*—, dice: *Marius exercitus, Marium ambitio ducebat* (51.6), agregando el énfasis del quiasmo. La conjugación perifrástica pasiva, desde Catón el censor, es propicia para estas reiteraciones: *Nobis quoque militandum est (...) Debellandae sunt in primis uoluptates* (51.6). El mismo, tan enfermizo y tan enemigo de las guerras, soporta esta milicia: *Fortuna mecum bellum gerit; non sum imperata facturus. Iugum non recipio, immo, quod maiore uirtute faciendum est, excutio* (51.8). Pero Séneca se rebela: no tiene la intención de obedecer las órdenes de la fortuna ni de aceptar su yugo. Está decidido a sacudirlo, aunque le signifique un esfuerzo mayor. Siguen distintos encarnizamientos simultáneos o sucesivos en los varios frentes (51.8). La libertad absoluta, total e indivisible, será la meta y el premio: *ad hoc praemium laboratur* (51.9). Como los grandes y verdaderos bienes, la *pax*, la *libertas* vienen íntegras, *ad unumquemque tota perueniunt* (73.8); no parciales o graduadas en mayores o menores cuotas, como las otras libertades. La lucha con vicios y pasiones no es imagen o personificación de origen cristiano o medieval, sobreabunda en Séneca. Tales vicios y pasiones están personificados en *Persio*, V, donde dialogan. Los cristianos los adoptan y hacen actuar en los autosacramentales, y antes en las alegorías de la *Psychomachia*, de Prudencio y del *Pastor*, de Hermas.

El carácter prevalente de la libertad arriba definida, primero negativo (no temer, no querer), luego positivo (buena consciencia, buen ánimo, posesión de sí mismo), va a ser complementado por la necesidad de servir casi religiosamente a la filosofía, postergando inclusive a

los dioses, y por la terminante prohibición de servir al cuerpo: *Nec liber est qui corpori seruit* (92.33), con la sorpresa siempre de la paradoja y la antítesis a flor de labios, tan ejercitadas en las escuelas de retórica en que lo iniciara el padre, su primer maestro. La citada traducción de la máxima de Epicuro *(Philosophiae seruias oportet, ut tibi contingant uera libertas*, 8.7) es enfatizada a continuación por el concepto de *seruire* en los sinónimos *se subicere et tradere*, y reforzada además por una inmediatez de la consecuencia, que es la libertad: *Non differtur in diem (...) statim circumagitur. Hoc enim ipsum philosophiae seruire libertas est* (8.7). Séneca llega a asimilar *libertas* y *sapientia* o *philosophia*, que otras veces sólo es instrumento o vía, y llega a nivelar en una simple yuxtaposición pasiones y tiranos, anticipando su permanente y consciente mezcla de planos de la libertad: *Hos tam graues dominos, interdum pariter, dimittit a te sapientia, quae sola libertas est* (37.4). Estos tan severos tiranos, que mandan a veces alternativamente, a veces en forma conjunta, son sin duda los vicios y las pasiones, que acaba de denominar *multis adfectibus et saeuissimis*.

En la comentada definición la filosofía es ancla de salvación para distintas escuelas, para libres y esclavos, para creyentes y descreídos. En cualquiera de las siguientes hipótesis —nos gobiernen la fatalidad de los hados, la providencia de Dios o la casualidad— ella es necesaria *(philosophandum est)*, es defensa contra lo fortuito *(philosophia nos tueri debet)* y guía hacia los dioses *(haec docebit, ut deum sequaris, feras casum*, 16.5): antes de todo la filosofía, después y a través de ella, la reverencia a los dioses. Esta aparente preeminencia pareciera incuestionable; en el comienzo de la *Ep.* 90 no caben dudas de que "por don de los dioses vivimos y por don de la filosofía vivimos bien": *Quis dubitare, mi Lucili, potest, quin deorum immortalium munus sit quod uiuimus, philosophiae quod bene uiuimus?* (90.1). Pero enseguida el imperfecto y el pluscuamperfecto de subjuntivo hacen irreal esta hipótesis: *quanto maius beneficium est bona uita, pro certo haberetur, nisi ipsam philosophiam di tribuissent* (90.1). La vida, don de los dioses es aventajada por la vida buena, obtenida por la filosofía, mas su tesis es que los dioses mismos nos han concedido la filosofía como don[6].

[6] Esta concordancia de filosofía y religión, la inmanencia de Dios en la conciencia moral, su omnipresencia, un profundo misticismo religioso, próximo al cristianismo son características de su filosofía moral. *Bonus uir sine deo nemo est*

La estrategia desplegada por el estudio de la sabiduría para que la voluntad elija, decida y actúe en la conquista de la tranquilidad y la libertad abarca tres grandes frentes —los dioses, los hombres y las cosas—, todos presentes en la definición. Ha nombrado a los dos primeros, pero a las cosas las ha dejado en el ambiguo terreno del neutro plural: *turpia et nimia*. La táctica para enfrentar la multiplicidad de estos neutros puede variar a lo largo de las ciento veinticuatro epístolas, pero parte siempre del dominio sobre sí mismo: *Imperare sibi maximum imperium est* (113.31). Son antítesis, pero no dejan de ser verdades y por lo tanto van con consejos y preceptos: obedecer primero para mandar después, someterse a la razón para someter luego todo a sí mismo, servir a la filosofía para servirse de ella cuando deba dirigir los operativos: *multos reges, si ratio te rexerit* (37.4). Esta conquista de sí mismo va paso a paso: sobre las cosas torpes, excesivas y fortuitas, sobre las riquezas y los miedos, también sobre el cuerpo y sus satélites, partiendo del vientre: *magna pars libertatis est bene moratus uenter et contumeliae patiens* (123.3). Los servidores del cuerpo tienen muchos amos: *multis seruit qui corpori seruit* (15.1). A cada circunstancia y objetivo le fija el imperativo de un precepto: *circumscribe corpus tuum et animo locum laxa* (15.2). Los vicios, las enfermedades del alma *(morbus)* y las pasiones *(adfectus)* tienen por su variedad y abundancia tratamientos y terapias propias [7]. Todos son yugos a los que el *animus* debe sacarles el cuello: *Libeat modo subducere iugo collum* (104.34). Apunta primero a los enemigos encubiertos, peligrosos por su atracción y poder, los placeres *(eneruant et effeminant)* y las riquezas, precio de servidumbres *(auctoramenta sunt seruitutum)*. Por los techos que los cobijan —de paja o de oro— se puede reconocer a los libres y a los esclavos: *Culmus liberos texit, sub marmore atque auro seruitus habitat* (90.10).

(41.2). *Nulla sine deo mens bona est* (73.16). *Non pareo deo sed adsentior* (96.2). *Nihil deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus nostris interuenit* (83.1). *Socii sumus eius (dei) et membra* (91.30), navegando entre el panteísmo pagano y el cuerpo místico cristiano.

7 Cfr. la frecuente superposición de planos en algunos ejemplos del amplio espectro del dominio sobre sí, sobre las pasiones y sobre las cosas fortuitas. *Quid enim prodest equum regere et cursum eius freno temperare, adfectibus effrenatissimis abstrahi?* (88.19).

(Animus) neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt accidunt que eminens... (66.6).

6. *Libertad política frente a la libertad interior*

Ella aparece rozada cuando examina en la *Ep.* 73 la relación del filósofo con los magistrados, los reyes o administradores, a quienes debe su ocio fecundo; ejemplifica con la relación Virgilio-Augusto, en la cual el primero hace una abierta apología de la libertad de crear: *ipsum / ludere quae uellem calamo permisit agresti* (*Egl.* 1 verso 9 transcripto en *Ep.* 73.11), y a la par le hace llegar al segundo el necesario y elemental reconocimiento de su deuda: el ocio y la libertad a cambio de una apoteosis poética.

Pero aparece también, exaltada, cuando ensalza las heroicas gestas liberadoras de un Sócrates o de un Catón, que pierden en su lucha la libertad política, pero ganan con su muerte la libertad interior. Sócrates es el ejemplo más conocido, que tuvo en la antigua Roma muchos émulos. Vivió los 27 años de la guerra del Peloponeso, luego la tiranía de los treinta tiranos, o en "una libertad más cruel que las guerras y los tiranos" —*siue uxorem, moribus feram, lingua petulantem, siue liberos indociles et matri quam patri similiores*—; luego siguió la imputación de graves cargos, finalmente la cárcel y la cicuta; pero hasta el fin nadie vio a Sócrates ni más alegre ni más triste: *usque ad extremum nec hilariorem quisquam nec tristiorem Socraten uidit* (104.28). *Vis alterum exemplum? Accipe hunc M. Catonem recentiorem.* El gran republicano y filósofo estoico, amigo de Cicerón, Catón de Utica, a menudo Catón a secas, es el ejemplo romano más reiterado —en dieciocho epístolas— como símbolo, a la par de Sócrates, de la defensa de las libertades políticas, conjugadas y superadas con la suprema lección de su muerte en aras de su libertad interior. No se embanderó en la guerra civil con ninguno de los dos bandos, pues ambos representaban la negación del sistema republicano. En medio de la esclavitud general (*in seruis se libertati addixisse*) se consagró a luchar y morir por una libertad moribunda o ya muerta, "a menos que pienses —se intercala una ironía de Séneca— que Pompeyo, César y Craso fueron socios de la libertad" (104.29). Hace pública su decisión de elegir entre la muerte o el exilio: *si Caesar uicerit, moriturum, si Pompeius, exulaturum* (104.32). En esa guerra no se jugaba su propia libertad: *non enim quaeri an liber Cato, sed an inter liberos sit* (95.71). Sigue luchando

porque es un modo de esclavitud menos indigno: es más honesto caer en la servidumbre luchando que ir hacia ella voluntariamente, *honestius in seruitutem casura quam itura* (95.70). Pasó su última noche con los dos instrumentos de su libertad a su cabecera: el *Fedón*, de Platón y su espada, uno para querer morir, otra para poder morir: *alterum ut uellet mori, alterum ut posset* (24.6). La espada, que es instrumento para la defensa del estado y de las libertades públicas, aquí es emancipadora de su libertad interior: *gladium adsertorem libertatis* (13.14). Ella le abrió la herida por donde la libertad verdadera y total paseó como por un arco de triunfo, con manto escarlata y corona de laureles. Las últimas palabras de Catón antes de matarse son igualmente heroica profesión de libertad interior frente a una lucha ya perdida y a la fortuna inútilmente adversa: "¡Nada has conseguido, fortuna, oponiéndote a todos mis intentos; hasta ahora luché no por mi libertad sino por la de mi patria y no obraba con tanta pertinacia" *ut liber sed ut inter liberos uiuerem*.... (24.8).

La inmediata confesión de Séneca de que acumula ejemplos no para lucir ingenio sino para exhortar a Lucilio, nos confirma que es consciente de esta acumulación como también de la retórica combinación de los diversos planos de la libertad.

El recuerdo de Escipión el Africano, desde cuya granja en Literno escribió Séneca la *Ep.* 86, es el ejemplo claro de cómo, al crecer un estado o alguno de sus prohombres, se producirá invariablemente una colisión entre dos libertades: *aut Scipio Romae esse debebat aut Roma in libertate* (86.1). Escipión la salvó interponiendo la libertad de su noble espíritu y se retiró de Roma con estas palabras: *causa tibi libertatis fui, ero et argumentum*. Quiso ser causa y confirmación. Séneca alaba su moderación y patriotismo (*egregiam moderationem pietatemque*), "más admirable cuando dejó su patria que cuando la defendió"; y comenta que "la situación había llegado a un punto tal que o la libertad molestaba a Escipión o Escipión a la libertad", y optó por el exilio, similar al de su enemigo Aníbal.

La libertad política aparece, pues, pero escasa y además conjugada y gloriosamente superada por la interior.

7. *Los esclavos y los sometidos a los vicios*

Esta antítesis fue tópico corriente en la prédica estoica, no sólo como recurso literario fecundo en paradojas y metáforas, sino porque los esclavos fueron tierra fértil para la semilla de una libertad interior que alguna vez fructificó en logros más amplios y en libertades de otro plano.

La *Ep.* 47 es íntegramente una comparación o paralelo en que se conjugan ambos planos de la libertad: la filosófica interior y la civil exterior. El sometimiento de un hombre a otro hombre, un déspota o amo, siempre es considerado vergonzoso, doloroso, inhumano, pero a los moralistas estoicos escandalizan más los sometidos al vicio; son más numerosos, es más denigrante su servidumbre porque no es obligada sino voluntaria y por lo tanto culpable (*nulla seruitus turpior est quam uolantaria*, 47.17) y afecta al alma que nos hace hombres. Ellos sirven a muchos amos simultáneamente que son de índole humillante. El esclavo, en cambio, legalmente miembro *(familiaris) de la familia*, dependió de un solo amo, a menudo muy humano, y su libertad podía comprarse; la interior nunca.

El diálogo inicial imaginario es famoso, recordado por Macrobio (*Sat.* 1.11.7). La reiteración "son siervos", alternando con "también hombres" - "también compañeros" - "también humildes amigos" - "también consiervos sometidos como nosotros al azar de la fortuna", suena a disputa cada vez más encendida sobre su condición intrínseca humana; pero luego se impone una extensa descripción de su actual condición social inhumana, que parece ser el blanco de sus críticas. Tras afirmar con rigor filosófico que "nació de la misma semilla que tú, que goza del mismo cielo, que respira igual, vive igual, muere igual" (47. 10) desciende al reiterado juego de los diferentes planos: *—Seruus est. —Sed fortasse liber animo. —Seruus est. —Ostende quis non sit; alius libidini seruit, alius auaritiae, alius ambitioni, omnes timori* (47.17). Faltó poco —se diría— para que se creara un organismo en defensa de los derechos humanos de estos sometidos.

Cuando habla de los estudios liberales, los explica en sus dos sentidos: liberales, *quia homine libero digna sunt;* y además *studium uere liberale est, quod liberum facit* (88.2). En otras máximas —las trans-

cribimos por ser modelos de concisión —yuxtapone las dos servidumbres: *Paucos seruitus, plures seruitutem tenent* (22.11). En singular quiasmo enfatiza la segunda, concediéndole predominio numérico. Es similar el pensamiento y la forma de esta otra: *multorum dominus sed plurium seruus* (9.22). Una vez más mezcla libertades, anteponiendo siempre la filosófica interior, que vence a los vencedores de ejércitos vencedores: *Quem uicerim quaeris? Non Persas nec extrema Medorum (...) sed auaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui uictores gentium uicit* (71.37).

8. *Liberación última y definitiva: la muerte*

El cuerpo es cárcel y el alma, su cautiva; así en la cultura oriental de la India y Persia y en la occidental, desde Sócrates y Platón hasta los padres de la Iglesia, y a través de los siglos, de filosofías y religiones diversas, de prosistas y poetas inclusive contemporáneos. La riqueza de variantes para esta imagen, generada por los ejercicios retóricos es, en la *Epístolas a Lucilio*, particularmente abundante. La cárcel es *cauea* = cueva (88.34), *uelamentum* = velo, vestimenta (92.13), *uagina* = vaina, que sirve y contiene a la espada, pero no cambia su naturaleza (*nec bonum nec malum uagina gladium facit*, 92.13). Otras veces la cárcel del alma será llamada *onus necessarium* = carga necesaria (91.33), *grauis sarcina* = *pesado bagaje* (65.16), *receptaculum* (92.34), *animi pondus y poena* = peso y castigo del alma, *custodia* = prisión, *sedes* = *morada, triste et oscurum domicilium*, *uinculum* = cadena, prisión... [8]

En este dualismo el alma es *optima sui parte* (65.18) y "el menosprecio de su propio cuerpo es libertad segura": *contemptus corporis sui certa libertas est* (65.22). Los teólogos cristianos interpondrán entre

[8] Esta imagen del alma encadenada es una de las de mayor éxito, porque romper el hierro de una cadena es tarea sobrehumana y romper la atadura del cuerpo es duro, pero humano. Romper la atadura interior es tarea inherente a la filosofía: *(animus) in uinclis est, nisi accesit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad diuina dimisit* (65.16). Este otro texto similar parece de un místico cristiano: *Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam uinclum aliuod libertati meae circumdatum* (65.21).

ambos la gracia, aunque no siempre se despojan de aquel menosprecio estoico; pero en Séneca el problema se resuelve así: uno de ellos esclavo, el otro libre: *Seruiant ergo deteriora melioribus* (65.24).

Esa alma cautiva desde su nacimiento, verdadera servidumbre exterior, con la muerte escapa de su cárcel y cadena para volver a su libertad originaria, total y definitiva, pues Séneca cree en su supervivencia e inmortalidad (47, 63, 65, 76, 102, etc.) y conoce la metempsicosis (121.12) sin pronunciarse y dejando sin respuestas a varias preguntas esenciales (108.17 y ss., 58.8). Para Séneca en la *Ep.* 102.26 y ss., la muerte es un parto, rodeado de llanto y dolor. Tras nueve meses, o decenios, la creatura y los mortales se liberan de su cárcel o vientre *(contubernio foedi atque olidi uentris)*. "Temes ese día como el último y es el de tu nacimiento eterno" *(aeterni natalis)*. El moribundo tiene ventajas sobre la creatura *(rudis et imperitus omnium)*, que se sorprende con su vida propia y con la novedad del aire puro *(aura liberior)*; y queda atónita, "ignorante de todo en un mundo desconocido" *(nullius rei gnarus obstipuisti inter ignota)*. El mortal, aunque cautivo, tuvo un largo período de estudio y filosofía para preparar su "nacimiento" [9]. Pero ambos aprenderán pronto que en ese doble alumbramiento a la luz no se pueden llevar consigo los *membra iam superuacua*, es decir, el cuerpo largo tiempo habitado *(corpus inhabitatum diu)* y los envoltorios de los recién nacidos *(uelamenta nascentium)*. Pues "la naturaleza despoja al que se va como al que entra; no te es permitido llevarte más de lo que has traído".

Eso que llamáis vida es muerte, ésa que sigue a la muerte es la verdadera vida, había asegurado Escipión desde el más allá en el *Somnium Scipionis*, de Cicerón. Pero allí se refrena el natural deseo de tal nueva vida y se prohíbe anticiparla mediante una muerte voluntaria, vieja vida que sólo puede ser quitada por quien la dio, Dios. Séneca en cambio disiente. Acepta el suicidio, equiparando el derecho de la vida con el de la muerte. "Cuando me parezca, romperé esta sociedad con mi cuerpo" (65.22). Se es libre "cuando la muerte está en nuestro poder" (91.22). La muerte voluntaria, decisión tomada por el sabio, que debe consultar no los intereses o el estado del cuerpo sino

[9] Cfr. 61.4: *Ante ad mortem quam ad uitam praeparandi sumus.*

la dignidad del alma, es liberación interior, que es estimada como heroica. Es privilegio del sabio, no del desahuciado, cobarde o desesperado: *sapiens uiuit quantum debet, non quantum potest* (70.4); es camino: *ad magnam libertatem uia* (70.16); es camino ancho y fácil; basta un punzón *(scalpello)* y un poco de ingenio en alguna servidumbre física demasiado rigurosa. No hace falta un instrumento noble, espada o cicuta, y cita (en *Ep.* 70.20) un modo en extremo indecoroso de morir, siempre preferible a la más limpia esclavitud: *praeferendam esse spurcissimam mortem seruituti mundissimae* (70.21). Séneca la alabó tantas veces que finalmente la obtuvo, igual que Sócrates. Intentó aplicarla antes en varias oportunidades propicias para un sabio, pero lo "retuvo la vejez de su indulgentísimo padre" (78.2) [10].

Su argumentación de que no se debe temer a la muerte, que no es ni un bien ni un mal sino algo indiferente, se tiñe a veces de retórica, manejada libremente como el juego que hace con los distintos planos de la libertad [11].

Hemos comprobado que la confusión de estos planos se da en la vida y en la muerte: vivir como esclavo sujeto a un amo y vivir encarcelado en un cuerpo es una servidumbre obligada, variable, mudable la primera, inmutable la segunda; vivir temiendo la muerte o sometido a vicios y pasiones es otra servidumbre, voluntaria, interior; la muerte,

---

10 Entre las epístolas 65 y 75 Séneca pareciera pasar por un período de obsesión por el tópico libertad-muerte. Hay una máxima y un ejemplo para cada género de muerte. ¡Cuántas acumulaciones de máximas exigían en sus clases los rétores! *(Sapiens) cogitat semper qualis uita, non quanta sit* (70.5). *Vitam et aliis adprobare quisque debet, mortem sibi* (70.12). *Honestius mori discunt homines quam occidere* (70.27). Entre los ejemplos debió de impresionarle el suicidio colectivo de una ciudad de su tierra, *Numancia*, que muere en brazos de la libertad *(in complexu libertatis expirat*, 66.13).

11 Citamos a modo de ejemplo: No es un mal porque, coincidiendo con Epicuro, mientras existimos la muerte no está presente, y cuando está presente ya no existimos (36.9). *Mors ad te uenit: timenda erat, si tecum esse posset. Sed necesse est aut non perueniat aut transeat* (4.3). Ningún mal es grande si es el último (4.3). Lamentar la muerte de alguien es lamentar que sea hombre (99.8). Cfr. *Consol. a Marcia 11: Mortalis nata es, mortales peperisti.* Cfr. *Consol a Pol.* II: *Ego cum genui, tum moriturum sciui.* Lo único malo que tiene la muerte es ser temida (104.10). *Emissis meliora restant, onere detracto, consumptis nihil restat, bona pariter malaque submota sunt* (24.18). Cfr. este juego de conceptos y palabras: *Meditare mortem; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, seruire dedidicit...* De manera similar juega con el dolor: Es leve si se puede soportar, es breve si no puede soportarse (24.14).

aceptada libremente, es liberación exterior e interior, definitiva, y si es voluntaria, es actitud más heroica que vencer al enemigo.

9. *Conclusiones*

a) Hay en las Epístolas a Lucilio predominio absoluto de la libertad interior, verdadera, espiritual, indivisible, total, que predican los sabios y enaltece las almas y acerca la doctrina estoica al cristianismo. Es la libertad primera en el orden jerárquico y última en el cronológico, tanto en los planteos temáticos de las escuelas filosóficas como por el momento en que se acepta o se busca la muerte liberadora.

b) La servidumbre que se le opone, la de los vicios y miserias que rebajan el alma, es más vergonzosa por voluntaria y peor que la servidumbre de los esclavos, quienes pueden alguna vez comprar su libertad o dependen de un solo amo, e incluso pueden gozar de libertad interior.

c) Esta servidumbre física y civil aparece a menudo conjugada y contaminada con la servidumbre moral, a las que la retórica senequiana gusta presentar en estrecho maridaje, cuando la familiaridad del género lo permite. En los tratados morales, en cambio, ello es menos frecuente; el rigor filosófico no acepta tanto colorido retoricista, que por momentos parece descender no ya a lícitas muestras de ingenio sino a simples juegos de palabras. Así vemos que en *De Benef.* (3.20) el esclavo es definido sin contaminación retórica como siervo sometido sólo en su cuerpo, pero no en su alma que es libre y dueña de sí. "El amo compra o vende sus cuerpos, no su interioridad, que no puede ser cedida en propiedad".

ch) También en *Quaest. Nat.* III distingue claramente al *liberum ex iure Quiritium* del *liberum ex iure naturae* (III *Praef.* 16); aunque los enfrenta en antítesis, su intención no es fundirlos ni confundirlos sino diferenciarlos. Lo ha logrado también un poco más arriba, cuando ha opuesto los dominadores de pueblos y los que dominan sobre sí: *Innumerabiles sunt qui populos, qui urbes habuerunt in potestate; paucissimi qui se* (III *Praef.* 10).

d) Desde Séneca hasta P. Grimal se acepta que las libertades exteriores, la política y la civil, sufrieron cambios y vicisitudes que les hicieron perder vigencia, pese a las luchas y a la sangre derramada. La libertad interior, por su parte, también es presentada en frecuentes retrocesos, con ejemplos mayoritarios de servidumbre interior bochornosa, sin que se observen las reacciones de organismos internacionales defensores de los derechos humanos, que vigilan las libertades civiles, políticas y hasta las de prensa.

e) La señalada nivelación o trasposición de planos de la libertad es en las epístolas recurso retórico abundante que apunta a enaltecer la libertad espiritual sobre la física, imponiendo la reyecía del alma sobre el cuerpo; y a par, a dar brillo a un estilo en que la sencillez es proclamada pero rara vez practicada.

f) Persio, en la *Sat.* V, coincide con Séneca, su coetáneo, pero no porque recibiera influencia del hispanorromano —a quien conoció tardíamente como para ser cautivado por su ingenio: *sero cognouit et Senecam sed non ut caperetur eius ingenio* (*Vita Persi*, de V. Probo)— sino porque siguen una moral estoica común. Esta sátira es una verdadera epístola, que en su primera mitad (1-72) está dirigida a expresar el reconocimiento al maestro Cornuto; en la segunda mitad (73-191), a desarrollar la teoría estoica de la libertad. En esta parte, como Séneca pero con diálogos y metáforas mucho más oscuras, distingue con precisión la libertad filosófica *(mera libertas)* de la civil, identificada por los gorros *(pillea donant)*. Una la da el pretor, la otra la filosofía. No es libre el que no tiene amo pero es esclavo de la *Auaritia, Luxuria, Ambitio*, que son tiranías peores, porque esclavizan el corazón y las almas (115-191).

Para ser verdaderamente libre no basta hacer la vida como quiera: *ducere uitam.... ut uoluit* (83-84). Séneca da un paso más y reemplaza *uoluit* por *noluit* y transforma una servidumbre en libertad con sólo un "no quiero" interior, llevando gustosamente una vida del modo que no quiere. Lo que para Persio no es libertad integral lo es para Séneca, si voluntaria y gustosamente hace lo que era obligatorio, necesario y que no quería hacer: *qui imperia libens excipit, partem acerbissimam seruitutis effugit, facere quod nolit* (61.3).

g) P. Grimal, en su recordado libro, no trata específicamente la libertad senequiana, pero coincide en que la libertad en general "se revela en la experiencia como algo inseparable de la muerte" (p. 11), que "sólo hay libertad absoluta en una soledad absoluta" y que "es en la muerte y por ella como se realiza nuestra libertad" (p. 17).

h) Coincidimos, modificándolo apenas, con un juicio de Bignone (*Historia de la Literatura Latina*, Buenos Aires, 1952, p. 338) en favor de la libertad filosófica de ese tiempo: "Si la literatura fue a veces servil en este período, la filosofía fue siempre libre", calificativo que preferimos sustituir por "liberadora", apoyados en la opinión emitida inmediatamente después: "El dominio filosófico de sí mismo parece ahora el mejor modo de escapar a la arbitrariedad de la tiranía".

i) Como contrapeso de esta opinión ponemos en el otro platillo de la balanza este otro juicio más antiguo, de René Pichon (*Revue des Deux Mondes*, 15 de septiembre de 1910), quien ve en el "autor de las Epístolas a Lucilio uno de los moralistas más ingeniosos de la antigüedad latina". En beneficio del retórico, aunque no del filósofo, hacemos más rotundo y enfático el juicio y consideramos al autor de las epístolas como el moralista más ingenioso y retórico de la antigüedad. Pues no parecen disgustarle estas dotes a nuestro escritor quien, pese a su repetida prédica en favor de la naturalidad, las reconoce sin embargo apropiadas para temas tan grandes, con la condición de que acudan espontáneamente y sin refuerzo: *neque enim philosophia ingenio renuntiat* (75.3).

SUMMARIUM

Diuersae conceptiones libertatis enumerantur, de quibus agitur in recenti libro magistri P. Grimal (1), sed una ex his uitalis cum in Senecae uita (2) tum in doctrina morali Epistularum ad Lucilium (4) fuit: spiritualis uel interior libertas, quam Stoa praedicauit, cui Seneca, adhibita tamen quadam libertate, adsensus est. Laudatur Seneca ut scriptor liber, "quem philosophi quasi liberum fecerunt", apud Augustinum (*De Ciuit. Dei*, VI.10) (3).

Haec libertas (5), qua, duce philosophia et impellente uoluntate, animus liberatur morbis et adfectibus roboraturque imperio sui ipsius ad uirtutes colendas, absoluta, indiuisa et in morte decretoria, praeeminet inter alias omnes, uel politicam uel ciuilem, in Epistulis timide et rhetorice tractatas; quarum ambitus

exaequati et crebro permixti, in Dialogis moralibus tamen non eadem frequentia confluunt sed rigore philosophico maiore distinguuntur.

Libertas politica (6), quam Seneca non uidetur nimis adamasse, apparet pro principum imperio non mediocriter obscurata, in morte autem Socratis et Catonis et postea Senecae ipsius a libertate spirituali ualde superata. Serui domino et domini uitiis submissi tractati sunt ut tropos a stoicis rhetoribusque relatus (7). Alii, pauci numero, seruiunt uni domino coactu externo, quibus facultas libertatis emendae est, alii multis uitiis, seruiunt sponte sua, qui plures sunt et els nulla emendi libertatem facultas erit. Vterque seruitus, uniuoce et rhetorice tractata ad exaltandas uirtutes —a libertate spirituali genitae— inuicem esse collata uidetur. Libertas ultima mors est, qua sponte accepta aut uoluntarie quaesita animus e carcere et uinculis corporis elapsus omnes maximasque seruitutes uincit (8).

ADHESION

INSTITUTO GRIEGO DE CULTURA

Auspiciado por la Embajada de Grecia

BARTOLOME MITRE 1869

1039 Buenos Aires - República Argentina

Stylos, I (1992)

EL APORTE DE LOS PADRES GRECO-ORIENTALES A LA ESPIRITUALIDAD DE OCCIDENTE *

MARÍA MERCEDES BERGADÁ

El tema que aquí abordaremos será el aporte —fundamental y en muchos aspectos decisivo— que la espiritualidad occidental ha recibido de aquellos maestros y doctores del pensamiento cristiano de los primeros siglos que suelen recibir la denominación común de *Padres de la Iglesia* y que en su gran mayoría se expresaron en griego aunque en verdad casi ninguno de ellos haya sido nativo de la península helénica sino de cualquier otra región del vasto mundo helenizado de entonces: de alguna antigua metrópoli como Antioquía o Esmirna, o de la cosmopolita Alejandría en la que confluían Oriente y Occidente; o bien de la región del Ponto Euxino, como los tres Padres Capadocios, o finalmente de Constantinopla como San Juan Crisóstomo, Evagrio y Máximo el Confesor.

Pero antes de entrar de lleno en el tema queremos hacer algunas acotaciones que pongan en evidencia hasta qué punto la noble lengua griega y su universo conceptual están indisolublemente asociados para siempre a la realidad viva del Cristianismo que inspira y alimenta, desde hace veinte siglos, la espiritualidad de Occidente.

En primer lugar, comencemos por recordar que si bien el Mesías nació en Belén de Judá, como estaba anunciado por los profetas, y era de linaje davídico y desarrolló toda su misión en Judea y en Galilea, en contacto directo con su pueblo, el Israel de la promesa, el pueblo depositario de la Antigua Alianza, y judíos eran también los Doce que eligió para continuar su obra, y era el arameo la lengua en que se expresaba, empero todos los documentos escritos que nos han conservado y transmitido su mensaje están escritos en griego, en la *koiné* que era prácticamente el idioma universal del mundo greco-romano de la época.

* Conferencia pronunciada en la sesión de clausura de las VI Jornadas de Estudios Clásicos (Bs. As., 29 de junio de 1991).

Incluso en el caso del primer Evangelio, el de San Mateo, escrito originariamente en arameo, su texto no se conserva en su idioma original sino en la traducción griega, que es la que conocen y utilizan los otros escritores cristianos de ese siglo I y la que integra, junto con los otros tres evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas paulinas y las demás cartas y el Apocalipsis —textos todos escritos originariamente en griego— el canon del nuevo Testamento.

Y ello debió ser así para que pudiera cumplirse aquel mandato de anunciar el *eu-aggéllon*, el Buen Anuncio, la Buena Nueva, a toda creatura: no sólo a los judíos sino también a los gentiles. Y aquel que estaba destinado a ser el Apóstol de las Gentes, Pablo de Tarso, aunque había recibido en Jerusalén una formación rabínica "a los pies de Gamaliel", traía ya consigo la impronta helenística de una metrópoli que era un "carrefour" de culturas, y ello lo habría de habilitar para llevar a cabo su misión de anunciar el Evangelio en Atenas (hasta el mismo Areópago), en Corinto, en Tesalónica..., predicando allí a *Jesucristo*, nombre éste en el cual ha fraguado para siempre la unión del *Yeshua* hebreo, que significa Salvador, con el *Xristós* griego que quiere decir Ungido (en hebreo *Mesías*). Y así se fue constituyendo la Iglesia, la *ekklesía* o asamblea de todos los creyentes, que se reunían bajo a presidencia de los ancianos *(presbyteroi)* para celebrar la *eujaristía*, o sea, el buen don, la buena gracia.

En síntesis, si recordamos que tras unos pocos años de vida de una primera comunidad judeocristiana en Jerusalén —donde, por lo demás, también había grupos judíos fuertemente helenizados y en cuyas sinagogas se hablaba griego, como consta en los *Hechos de los Apóstoles*— el mismo Pedro trasladó su sede a Antioquía y desde allí comenzó ya la expansión misionera por todo ese imperio que aunque tenía su capital en Roma utilizaba como lengua *común* a todos la griega, podemos decir que, como en la parábola del sembrador, la semilla del Evangelio fue recibida por distintos terrenos y mientras en algunos no pudo echar raíces, o duró poco, en el suelo de la cultura helenística cayó en buena tierra y prendió y dio fruto del ciento por uno.

La prueba más evidente la tenemos en que toda la *teo-logía* cristiana es el producto de una fecundísima unión entre el dato bíblico, vale decir la Palabra revelada, y el arsenal conceptual que aportó la filo-

sofía griega y que permitió reflexionar metódicamente sobre ese dato e ir estructurando todo un sistema de verdades que constituya la teología dogmática. Con toda razón ha podido decir Clemente de Alejandría en sus *Stromata*, que "dos son los Antiguos Testamentos y uno el Nuevo", pues mientras la providencia de Dios preparaba la venida del Salvador, en el pueblo de Israel, a través de los profetas que anunciaban al Mesías y conservaban celosamente la fe en un Dios único, así también fue preparando a todo el mundo de la gentilidad por medio de la filosofía que, depurando ya desde el presocrático Jenófanes el politeísmo y el antropomorfismo de los dioses homéricos y de la religión popular, llegaba en Platón y en Aristóteles a la afirmación de un único Dios, espiritual, trascendente, principio de todo cuanto existe. Y esta formación en las escuelas filosóficas griegas —más concretamente en el Platonismo Medio y el Estoicismo Medio vigentes en la época— era el bagaje cultural que traían consigo aquellos hombres que, ya adultos, se convertían al cristianismo.

Así fue como comenzó a elaborarse esa teología que hace un momento mencionábamos, exigida en parte por la aparición de las primeras herejías o desviaciones doctrinales que obligaban a afinar y precisar las definiciones y los enunciados de la fe. Basta recordar los enunciados básicos acerca de dogmas tan fundamentales como la Trinidad y la Encarnación para advertir que las fórmulas precisas que surgieron de los Concilios de Nicea y de Calcedonia para definir, respectivamente, la trinidad de *hipóstasis* o personas en una única sustancia *(ousía)* divina, y la realidad de dos naturalezas *(fyseis)* en Cristo, la divina y la humana, bajo una sola persona, la del *Lógos* o Verbo, sólo han sido posibles gracias a la utilización de los conceptos filosóficos de naturaleza, sustancia, hipóstasis y demás términos técnicos que, junto con una rigurosa técnica de razonamiento, aquellos primeros teólogos trajeron de su formación en las escuelas filosóficas. Y señalemos, para concluir esta introducción, que no sólo fue el griego la lengua que se utilizó en las arduas discusiones de esos Concilios, sino que fue también durante muchos siglos *la lengua litúrgica de la Iglesia*, aun en la misma Roma

Quede pues todo lo dicho como un marco de referencia o telón de fondo que nos ayudará a comprender hasta qué punto la historia del cristianismo en Occidente —que prácticamente se identifica con la his-

toria de la espiritualidad occidental— hunde sus raíces en el suelo rico y fértil de la cultura helénica y recibe sus aportes.

En gracia a la brevedad, no podemos detenernos en figuras tan atrayentes como son las de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, en el siglo I, ni tampoco en Clemente de Alejandría al final del siglo II. Pero sí es indispensable referirnos con cierta amplitud a *Orígenes,* que aunque nacido en Alejandría y sucesor de Clemente en la dirección de la célebre Escuela Catequética, emigra después a la región del Ponto, a Cesárea de Capadocia, donde funda otra escuela en la que tiene entre sus discípulos a Gregorio el Taumaturgo y a Macrinia, que habría de ser la abuela de Basilio de Cesárea y de Gregorio de Nyssa. Orígenes es, como en seguida veremos, el punto de arranque de muchas doctrinas muy importantes en el orden de la espiritualidad, y su influencia es enorme y en muchos casos decisiva sobre todos los que vendrán después, no sólo en Oriente sino también en Occidente.

Como muy bien ha dicho Hans Urs von Balthasar, "no hay en la Iglesia ningún hombre que haya quedado invisiblemente tan omnipresente como Orígenes"... "situarlo junto a San Agustín y a Tomás es asignarle el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento cristiano"... "Ninguno de los grandes maestros, desde los Capadocios hasta San Agustín o el Pseudo Dionisio, Máximo el Confesor, Escoto Eriúgena o Meister Eckhart, ninguno ha podido escapar a la atracción del 'hombre de acero': Jerónimo no hace otra cosa que copiarlo cuando comenta la Escritura, ...Basilio y Gregorio de Nacianzo han recogido con admiración entusiasta las páginas más seductoras de esta obra inmensa... Gregorio de Nyssa está aún más profundamente marcado por él. La literatura capadocia lo transmitió casi intacto a Ambrosio, que además lo conoce también directamente y lo copia (más de una de las lecciones ambrosianas del Breviario son textos de Orígenes, apenas modificados). Es así como, por diversos caminos a la vez, la herencia origeniana va a volcarse en San Agustín y pasando por él, y cubierta con su inmensa autoridad, impregnará toda la Edad Media". Hasta aquí las expresiones de Hans Urs von Balthasar.

Ante la imposibilidad de considerar en su totalidad los múltiples aportes que Orígenes, a través de otros Padres griegos o bizantinos posteriores o a veces por el conocimiento directo de sus textos, ha hecho a

la espiritualidad de Occidente, nos limitaremos a señalar unos pocos temas capitales.

En primer lugar, la doctrina acerca de la *diakrísis* o sea el *discernimiento:* saber discernir entre el bien y el mal; entre los pensamientos, mociones e inspiraciones que vienen del buen espíritu, o sea de Dios, y los que vienen del Maligno, o de nuestra propia naturaleza.

Este tema del *discernimiento* (simbolizado desde muy antiguo en la Y pitagórica como expresión de los dos caminos o modos de vivir que se presentan a nuestra opción) lo encontramos presente en la literatura espiritual cristiana ya desde los escritos de los Padres Apostólicos, concretamente en la *Didajé* o "Doctrina de los doce Apóstoles" y en el *Pastor* de Hermas. Pero *su primer desarrollo sistemático lo hallamos en Orígenes*, especialmente en *Perì Arjôn*, III, 2, en un tratado que lleva el título general "Acerca de cómo el demonio y las potencias adversas afectan al género humano". En su parágrafo 4 podemos leer:

> "Los pensamientos que vienen de nuestro corazón —la memoria de los actos pasados o la reflexión sobre cualquier otra cosa— comprobamos que o bien *proceden de nosotros mismos, o bien son suscitados por las potencias adversas, o a veces también son puestos en nosotros por Dios y por los santos ángeles.*"

He ahí las tres posibilidades, que seguiremos encontrando en todos los maestros de la vida interior en Oriente y Occidente. Pero más adelante vuelve Orígenes sobre el tema y formula lo que podríamos llamar las primeras *reglas para el discernimiento de espíritus* en la historia de la espiritualidad cristiana:

> "Se ha mostrado claramente, y por diversos indicios, que el alma humana, mientras se encuentra en el cuerpo, puede estar sujeta a diversas acciones y operaciones de espíritus diversos, malos o buenos."
> "Y los malos obran de dos maneras: o bien poseyendo completa y totalmente la inteligencia, al punto de no permitir a aquéllos que así son obsesionados que puedan comprender o querer cosa alguna, como ocurre en el caso de los que vulgarmente llamamos 'energúmenos' y que vemos en un estado de demencia y locura similar al de aquellos que según el Evangelio fueron curados por el Salvador; o bien actúan depravando por sugestiones hostiles, con la ayuda de ideas diversas y de persuasiones funestas, una inteligencia que piensa y que comprende, como fue el caso de Judas, impulsado al crimen de traición por la moción del diablo, según el testimonio de la Escritura."
> "Se recibe la acción del buen espíritu cuando uno es movido e impulsado al bien, y cuando la inspiración versa sobre las realidades celestes y divinas, como los santos ángeles y Dios mismo han obrado sobre los profetas, invitándolos y exhortándolos por santas sugestiones, pero *dejando*

ciertamente al hombre la libertad de juzgar si consiente o no en seguir la invitación que lo atrae hacia las cosas celestiales y divinas."
"Por eso *es posible distinguir claramente cuándo el alma es movida por la presencia de un espíritu mejor:* es el caso cuando la inspiración que lo mueve *no le causa absolutamente ninguna turbación ni alienación de la inteligencia...*"

Esta ciencia del discernimiento de espíritus, la *diakrísis* o "discreción", habrá de constituir uno de los aportes fundamentales de estos Padres griegos y orientales. Según toda la tradición espiritual de Oriente, la *diakrísis* era uno de los dos carismas fundamentales que debía tener el *abbas* o Padre espiritual. El otro era el de la palabra, pero el más precioso, el don sin el cual no podía pretender ejercer la dirección de otros, era sin duda éste del *discernimiento*. Toda la tradición de los grandes maestros del espíritu —como lo vemos ya desde la *Vida de San Antonio*, escrita por San Atanasio— gira en torno a la práctica de este discernimiento y a la docilidad que debe tener el discípulo para abrir su corazón al *abbas* y para obedecerle. Es esta teoría y práctica de la *dirección espiritual* otro de los grandes legados del Oriente al Occidente cristiano, como podemos verlo, por ejemplo, en las célebres *Colaciones*, de Casiano, y como lo reencontramos muchos siglos más tarde en algo que sin duda nos es mucho más familiar: las *Reglas para el discernimiento de espíritus*, que trae San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* y que se insertan en esta misma línea.

Otro tema que hallamos en Orígenes y que alcanzará una larga trayectoria y desarrollo tanto en la espiritualidad oriental como en la de Occidente es el de los "sentimientos espirituales". Serían muchos los textos que pudieran citarse al respecto, pero nos limitaremos solamente a uno, tomado del *Contra Celsum*, I, 48:

"Aquel que examina las cosas más profundamente dirá que hay, según la Escritura, un cierto sentido general divino, que sólo los bienaventurados saben adquirir, cuyas especies son una *visión* apta para contemplar los objetos superiores a los cuerpos; un *oído* capaz de captar voces que no tienen ninguna realidad en el aire; un *gusto* capaz de saborear el pan vivo que ha bajado del cielo y que da vida al mundo; un *olfato* que siente los olores como el de Cristo ante Dios; un *tacto* como aquel con que san Juan dice haber palpado con sus manos al Verbo de vida. Ahora bien, los bienaventurados profetas, habiendo encontrado este divino sentido, oyendo divinamente, gustando y oliendo, si puedo así decir, por una sensación no sensible, y tocando al Verbo por la fe, de suerte que venía de Él hasta ellos un efluvio que los volvía sanos, han *visto* y *oído* de esta manera lo que ellos dicen haber visto y oído, y han experimentado otras cosas similares".

Este tema de los sentidos espirituales desarrollado todo a lo largo del monaquismo greco-bizantino, tendrá también amplia continuación en Occidente, como podemos ver en muchos místicos, como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y también, según algunos intérpretes, en lo que San Ignacio de Loyola llama "aplicación de sentidos".

Por último, antes de dejar a Orígenes, hemos de señalar que también arranca de él una concepción sumamente importante, que será retomada por casi todos los Padres de los siglos siguientes y recibida luego por los místicos y doctores de Occidente, y que no es otra que la clásica división de la vida espiritual, o sea, del itinerario hacia la unión con Dios, en tres etapas que son, respectivamente, la vía *purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*. Ya en sus homilías sobre los *Números*, principalmente, habría desarrollado Orígenes con amplitud lo que podríamos llamar "la espiritualidad del Exodo", viendo en la larga marcha de los hebreos a través del desierto desde la salida de Egipto hasta la llegada a la tierra prometida, con todas las tentaciones que los acechan en el largo camino (la idolatría, la añoranza de las ollas de Egipto) el modelo de la peregrinación que ha de cumplir el cristiano a lo largo de su vida, en su marcha hacia Dios:

> "Moisés ha escrito estas cosas por la palabra del Señor, a fin de que leyendo y viendo qué preparativos tenemos que hacer, y cuántas etapas hay en el camino que conduce al Reino, nos preparemos a cumplir el viaje, y para que al mirar la ruta que debemos seguir no dejemos consumir en la pereza y en la inacción el tiempo de nuestra vida" *(In Numer.*, hom. XXVII, 10).

Y con mayor precisión se refiere a las tres etapas mencionadas en su *Comentario al Cantar*, donde ya en el Prólogo anuncia que ha de estudiar en primer lugar "lo que *purifica* el alma en sus actos y en sus hábitos"; "después de lo cual se ha de pasar a la *instrucción*, y por último se sube a la *mística*, a la contemplación de Dios, por un amor sincero y espiritual".

Este itinerario hacia la unión con Dios, y esta consumación final, se hallan también estrechamente vinculados con otro tema capital ampliamente desarrollado por casi todos los Padres griegos, ya desde Clemente de Alejandría, aun antes de Orígenes y que es el tema bíblico del hombre creado por Dios "a su imagen y semejanza". Sin entrar en

detalles de este tema riquísimo en desarrollos y matices no siempre coincidentes, señalemos que será frecuente en los Padres hacer una distinción entre lo que corresponde a la *imagen* —que consiste en ser *racional* y *libre*, y que no se perdió por el pecado original— y lo que toca a la *semejanza* (que sí se habría perdido, ya que después de la caída el alma ya no refleja la perfección divina porque el pecado la ha descentrado y las pasiones la turban y ofuscan). En tales condiciones el trabajo ascético debe tender precisamente a recuperar la semejanza perdida, y en eso consiste la santificación. Hay abundantes textos en la literatura patrística en los que se compara al hombre, en su estado actual, con una moneda que ha sido acuñada con la efigie del soberano, pero esa efigie ya no es visible porque la han cubierto el barro, la suciedad, la herrumbre. Y el trabajo ascético consistirá en lavar y frotar, mediante las lágrimas de la contrición y mediante la penitencia y mortificación, hasta quitar todas esas impurezas y dejar nuevamente al descubierto la imagen divina, el cuño o sello impreso por Dios en nuestra alma. Y la práctica de las virtudes le dará nuevo lustre y brillo hasta que vuelva a su antiguo esplendor y refleje plenamente el rostro de Dios, recuperando así, como resultado del trabajo de toda una vida, ayudado por la gracia, esa semejanza con Dios que es también consumación de nuestra unión con él.

Todo esto lo ha sintetizado muy bien Orígenes, en un pasaje del *Perì Arjôn, III*, 6, 1, donde dice así:

> "...el hombre ha recibido la dignidad de la *imagen* en ocasión de la primera creación, pero la perfección de la *semejanza* le ha sido reservada para la consumación de las cosas; es preciso que el hombre, por el celo de su propio esfuerzo, adquiera para sí esta semejanza *imitando a Dios:* la posibilidad de la perfección le ha sido dada al comienzo por la dignidad de la *imagen;* a él toca consumar la *semejanza* por el perfecto acabamiento de sus obras."

Cuando lo haya logrado en la consumación y plenitud de ese proceso:

> "Entonces, Dios será todo en todos... Y en ese momento, será *todo* en el sentido de todo lo que el espíritu racional, purificado de toda salpicadura de los vicios, lavado de toda mancha de la malicia, puede sentir, comprender o pensar, *todo absolutamente es Dios*" (*ibid.*).

E insiste:

> "Que sienta a Dios, que piense en Dios, que vea a Dios, que todos sus movimientos sean *según el modo y la medida de Dios;* es así como *Dios lo será todo en todos.*"

Tenemos aquí otro tema riquísimo en toda la tradición de la Iglesia greco-oriental, y que se ha conservado vigente hasta hoy entre los teólogos de la Iglesia llamada ortodoxa: el de la *theósis* o sea la *deificación* (término que siempre asustó un poco en Occidente), que implica considerar la plenitud de la santificación, de la unión con Dios, como una verdadera y real *transformación* en Él, una *identificación* con Él.

Tras haber señalado así muy someramente algunos de los temas que a partir de Orígenes continuarán alimentando la reflexión espiritual de los Padres griegos y bizantinos, y que también desde muy temprano pasarán a Occidente (en muchos casos por la mediación de San Ambrosio de Milán y la inmensa autoridad de San Agustín) nuestro itinerario nos va aproximando ya a Bizancio al encontrarnos en el siglo IV —apenas superadas las controversias trinitarias en el Concilio de Nicea y cuando aún continúa la lucha contra el arrianismo— esas figuras colosales de los tres Padres Capadocios: Basilio de Cesárea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nyssa. Mucho es lo que se podría decir de cada uno de ellos, pero en gracia a la brevedad nos limitaremos a Gregorio de Nyssa, "el más filósofo de los Padres griegos", autor del *De hominis opificio,* primer tratado de antropología cristiana, y de un extenso *Comentario al Cantar de los Cantares* y muchas otras obras que sería largo enumerar. Sólo recordaremos aquí una de sus obras más maduras, la *Vida de Moisés,* donde a través de los episodios de esa vida, y especialmente de su marcha a través del desierto, y de la subida al monte donde hablará con Dios, va exponiendo toda una doctrina sistemática acerca de la perfección cristiana, las etapas de la vida interior y finalmente la *theoría* o contemplación de Dios, donde hallamos también su concepción de la trascendencia divina expresada como "tiniebla luminosa", expresión ésta que se inscribe en la larga línea del lenguaje de los místicos que intentan expresar al Inefable a través de conceptos que a nuestro nivel son contradictorios mientras que en Dios sí se da la "coincidentia oppositorum".

En esta línea, entre tantísimos otros, se inscribe en Bizancio San Juan Crisóstomo, cuyo tratado *Sobre la incomprensibilidad de Dios*

sigue y amplía la línea ya iniciada por otro de los Capadocios, Gregorio de Nacianzo, en sus célebres *Sermones teológicos,* donde afirma contra los eunomianos o neo-arrianos que el nombre que más conviene a Dios es el de *árrhetos*, o sea, inefable. Y no podemos dejar de mencionar aquí a Evagrio Póntico, formado en la escuela de los Capadocios, discípulo de Basilio de Cesárea y de Gregorio de Nacianzo, que luego se hizo monje en Egipto y ha dejado una obra que se cuenta entre las más vigorosas y originales de toda la literatura espiritual del siglo IV. En ella se sintetizan las enseñanzas empíricas y tradicionales de los Padres del desierto, recogidas y codificadas por alguien dotado de una gran fineza psicológica y que no ha vacilado en unir a dichas enseñanzas las especulaciones más altas y más atrevidas a que haya llegado un teólogo cristiano. Y al hablar de la obra de Evagrio no nos referimos solamente a las célebres *Kephalaia gnostiká,* "Centurias gnósticas" que tanta influencia ejercieron sobre otra figura importantísima como es Máximo el Confesor, sino que tenemos en cuenta también el tratado *Sobre la oración,* atribuido tradicionalmente al Pseudo-Nilo y que después de las investigaciones realizadas hace medio siglo por el eminente patrólogo I. Hausherr ha quedado fuera de toda duda que pertenece a Evagrio. Con lo cual ya no hace falta recurrir al *Corpus dyonisianum* (que aparecerá recién en el 529 en el Concilio de Constantinopla, invocado para justificar las doctrinas de ciertos monjes "origenianos") para encontrar expresiones cuya audacia abrirá el camino a los místicos occidentales, como es el caso de Meister Eckhart, que siglos después describirán a Dios como el No-Ser, la Nada, la Tiniebla y otras expresiones semejantes. Con este descubrimiento de que el tratado *Sobre la oración* le pertenece, Evagrio Póntico "retoma en la historia de la mística un lugar de primer orden, incluso por encima de Dionisio en lo que hace al Oriente, donde Dionisio llegó demasiado tarde, cuando los espirituales ya poseían allí una doctrina definitivamente organizada por Evagrio y transmitida a través de San Juan Clímaco, Hesiquio, Máximo, Nicetas, hasta los hesicastas entre los bizantinos". Así se expresa el propio P. Hausherr ("Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo Nil)". *Revue d'Ascétique et mystique,* XV, 1934, p. 117).

Completando este rápido panorama de los aportes greco-orientales a la espiritualidad de Occidente se impone una brevísima referencia a otro tema que mencionamos al hablar de Orígenes, y que

en verdad no alcanzó en Occidente la vigencia que sigue teniendo hasta hoy en las Iglesias greco-orientales: el tema de la "deificación" del hombre. Ya a fines del siglo San Ireneo, en el Prefacio del libro V de su tratado *Adversus haereses,* estampaba esta rotunda afirmación: "Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda hacerse Dios". Y después de él San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nyssa, no vacilarán en usar el mismo lenguaje. Para ellos, la Encarnación es un descenso inefable de Dios hasta los últimos límites de nuestra miseria humana, y hasta la misma muerte, para abrir así al hombre el acceso a una vía de ascensión que lleva a las creaturas a la unión con la naturaleza divina, a la transformación en Dios: la vía descendente *(katábasis)* de la Persona del Verbo hecho carne, hace posible a las personas humanas una vía ascendente, nuestra *anábasis* en el Espíritu Santo. Ha sido precisa la humillación voluntaria, la *kenósis* redentora del Hijo de Dios, para que los hombres caídos pudieran cumplir su vocación, que no es otra que la deificación *(theósis)* del ser creado por la gracia increada

Como ya dijimos, el Occidente marcado por el lenguaje preciso de la juridicidad romana no se atrevió a conservar ese lenguaje por temor a caer en un monismo o un panteísmo, que no distinguiera suficientemente la creatura del Creador. En cambio en la Iglesia griega sí conservó su vigencia y se hace especialmente presente, en épocas ya más cercanas, en la teología mística de Gregorio Palamas, que fue arzobispo de Tesalónica a mediados del siglo XIV tras haber sido monje en el monte Athos. En su pensamiento hallamos también la teología negativa inspirada en el Pseudo-Dionisio o en Evagrio Póntico, y otra singular doctrina que distingue entre la *ousía* divina propiamente dicha, que sería incognoscible, y sus operaciones *(enérgeiai)* divinas que sí pueden ser conocidas. Esta doctrina reconoce antecedentes explícitos en San Juan Damasceno, que distingue entre la esencia o naturaleza *(ousía, fysis)* divina propiamente dicha, y lo que está en torno a esa esencia o naturaleza *(tà perì tèn fysin)* o sea las *manifestaciones* que sí pueden ser conocidas. Y, a su vez, el Damasceno puede invocar como antecedente a San Basilio: "Si bien las *enérgeiai* descienden hasta nosotros, la esencia queda absolutamente incognoscible" *(Ad Amphiloquium).* Empero, no obstante todo este respaldo patrístico, las doctrinas palamitas suscitaron en la Iglesia latina un violento rechazo debido

también en parte a que el Occidente —más racionalista y como ya señalamos más "jurídico"— quería además mantener una distinción más neta entre el campo de la teología dogmática y el de la mística.

Y ya que a propósito de este tema nos hemos vuelto a encontrar con Basilio de Cesárea, el hermano mayor de Gregorio de Nyssa, no podemos dejar de recordar —antes de cerrar este rápido e incompleto balance del aporte de los Padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente— que fue precisamente Basilio quien, en su propiedad familiar en Annesi a orillas del Ponto, dio comienzo a la *vida monástica* reuniendo a los solitarios y cenobitas en una comunidad organizada, para la que redactó la primera regla monástica, la célebre *Regla de San Basilio* que ha inspirado de ahí en más a tantas reglas religiosas en Occidente y que tuvo muy presente ese gigante espiritual que fue padre del monacato occidental, san Benito de Nursia, al fundar su Orden y escribir su Regla. Como también están presentes en la Regla de San Benito las enseñanzas de vida espiritual relativas a la lucha contra las pasiones, el discernimiento de espíritus, los engaños que acechan al monje, etc., que él encontró reunidas en los escritores del monaquismo oriental tales como la ya mencionada *Vida de San Antonio,* las colecciones de sentencias conocidas como *Apotegma Patrum* (que incluyen máximas del abad Doroteo, del abad Pacomio, de San Nilo y tantos más) y también en todo el tesoro de tradición patrística reunido en los escritos de Casiano. Por lo cual, si es verdad que el monaquismo benedictino es esplendor y gloria de Occidente, no es menos cierto que sus raíces se hunden en este rico suelo de la espiritualidad greco-oriental.

Para terminar, hemos de señalar un aporte que podríamos llamar contemporáneo —y ciertamente muy importante— del tesoro de esa tradición, a través de un camino no tan directo. Me refiero a la *Philokalia* griega, extensa selección de textos de toda esa rica tradición patrística compilada en el siglo XVIII por dos monjes de la Iglesia griega, Macario de Corinto y Nicodemo de la Santa Montaña, que fue publicada por primera vez en Venecia en 1792, pero no se difundió entonces en Occidente, sino que toda la edición fue para Grecia y el mundo eslavo. Su difusión en Occidente será tardía, y vendrá por una vía indirecta a partir de una traducción rusa abreviada, que era la que llevaba con-

sigo el protagonista de ese pequeño libro titulado *Diario de un peregrino ruso*, publicado en Rusia en el siglo pasado y que ha alcanzado en este siglo gran difusión en Occidente a través de versiones francesas e inglesas, que han suscitado gran interés porque ahí se hace conocer ese modo de oración que se llama "la oración de Jesús".

Como conclusión, creo que basta lo dicho para ver cuánto puede aprovechar a la espiritualidad de Occidente una "vuelta a las fuentes", un retomar contacto con los tesoros encerrados en los escritos espirituales de los Padres griegos y bizantinos; cuánto puede ayudar a la obra ecuménica, especialmente en lo que respecta a la Iglesia ortodoxa, un mayor y mejor conocimiento de este tesoro que nos es común con ella. Y, finalmente, cuántos tesoros auténticos tenemos para ofrecer, dentro de la más pura y legítima tradición cristiana, a esas juventudes que, decepcionadas en la sociedad de Occidente materialista y consumista, y ansiosas de una espiritualidad que buscan a tientas, van con toda buena fe a tratar de hallar en los *ashram* hindúes o en los lamasterios o monasterios budistas lo que bien podrían haber hallado en su propia casa si sus mayores, quienes tienen la responsabilidad de orientarlos, supieran sacar de sus cofres *noua et utera*, como el Evangelio lo exige.

Stylos, I (1992)

NOTA

LA ENSEÑANZA DEL LATIN A LOS INDIOS [1]

Por Sofía M. Carrizo Rueda *

Las polémicas desatadas durante el siglo XVI acerca de la conveniencia o no de enseñar latín a los indígenas americanos, así como los logros y fracasos que las alimentaron, forman parte de una problemática mucho más amplia. El dominio del latín no importaba por sí mismo, sino porque constituía la herramienta fundamental para acceder a la cultura superior de occidente y, en última instancia, a las órdenes sagradas. Por ello, su conocimiento por parte de los indios implicaba la posibilidad de que recorrieran todo ese camino hasta el final, en un plano de completa equiparación con los europeos.

El trabajo de Osorio Romero viene a aportar una serie de datos sumamente interesantes acerca de estos temas, todavía tan poco investigados. Y si bien se ha limitado al caso de México, plantea una serie de cuestiones que atañen a la conquista y a la colonización en general.

El volumen consta de tres partes: a) un estudio preliminar, b) tres cartas latinas de Pablo Nazareo, el príncipe azteca que llegó a rector del Colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco y c) un documento redactado por el teólogo español Alfonso de Castro pero que refleja también el pensamiento de otros como Francisco de Vitoria, Andrés Vega y Luis de Carvajal, que constituye una encendida defensa del derecho de los indígenas a ser instruidos en los misterios más elevados de la teología cristiana. Tanto de las tres cartas como del documento de Alfonso de Castro, se incluyen el original en latín y su versión en castellano.

El estudio preliminar se basa en un nutrido y actualizado material bibliográfico y muchos de sus asertos aparecen fundamentados con citas de numerosos documentos de los que surgen a la luz hechos muy poco difundidos. Los testimonios se pueden distribuir en dos grupos: por una parte, los que se refieren a actividades y a opiniones de los españoles respecto al acceso de los indios a la enseñanza superior y, por otra, los que reflejan actitudes de estos mismos ante tal posibilidad.

Los del primer grupo son de fecha muy temprana. En 1523, Fr. Pedro de Gante, alojado por Ixtlixochitl, abrió en el mismo palacio de su anfitrión un

---

* Universidad Católica Argentina.

1 Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, 60 pp., estudio preliminar 68 pp.

colegio para enseñar doctrina, castellano y gramática latina y en 1525, el contador Albornoz solicitaba un colegio para formar sacerdotes indígenas porque "aprovechará más el que de ellos saliere tal y hará más fruto, que cincuenta de los cristianos para atraer a otros a la Fe". No son éstas, voces aisladas, sino que estaban en consonancia con la preocupación por la educación de los naturales que mostraba la orden franciscana y que se refleja por ejemplo, en esta carta del obispo Zumárraga: "la cosa en que mi pensamiento más se ocupa y mi voluntad más se inclina y pelea con mis pocas fuerzas, es que en esta ciudad y en cada obispado haya un colegio de indios muchachos que aprendan gramática por lo menos". Tal preocupación aparece avalada por la corona, porque una Real Cédula, del 9 de noviembre de 1526, ordenaba que veinte hijos de indios principales fueran enviados a España para que, educados en los mejores monasterios y colegios, regresaran a transmitir a sus comunidades los conocimientos y costumbres adquiridas. Y en otra cédula real, de 1536, dirigida a dicho obispo Zumárraga, autorizando la fundación del Colegio de Santiago Tlatelolco, dice el Rey: "mucho he olgado de lo que decís, que yendo a examinar la inteligencia de los niños hijos de los naturales de esa tierra, a quienes enseñan gramática en los monasterios, hallásteis muchos de gran habilidad y viveza de ingenio y memoria aventajada". De más está decir que cuando se hablaba de gramática se entendía que era la latina.

La fundación de colegios ocupa una parte importante del estudio preliminar. San José de los Naturales, Santa Cruz de Tlatelolco, Nombre de Jesús, San Nicolás Obispo, San Miguel son presentados a través de una síntesis de la historia del establecimiento, de las actividades que se llevaron a cabo en cada uno y de referencias a las personalidades que intervinieron en la fundación y en el posterior desarrollo. Este puede resultar deslumbrante como en el caso de Santa Cruz de Tlatelolco en el que no sólo los naturales se perfeccionaban en gramática latina, retórica, religión, filosofía, música y medicina indígena sino que además trabajaban como informantes de los frailes que, como Bernardino de Sahagún, estaban recogiendo todos los testimonios posibles sobre las antiguas culturas mexicanas. Cuanto se ha conservado de ellas lo debemos a este centro de estudio e investigación. Entre la lista de personalidades se distinguen por el empeño puesto en la obra sus fundadores, el obispo Zumárraga, y sus protectores el Virrey Mendoza y el oidor Fuenleal. Este último ya se había destacado en Santo Domingo por el apoyo brindado a un colegio que enseñaba artes, teología y gramática a los indios y negros de la isla.

Un dato muy interesante que brinda Osorio Romero respecto a los colegios, es la composición del alumnado. Cómo se distribuía éste entre la nobleza indígena y los "macehuales" —indios del común—, su proveniencia de distintas provincias y algunas referencias a la instrucción de las mujeres o de grupos familiares.

En un apartado trata también la labor de los "ospitales", centros de convivencia y trabajo inspirados en la *Utopía*, de Tomás Moro, fundados en México, Michoacán y otros sitios menores por el obispo Vasco de Quiroga.

Es de lamentar que respecto a la presencia del indio en la Universidad sólo indique que no estaba excluido, sin mencionar bibliografía o fuentes que puedan aportar datos sobre el tema.

En cuanto al otro grupo de testimonios, el que recoge la recepción que tuvo por parte de los indígenas esta labor, resulta un camino abierto para importantes reflexiones. Los informes que iban a España no se cansaban de alabar su rapidez para aprender y el interés y hasta celo, que ponían en ello aún los más jovencitos. Por otra parte hay hechos palpables como las cartas latinas de Pablo Nazareo, que se incluyen en este mismo volumen y muchos otros ejemplos de los cuales se reproducen fragmentos, como el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, escrito en náhuatl por el médico indio del Colegio de Tlatelolco, Francisco de la Cruz y traducido al latín por el alumno Juan Badiano, indígena de Xochimilco. Es un tratado fundamental para la herbolaria y la medicina precolombinas, pero también para la filología por la elegancia del estilo y por la integración de las denominaciones nahuas en el texto latino, primer paso del mestizaje lingüístico que tendrá su mejor momento en el siglo XVIII.

En medio de tan brillante conjunto de actividades también se hicieron oír las voces discordantes. Eran las de quienes se oponían al acceso del indígena a la enseñanza superior y que también lograron sus éxitos. Así lo demuestran todas las dificultades que tuvo la Compañía de Jesús para fundar colegios destinados a jóvenes indios, que fueran más allá de la enseñanza de la doctrina cristiana y de la lengua castellana. Sin embargo, la orden no se dio por vencida y aun en momentos previos a su expulsión se empeñó en que estudiantes indígenas tuvieran acceso a la lengua latina y a la filosofía.

Respecto a las cartas de Pablo Nazareo, se encuentran manuscritas en el Archivo de Indias y hasta el momento sólo se habían publicado la tercera y algunos fragmentos de las restantes. De modo que otro aspecto meritorio de este trabajo de Osorio Romero es que por primera vez aparecen las tres transcriptas en su totalidad, y acompañadas cada una, como ya he dicho, de la versión castellana. Hasta ahora sólo se había traducido la tercera.

Constituyen un importantísimo testimonio del latín que empleaban los indios egresados de Santa Cruz de Tlatelolco. Subraya Osorio Romero que su estilo se aleja del de Cicerón —lo cual contradice el testimonio de algunos cronistas— y hace notar el manejo fluido de la lengua, la abundancia en construcciones hispánicas y en expresiones coloquiales. Pero lo que resulta particularmente atrayente es la cantidad de neologismos de procedencia náhuatl que incorpora Nazareo al latín.

Otro punto de gran interés son las citas de autores clásicos y de la Biblia, que demuestran la cultura de este noble azteca, el cual tradujo del latín al náhuatl casi la totalidad de los textos rituales de la liturgia. El lo especifica en una de sus cartas: "todo lo que durante el transcurso del año se lee en las iglesias del orbe de la tierra, o sea, evangelios, domínicas, santorales, cuaresmales, feriales y epístolas sagradas". Tarea que por supuesto, exigía una gran profundidad de los estudios filológicos y doctrinales por el riesgo de caer en la herejía.

Lo que llama sobremanera la atención es que un autor que ha recopilado y estudiado todos estos datos, afirme de manera rotunda ya en la primera página, que la conquista se apoyó en "una estructura de explotación y de apoderamiento de las vidas y haciendas de los indígenas que trajo aparejadas la destrucción y marginación de los pocos supervivientes". Desde semejante pórtico hasta el final,

el libro desarrolla dos discursos diferentes que no llegan nunca a un punto de convergencia para matizarse el uno al otro. Por una parte una virulenta condena global de la presencia de España en América y por otra, una elogiosa exposición de la labor educativa y de su entusiasta recepción por parte de los naturales. Parecería apuntar a cierta solución de compromiso muy común en los intelectuales de hoy en día: España no, la tarea de la Iglesia, sí. Como si ésta hubiera sido un cuerpo independiente dentro de ese hecho total y complejo que fue la colonización. La gran mayoría de los sacerdotes que vinieron eran españoles. Y para entender su deseo de llevar a cabo una labor civilizadora, que estaba dirigida a todos los hombres sin distinción y que tenía como puntos de partida y de llegada la Evangelización, hay que comprender lo que fue el humanismo español: un enorme movimiento cultural al cual contribuyeron las reformas iniciadas por el cardenal Cisneros y estudios teológicos como los del padre Francisco de Vitoria, las preocupaciones de Nebrija, de Sánchez de las Brozas y de otros destacados gramáticos por el hombre y su lenguaje, y las grandes obras de los artistas del Siglo de Oro que no cesaban de bucear en la condición humana. Sin olvidar la actitud de la Corona, reflejada en el caso que nos ocupa en cédulas reales como las que se citan o en la fecunda actividad de autoridades como el Virrey Mendoza y el oidor Fuenleal.

Por supuesto que todo esto no significa ignorar las miserias de la conquista, inherentes a todos los procesos de esta naturaleza. Pero no es, por cierto, a través de un a priori ideológico como se avanza en el conocimiento histórico. Por otra parte, también hay que tener en cuenta que no todos los hombres de Iglesia actuaron como Fr. Bernardino de Sahagun o Fr. Andrés de Olmo ante ese "otro" que representaba el indígena.

Por lo que toca a la actitud de los indios ante la enseñanza, creo que desmiente todas las teorías indigenistas sobre la invasión de sus conciencias por parte de los sacerdotes cristianos. Hoy sabemos, gracias a la psicología, que quien se siente violentado por una idea que rechaza íntimamente tiene un último mecanismo de defensa que es la dificultad para asimilarla. Esta dificultad tiene la apariencia de un impedimento natural, y aún el propio sujeto termina considerándola así. Pero la facilidad y el entusiasmo de los indígenas no sólo por aprender sino también para colaborar activamente como lo demuestran, por ejemplo, las abundantes traducciones a sus lenguas de textos cristianos, sólo pueden ser hijos de un legítimo interés.

Yo me pregunto si no se puede comparar la conversión de los mexicanos con la de otras naciones como Roma. Si allí los ciudadanos abandonaron voluntariamente el decadente panteón olímpico, creo que no es difícil conjeturar que entre los indígenas fue también literalmente una Buena Nueva, esta religión que los liberaba del sometimiento a las crueldades de la suya.

Las viejas teorías indigenistas han perjudicado con su presión ideológica la investigación científica de los hechos. Por ejemplo, es sabido el esfuerzo que hizo México a partir de la Independencia, por olvidar los tres siglos en los que fue el virreinato de Nueva España. El resultado ha sido que ha ignorado durante mucho tiempo una serie de aspectos de sus culturas indígenas recogidos por los padres misioneros. Aquí tenemos el caso concreto del ***Libellus de medicinalibus indorun herbis*** que salió a luz en 1940 en Baltimore, con la introducción, la

traducción y las notas en inglés, por obra de una investigadora sajona. La edición mexicana, en español, sólo apareció un cuarto de siglo después gracias a ese estudioso que es Angel María Garibay. Intelectuales como él, como León Portilla o como Octavio Paz están logrando que la negación del período colonial vaya siendo superada. Y no se trata sólo de un hecho mexicano porque, por ejemplo, una reacción similar encabeza en Perú, Vargas Llosa. Ahora hay que esperar que la artificial separación España/Iglesia sea dejada de lado, antes de que comience a tener también consecuencias nefastas para la investigación de nuestras raíces culturales, como las apuntadas.

Pero ante el tratado de medicina y herboristería azteca, lo mismo que ante los cuatro documentos latinos que incluye el libro de Osorio Romero, se impone otra reflexión. Es que la polémica actual acerca de la enseñanza del latín en colegios y universidades cada vez se muestra más inútil. A las razones que tradicionalmente se esgrimen en su defensa hay que agregar otra y es que testimonios fundamentales de nuestro pasado americano están escritos en latín, y mientras no sean estudiados y debatidos con la profundidad que sólo surge del dominio de la lengua, una parte de nuestra historia, incluso precolombina, quedará en la sombra. Por ejemplo, las tres cartas de Pablo Nazareo que se recogen en este volumen demuestran que es indispensable la publicación de documentos de este tipo en ediciones críticas que contemplen problemas filológicos, fuentes clásicas y bíblicas, relaciones si las hay, con la poesía indígena —no olvidemos que los misioneros recogieron para sus sermones algunos fragmentos de ésta, que reforzaban el mensaje evangélico—, datos sobre la historia azteca precolombina y sobre la conquista, y todos aquellos elementos que puedan llevarnos a conocer mejor estos aspectos de la formación de la cultura mestiza de nuestro continente.

Sin lugar a dudas, se trata de un trabajo interdisciplinario. Y también a los cultores de diversas ramas del estudio —latinistas, historiadores, estudiosos de literatura colonial y española del Siglo de Oro— está dedicado este libro sin duda, apasionante y de gran interés científico a pesar de las reservas señaladas por lo que toca al plano ideológico.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

CRONICA DE LA UNIVERSIDAD DE PARIS

y de una huelga y sus motivos (1200-1231)

141 págs. 10 U$S

Edición del

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

"Prof. F. NOVOA"

Stylos, I (1992)

TRADICION TEXTUAL CICERONIANA

Por Gerardo H. Pagés *

Cuando Jules Marouzeau, en su *Introduction al Latín*, requiere un ejemplo significativo de las vicisitudes a que está expuesto un texto a través de sus etapas de trasmisión, elige una arenga de Cicerón desde que es pronunciada hasta que llega al público de su época y de años tardíos. Sin querer provocar en nosotros un escepticismo total, logra hacernos comprender, de manera entretenida, cómo se transforma una pieza oratoria en manos de copistas apresurados, incapaces o, lo que a veces es peor, tan inteligentes como para enmendar la plana al propio Marco Tulio. Este, por su parte, colaboraba no poco en el trastrueque entre lo que había dicho y lo que aparecería publicado por obra de su editor y amigo, Tito Pomponio Atico, o de los sucesivos amanuenses que se disputaban la prioridad de divulgación de las rotundas frases que todos querían conocer o recordar. Para que ese texto fuese digno de su gloria, el orador se habría ya reunido con su estenógrafo Tirón y entre notas, buena memoria y generosa imaginación, recompondría, pongamos por caso, los tímidos y por momentos inseguros períodos que en defensa de Milón había arriesgado ante una inquieta audiencia nutrida de amigos de Clodio, dándole a la arenga —que a nadie convenció, y menos a los jueces— un tono tan levantado como para provocar en el mismo Milón, desterrado, una reflexión en que el reproche aparece salpimentado por la burla.

Claro está que no todas las creaciones tulianas sufrirán esas metamorfosis, porque muy otro será el estado de ánimo del autor y aun su disposición física, cuando componga un severo tratado filosófico o retórico, en que sólo podemos suponer algún mínimo retoque de su propio cálamo. De cualquier modo, sabedores de las incertidumbres de esos primeros momentos y de las perplejidades de la llamada edad oscura, retomemos esos textos en una etapa posterior, aquella en que nos es posible localizar ejemplares que han llegado hasta nosotros o han dejado vestigios en los que todavía hoy se estudian. Los prólogos de las ediciones de *Les Belles Lettres* nos serán de gran ayuda.

Y ya que estábamos en el *Pro Milone*, continuemos con él. Además, la historia de los códices de ese texto parece sintetizar las peripecias a que se han visto expuestas algunas de las piezas que hoy leemos tranquilamente, tal vez sin preocuparnos por aparatos críticos que son fruto de largas veladas consumidas en el deseo de acercarnos al autor, aunque éste nos haya despistado a sabiendas desde el inicio.

* Universidad de Buenos Aires.

Del discurso a favor de Milón contábamos, hasta 1904, con fragmentos de un palimpsesto, el *Taurinensis A II 2*, que desapareció ese año en el incendio de la biblioteca de Turín. Ese fragmento de *codex rescriptus* era del siglo IV o V. Por fortuna, había sido descifrado y copiado, y el abate Amedeo Peyron, turinés, lo publicaría en 1824 reconociendo su importancia, pues cubre en parte una laguna que presentan todos los otros manuscritos (mss.).

No mejor suerte había de caberle a un ms. de Cluny, el *Cluniacensis 496*, anterior al s. IX, llevado a Italia por Poggio Bracciolini, quien lo había descubierto en 1415. En un catálogo de Cluny, del s. XII, el ms. figuraba bajo el Nº 596, con la siguiente designación: *Cicero pro Milone et pro Auito et pro Murena et pro quibusdam aliis.* Algunas de sus lecciones, dice André Boulanger, fueron conservadas por un conjunto de extractos debidos a Bartolomé de Montepulciano (*Laurentianus plut. LIV, 5*) y también por una segunda mano de un ms. de S. *Victor* del s. XV (*Parisinus 14749*).

A. C. Clark, quien estudió *"The uetus Cluniacensis of Poggio"* (*Anecdota Oxon., Class. Series X, 1905*), halló un pariente muy próximo de aquél en el otrora *Coloniensis* del s. XI, que hoy se halla en el British Museum. Ambos presentan idéntica gran laguna, lo que es buena prueba de pertenecer a un tronco común, del cual, por la misma razón, sabemos que no forma parte el palimpsesto de Turín, que, según dijimos, cubre en parte ese texto faltante.

Como si fueran pocas las ausencias, también se ha perdido un *Werdensis, uetus codex* del que algunos eruditos conservaron lecciones. Tales son parte de los elementos básicos para recomponer ese discurso que el mismo Cicerón había embellecido para presentárselo a Milón en el destierro y para legarlo a la posteridad. Y aunque el texto lacunoso que poseemos no repita exactamente lo que el orador dijera en mal momento, refleja sí el producto de una elaboración en que puso de suyo lo mejor de sus calidades, ésas que aún nos atrapan con el brillo de sus imágenes y el ritmo de sus cláusulas. Estas, por lo demás, constituyen a veces un elemento tan preciso y valioso como la métrica en poesía para la reconstrucción de textos corruptos o trastrocados.

Según el citado catálogo de Cluny, el códice de Poggio incluía, entre otras piezas, el *Pro Murena*. Por ventura, de ese ms. perdido deriva el mencionado *Parisinus 14749*, que nos trasmite el texto de ese discurso. Otros códices del s. XV lo contienen (*Laurent, plut. XVIII, 10; Perusinus E 71*) pero se trata de mss. de humanistas, donde abundan correcciones y agregados arbitrarios. No nos extrañe, pues, que muchos hayan confundido la denominación de *recentiores* con la de *deteriores*. Tal confusión, con frecuencia injusta, responde en parte a la *abundantia cordis* de esos copistas del humanismo que glosaban y corregían con desenvoltura y cierta prisa. Hasta en los caracteres de la escritura se refleja ese apresuramiento, ese deseo de recuperar etapas y renacer de improviso a plenitudes soterradas. Los trazos de la minúscula nueva, la de los *recentiores* (s. XIII al XV) son rápidos, abundantes en ligaduras y formas abreviadas, a diferencia de esos *codices uetustissimi* (minúscula antigua) de los s. IX y X, en que las letras aparecen regulares y dibujadas con calma. Así sería el *Cluniacensis*, que concitó en su momento la atención de los humanistas, interés que pudo renovarse en 1927, cuando Reitzenstein descubrió un palimpsesto del s. XV que parecía derivar de aquél. Por desgracia, ha resultado apenas descifrable.

Sigamos a Poggio (1380-1459) en sus descubrimientos. En viajes por Italia, Suiza, Inglaterra y Francia recobró, aparte de los textos ciceronianos que ahora mencionamos, las obras de Quintiliano, Valerio Flaco, Lucrecio y Columela. Y hasta le restó tiempo para componer diversos tratados, burlarse donosamente —siempre en latín— de costumbres y prejuicios, desempeñarse como funcionario de la curia romana y como canciller veneciano, pelearse con algunos poderosos y dejar numerosa prole.

En 1417, año en que descubrió el *Pro Caecina* y otros discursos de Cicerón, Poggio halló, probablemente en Francia, un ms. que contenía el *De lege agraria*, el *Pro Rabirio Postumo* y el *Pro Rabirio perduellionis reo*. Sacó copia y la envió a Italia, pero allí desapareció. Tampoco se han localizado vestigios del original. Del apógrafo de Poggio derivan varios mss. del s. XV que Clark colacionó para su edición. Presentan características similares y faltas comunes, por lo que A. Klotz, en su aparato crítico, los agrupó bajo una *omega*, según la costumbre de designar un conjunto de mss. coincidentes con una letra griega, arbitrio desaconsejado por Louis Havet, por considerarlo poco estricto. Klotz abarcó con una *psi* las lecciones que supuso del arquetipo y con una *sigma* las de uno o varios mss. Boulanger estima que algunas de esas lecturas son arbitrarias. Agreguemos que todo lo que tienda a la precisión es preferible en estos menesteres, a menos que se trate de aparatos críticos negativos y reducidos, como los de la colección Loeb.

La acción de gracias de Cicerón al Senado, pronunciada en el año 57 a. C., al retorno de su destierro, se ha salvado merced al códice *Erfurtensis* (luego *Berolinensis 252*), del s. XII o XIII, que puede cotejarse con las lecciones de un *Puteanus*, transcriptas al margen de un ejemplar propiedad de Lambin que se conserva en Heidelberg. El hilo del que penden ciertos textos es muy delgado. A veces se trata de un solo modelo, que se torna sospechoso cuando las citas o glosas de los autores antiguos no concuerdan con su contexto o ni siquiera figuran en él. Al respecto se imponen ciertas prevenciones. Los gramáticos, rétores o apologistas que se apoyaban en un autor prestigioso de la antigüedad para fundamentar algún aserto generalmente lo hacían de memoria y, tal vez, urgidos por su argumentación, trabucaban y aun tergiversaban términos. En ciertos casos, llegamos a maliciar que eran pasajes de cosecha propia, sostenidos por la autoridad que otorgaba un nombre insigne y por la confianza de que —como en el caso de Cicerón— esa obra ingente era frecuentada por muy pocos. Además, desde Fray Antonio de Guevara hasta nuestro Borges no han faltado los que se complacieron en desorientar a pesquisidores de fuentes.

También de un ejemplar único proviene *De fato*. De él derivarán cinco mss., cuyos errores nos permiten inferir con cierta aproximación el tipo de letra del modelo. Por las lagunas colegimos las mutilaciones, la pérdida de cuadernos y de hojas separadas. Una cantidad de *recentiores* apenas agregan conjeturas al texto de base.

Asimismo la longitud y características de las lagunas han permitido conjeturar el número de líneas y hasta de letras que comportaba cada hoja. Es lo que estableció Clark para la fuente de que deriva el *Laurentianus L I 10*, trasmisor del *Pro Cluentio*. Analizados además los vestigios del desaparecido *Cluniacensis 496*, llega Wilhelm Petzsch a sostener que éste remontaría a la edición de Tirón,

el escriba de Cicerón, en tanto que la vulgata, representada por el *Laurentianus*, provendría de la de Tito Pomponio Atico. Hay quienes trepan muy alto por las ramas de los *stemmata*, en un ejercicio tan arriesgado como el que había practicado Schleicher, en lingüística, para el indoeuropeo.

El *Brutus*, tratado de retórica que Cicerón compuso en el 46 a.C., se basa en seis copias tomadas del *Laudensis*. Sabemos que en 1422, Gerardo Landriani, obispo de Lodi, descubrió dentro de una caja abandonada en una iglesia un ms. muy viejo que incluía, además del *De inuentione* y de la *Rhetorica ad Herennium*, el texto del *De oratore*, del *Orator* y del *Brutus*. Por entonces nada se conocía de este último. Un erudito como Gasparino Barzizza, *grammaticus rhetorque celeberrimus*, que profesaba en Milán, estudió la pieza que habría de desaparecer en 1428. Pueden causar asombro estos repetidos extravíos de códices tan valorados hoy, pero en su momento, una vez copiados y divulgados, pretensamente "mejoradas" sus lecciones por los ingeniosos humanistas, retornaban al anonimato, del cual el hallazgo feliz de algún moderno investigador a veces los rescata. Los hombres del primer Renacimiento buscaban la letra viva, viniera de donde viniese, para sentir y divulgar el mundo antiguo. Por eso, pocos años más tarde, entregarían a la imprenta no siempre los ejemplares de más cuidada tradición paleográfica, sino los de grafía más clara, los más fácilmente distribuibles entre los tipógrafos, los menos recomendables tal vez desde el punto de vista filológico, que empezaría a insinuarse con editores de la jerarquía de un Aldo Manucio, pongamos por caso.

Volvamos ahora al *Brutus*, así sea para señalar que es buen ejemplo de la importancia de las cláusulas métricas para establecer el texto, ya que el *Laudensis* distaba de ser perfecto. De allí que para el *De oratore* se recurriera al cotejo con otra fuente: la que provenía de un ms. en muy mal estado y muy incompleto, también perdido hoy, pero que nos ha sido trasmitido a través de tres copias de los siglos IX o X, vale decir, no influidas por interpolaciones renacentistas. Son los *codices mutili*, por contraposición a las transcripciones del *Laudensis*, humanísticas, denominadas *codices integri*. Surgen, pues, dos tradiciones: la de los *mutili* (M), de gramáticos atenidos a la letra y al detalle, y la de los *integri* (L), de rétores y literatos, con un texto más libre, interpolado y glosado en busca de fluida lectura y sentido pleno, condiciones muy valoradas por los hombres del s. XV.

Tan sólo palimpsestos nos han legado lo que resta del *Pro Tullio*, arenga juvenil de Cicerón parcialmente salvada por el *Palimpsestus Ambrosianus*, descubierto en Milán por el cardenal Angelo Mai (*editio princeps*, 1814) y por el *Palimpsestus Taurinensis*, hallado por el abate Peyron, quien, combinando fragmentos de ambos *codices rescripti*, con las debidas enmiendas —algunas de ellas, debidas a Niebuhr— reconstruyó en 1824 el texto. El palimpsesto de Turín ya no existe. Y no valen aquí argumentos de despego renacentista por las fuentes.

Puede que dos eruditos, trabajando separadamente, sienten las bases para el establecimiento casi definitivo de un texto. Buen ejemplo el de las *Orationes Caesarianae*, objeto de un excelente trabajo de Clark (Oxford, 1901), coincidente con otro de Petersen, quien publicó la colación del *Cluniacensis 498 (Anecdota Oxon, 1901)*, hasta entonces no identificado ni estudiado. De ambos trabajos se sirvió Marcel Lob para su edición.

De la Ville de Mirmont recuerda que Madwig, en 1828, en su célebre *Epistola critica ad Orellium*, establecía que los mss. de las Verrinas se dividían en dos familias, la *Gallica* y la *Itálica* o *uulgaris*. Pero el más antiguo de los mss. conocidos es el *Palimpsestus Vaticanus*, que ofrece fragmentos de los cinco libros de la *Actio Secunda*. Perteneció a Eneas Silvio (Pío II) y proviene tal vez del monasterio de Bobbio. Lo importante es que sus lecciones resultan ajenas a ambas citadas familias. Esto hace que el texto se preste a correcciones y conjeturas, de las que hay larga lista, encabezada por las propuestas de Cujas (1522-1590). Apuntemos que hoy la crítica conjetural no goza del favor que le procuraron los grandes eruditos del siglo pasado, y ya en 1906 Max Bonnet, en la *Revue de Philologie*, se preguntaba por qué perseverar en esta obra de Penélope que consiste en incorporar conjeturas en los textos para verlas desaparecer en la siguiente edición. Como señala Laurand, se prefiere a menudo renunciar a restituir las partes corruptas, señalando con una cruz los pasajes que no ofrecen sentido aceptable. Hay que distinguir los productos de la colaboración tardía de las lecciones que aparecen en los mss. Los *loci desperati* puntualmente señalados siempre dejan camino expedito para el ingenio o la intuición de lectores atentos.

Ya desde antiguo los correctores buscaban colaborar, a veces interesados en explicitar el texto; otras, en defensa de la pudicicia; no pocas, para unificar el estilo. Este último criterio encierra sus peligros. Así, en Tito Livio, la primera década contiene gran cantidad de expresiones arcaicas y giros que parecen tomados de los poetas, en tanto que más tarde se acerca a la prosa de Cicerón. El reconocimiento de ese proceso llevó a Stacey —dice Laurand— a desestimar muchas conjeturas propuestas por Madwig, quien partía del supuesto de una mayor uniformidad.

Las correcciones, si son antiguas, pueden no responder al simple *ingeniolus* de un copista, sino ser reflejo de algún códice u otra fuente que no conocemos. En el *Laurentianus 50, 45*, que, según Chatelain, es del siglo X, aparecen numerosas enmiendas tomadas de otros mss. La segunda mano, mucho más reciente que la primera, puede así representar una tradición más antigua, al par que confirma la lección de la primera cuando la deja intacta.

En 1863, Mommsen publicó en el *Rheinisches Museum* (pp. 594-601) un artículo sobre un ms. que había visto en París, *chez Firmin Didot*, y que le pareció la mejor copia del *Laelius siue de amicitia*. Su colación fue utilizada en las ediciones de Baiter (1864) y Müller (1879). En las reediciones de la literatura latina de Teuffel por Schwabe (1890) y por Kroll (1916) se lee: *Die beste Hs. ist ein Codex s. IX-X, früher bei F. Didot in Paris, wo jetz?* ¿Dónde está ahora? En 1917 lo creían en Londres. Bassi (Paravía, 1918) lo suponía en los Estados Unidos, *ubi homines docti ac diuites omnia quae praecipua atque optima uidentur, empta in musaeis conlocant, quibus iure meritoque gloriantur atque delectantur*. Lo cierto es que el códice estaba desde 1893 en Berlín, en la Königliche Bibliothek. Laurand, que narra todo esto, pudo nuevamente colacionarlo sobre fotografías y notar los errores de Baiter y Müller, basados a veces *ex silentio Mommsenii*. Aparecían lecciones excelentes, que Mommsen no había señalado, y que sus seguidores, apoyados en él, omitieron. El excesivo respeto a la autoridad es peligroso, y más si se trata de un *argumentum ex silentio*.

Otro ms. perdido o no identificado es el *Morelianus*, señalado en el siglo XVI por Guillaume Morel como fuente de muchas lecciones interesantes para el *De finibus malorum et bonorum*. Jules Martha las designa con una D: *scripturae ex bono codice prolatae*. Para el mismo texto figuraba entre los *deteriores* el *Rottendorfianus*, del siglo XII, hoy en Leyde, pero un estudio cuidadoso de sus aportaciones lo muestra en estrecho parentesco con D. Así, mss. desechados durante largo tiempo nos acercan a los arquetipos. La antigüedad de un códice no es siempre prueba de mayor valor. Con frecuencia un *recentior* se acerca más a los originales que un *uetustissimus*, por haber sido aquél copiado directa y cuidadamente de algún arquetipo inapelable, en tanto que el otro deriva de una rama deturpada o lacunosa.

Pasemos ahora a la correspondencia ciceroniana. Petrarca descubrió y copió, en Verona y en 1345, las cartas a Ático, que influyeron señaladamente en su estilo epistolar, pero no tuvo noticia de las *ad familiares*, que aparecieron en 1392 (*Mediceus, 49, 9*), dieciocho años después de su muerte. Como señala L. A. Constans, Coluccio Salutati, canciller de Florencia, supo por entonces que en el Norte de Italia había un conjunto de cartas de Cicerón y creyó que se trataba de otro ejemplar de las dirigidas a Ático. Cuando recibió la copia (*Mediceus 49,7*) comprobó que constituían un grupo nuevo. El original, que estaba en Vercelli, fue después llevado a Florencia. Por otra parte, una carta de Loup de Ferrières (Servatus Lupus), escrita en setiembre del año 847 a Ansbaldo, del monasterio de Prüm (Renania) dice: *Tullianas epistolas quas misisti cum nostris conferri faciam, ut ex utrisque, si possit fieri, ueritas exculpatur*. Había, pues, en el siglo IX, cartas de Cicerón en Ferrières y en Prüm. ¿Eran las *ad familiares*? Probablemente sí, pues el mismo Loup nos dice, en carta del 830, que había leído las que ahora denominamos *Ad familiares*, I, 9 y V, 12. Estas colecciones serían fuente de los *codices transalpini*, que representan una tradición distinta de los *italici* (*Mediceus 49,9 y 49,7*).

El *codex Veronensis* y las reproduccciones que de él hizo Petrarca de las *epistulae ad Atticum* se han perdido. El *Mediceus 49, 18* (M) parecía tomado de lo copiado por Petrarca o del propio *Veronensis*. Pero de las citas que el mismo Petrarca hace de las cartas de Cicerón en *De uita Caesaris*, surge que su ms. no pertenecía a la misma fuente que el *Mediceus*. Constan sostiene que no son dos tradiciones distintas, sino una, compleja y dificultada por el gran número de correcciones efectuadas entre el año 1345 (descubrimiento del *Veronesis*) y mediados del siglo XV, como que por entonces no pocos entraban a saco en los textos y corregían al modelo por entender que no se atenía a los cánones que ellos mismos le atribuían. Nadie quedaba indiferente ante ese Cicerón cambiante y a veces contradictorio de su epistolario.

Tan peligroso como el celo de los humanistas es el de quien descubre algo y se enamora de su hallazgo. El ms. *Vaticanus Reginensis lat. 1587* del siglo X-XI, con diversos textos, entre los cuales el *Cato Maior de Senectute* ocupa los ff. 66r-80v, había pertenecido a Pierre Daniel y a Nicolás Heinsius, quien lo llevó a Suecia. Pasó luego al Vaticano, y allí desapareció. Dos siglos y medio más tarde lo encontraría M. Barriera (*Athenaeum*, 1926, 176 ss.), quien, en su afán por valorarlo, ha recurrido a indicios discutibles o erróneos, tergiversando incluso, según Wueilleumier (*Revue de Philologie*, 1929, 47 ss.), la filiación y la escala

de valores. Es difícil para un investigador mostrar el necesario desapego por su propia criatura.

Para establecer el texto del *Pro Caecina,* el *Erfurtensis* (E), ms. del siglo XII-XIII, de Westfalia, hoy en Berlín *(Lat. fol. 202),* parece al comienzo muy superior al *Tegernseensis* (T), del siglo XII, hoy en Munich *(Lat. 18787),* que es obra de un copista menos instruido, con gran número de faltas groseras, pero cuyas lecciones, especialmente las más defectuosas, son, para André Boulanger, más "sinceras" que las de E y dejan transparentar la lectura original, irreconocible en las correcciones del *Erfurtensis.* Y aquí se impone de nuevo el criterio de Louis Havet cuando aconseja no desdeñar formas indefendibles, porque a veces son "faltas nacientes" que permiten el retorno a las buenas lecciones, ésas que quedarán definitivamente oscurecidas en un proceso de falso mejoramiento, en que los lunares han sido maquillados por la arbitrariedad de los amanuenses.

Esos dos mss., el E y el T, estudiados para el *Pro Caecina,* sirven para recomponer el *De imperio Gn. Pompei,* también denominado *Pro lege Manilia,* para el cual contamos, aparte de numerosas copias del siglo XV —la Biblioteca Nacional de París posee más de veinte— con un papiro del siglo V, válido para los últimos pasajes, descubierto en Oxirrinco y publicado por A. S. Hunt. Además de los vestigios de un *Werdensis* hoy desaparecido y de un *Harleianus,* del siglo XI, que estuvo en la catedral de Colonia y hoy se halla en el British Museum *(Coloniensis Basilicanus),* disponemos del *Bruxellensis 4492* y del *Palatinus 1525.* En este caso, el *stemma* se constituye con elementos diversos, cada uno de los cuales debe ser tratado en función de sus peculiaridades.

También reconocen pluralidad de fuentes las *Catilinarias.* Henri Bornecque se refiere a numerosos mss., divididos en tres grupos por Nohl. El primero comprende cuatro mss. de edades diferentes: un *Cluniacensis* (C), del siglo IX, descubierto y colacionado por Peterson; un *Ambrosianus* C. 29, del siglo X (A), un *Vossianus lat. 0 2* del siglo XI (V) y un *Laurentianus XLV 2,* del siglo XIII (a). De este grupo surgen las mejores lecciones, pero no hay que desdeñar las de un segundo agrupamiento de mss. del siglo XI, del cual forma parte el *Oxoniensis Corp. Christi 57* (o), corregido sobre (a), con lo que constituye una suerte de transición entre ambos conjuntos. También en el tercer grupo (de los siglos X al XII) el *Harleianus 2716* (1) se vincula con los del segundo, de modo que las tres familias están conectadas. Además, como trazos de unión, cuentan aquí mucho los testimonios y citas de autores y reminiscencias de frases memorables, desde el exabrupto inicial, repetido hasta la saciedad. Resulta engorroso recoger todos estos *testimonia,* con los cuales, si conociéramos su ilación, podríamos recomponer en buena parte los textos. Pero no olvidemos que, con frecuencia, esas citas responden a una intención, ya sea que vayan en busca de alguna rareza, de un rasgo de estilo, de cierto *hápax,* o de una prueba argumental capaz de forzar la mano del que transcribe. Ello constituye mínimo peligro en los casos de autores de los que poseemos mss. más o menos completos, pero debemos ser precavidos ante aquéllos de quienes sólo nos restan *disiecta membra.*

La antigüedad de ciertos mss. no los exime de ser ya producto fusionado de diversas fuentes. Para el *Pro Caelio* contamos, ante todo, con el *Parisinus 7794,* del siglo IX, amén de dos palimpsestos, una excerpta y otros elementos. Entre

ellos, cuentan los fragmentos de un papiro de Oxirrinco del siglo V (Nº 1251), pero éste no abreva en una sola fuente, sino que sus lecciones responden a diversas líneas con lo que se demuestra que ya por entonces existían transcripciones eclécticas capaces de desorientar a los no iniciados. Jean Cousin, al editar el *Pro Caelio,* sin conceder a varios códices *recentiores* o *deteriores* (siglo XV) más valor que el conjetural, no vacila en incluir en el aparto crítico la mención de algunos humanistas de los cuales ha tomado en cuenta sus sugestiones. Al respecto, Havet aconseja mencionar —sin latinizarlos— los nombres de esos autores cuyas conjeturas han sido incorporadas al texto, para no atiborrar dicho aparato con lecciones antojadizas que, a la postre, han sido desdeñadas.

Una nota marginal que aparece en varios mss. derivados de una copia de Poggio (1417) nos pone en la pista de que los tres grupos que poseemos para *De lege agraria,* ramas del mismo arquetipo, según lo prueban coincidentes lagunas y groseras faltas en todos, remontarían a una recensión de Statilius Maximus, gramático del siglo II. En esa época, según el testimonio de Aulo Gelio en las *Noches Áticas,* existía la posibilidad de consultar ejemplares originales o corregidos por mano del propio autor. Hoy sólo podemos reconocer esa autenticidad en ciertos documentos epigráficos.

Situación desfavorable es la de depender de una tradición única de mss. Es la que se presenta en el caso del *Pro Rabirio perduellionis reo,* texto proveniente de aquella copia, hoy perdida, que realizara Poggio en 1417. Poco ganamos con los *deteriores,* cargados de conjeturas que se multiplican cuando el texto es corrupto. Parva es la aportación de dos *codices rescripti* muy mutilados de la Biblioteca Vaticana, publicados en 1820 por Niebuhr.

Para las *Filípicas* contamos con diversos mss., divisibles en dos familias. A la primera pertenecen el *Vaticanus Basilicanus H 25,* del siglo IX, en minúsculas; a la segunda, todos los otros mss. conocidos, cuyo parentesco aparece probado por tres importantes lagunas comunes. El *consensus codicum* de este segundo grupo (siglos XI al XIII) salva errores u omisiones del *Vaticanus,* pero por momentos prevalece la fantasía creadora.

También se impone la prudencia ante los mss. tardíos que nos transmiten las *Disputationes Tusculanae,* piezas, como dice Jules Humbert, *où la correction intentionnelle a souvent usurpé la place de la reproduction fidèle de l'original.* Por eso el texto de Humbert se funda en la tradición carolingia, de donde provienen la mayor parte de las correcciones del *Vaticanus 3246.* Pero la opción no es siempre fácil, porque los humanistas cotejaban copias y, no ateniéndose a una sola línea, han transmitido textos amalgamados.

El *De officiis,* escrito en el tormentoso año 44 a. C., es obra redactada rápidamente y tal vez vuelta a corregir por el propio Cicerón o muy interpolada ya en sus orígenes. Nonius, en el siglo IV, ofrece buen número de *testimonia* que difieren de los mss. Señala Maurice Testard que un texto defectuoso tiende a diversificarse, y es lo que ha ocurrido con esta obra ya desde su origen. En los siglos XII y XIII se producen nuevas variantes, observables en el *Palat. Vatic. lat. 1531* y en el *Bernensis 104.* Se recurre a la *lectio facilior,* y esas "mejoras" terminan por despistar a algunos filólogos del siglo XIX, porque el texto se torna así muy satisfactorio. Testard elige las lecturas de la familia más defectuosa y

fiel, y las prefiere incluso a las de la antigua tradición indirecta (*testimonia*) por la incertidumbre originaria que comporta el texto. Trabaja, pues, con los *puri* y excluye aquellos *impuri* de los siglos XII y XIII, abusivamente corregidos.

Cerremos esta rápida y parcial visión de la codicología ciceroniana con el más comentado de los hallazgos: el *De re publica*, del cual, con excepción del *Somnium Scipionis* y de citas dispersas, nada se conocía hasta que en 1820 el cardenal Angelo Mai, por entonces prefecto de la Vaticana, descubrió casi una tercera parte del tratado en un palimpesto que contenía, en unciales menudas, el comentario a los Salmos, de San Agustín. Entre ellas advertíase, en caracteres también unciales mucho mayores y en angostas columnas dobles, ese *Codex Vaticanus 5757*, del siglo V o VI, con el texto tan buscado de Cicerón, que aparecía enmendado por una segunda mano, el valor de cuyas lecciones ha dado lugar a larga controversia, conforme recuerda Clinton Walter Keyes en su introducción para la Colección Loeb.

En las enormes lagunas sobrenadan los testimonios antiguos, en cuya distribución compite la sagacidad de los eruditos. En este caso, en que el legado es tan incompleto, la tarea se torna indispensable. Del *Somnium Scipionis*, por el contrario, poseemos numerosas copias. Cuando éstas se multiplican sin aportar otras novedades que las surgidas de las distracciones antiguas o de las ingeniosidades modernas acrece la necesidad de limitar referencias en el aparato crítico y se reiteran los propósitos de unificar las formas de notación. Y cabe entonces recordar una reflexión de Campbell en su edición de la *República*, de Platón (II, p. 130, cit. por Laurand): "Aun cuando las correcciones e interpolaciones en el texto de la *República* fuesen tan numerosas como lo han imaginado ciertos filólogos modernos, la diferencia de sentido que ellas implican sería todavía infinitesimal".

El empeño, con todo, es apasionante. Buscar la cumbre —el arquetipo, tal vez el prototipo— en ese montañismo lleno de peligros en que los escaladores se transmiten lucrecianamente los testimonios o intentan rutas no holladas —un nuevo papiro, un *codex rescriptus*, un *recentior* con lecturas válidas— o se aventuran entre acechanzas —glosas, trastrueques, *lectiones faciliores*— ofrece generosa compensación aunque nos invada la sospecha de que nunca llegaremos a la cima.

SUMMARIUM

Ciceronis opera tradita nobis sunt corrupta iam a primis librariolis. Quamquam prototypos non attingamus tamen expetenda est perscrutatio codicum. Quos cum subtiliter despicimus, aliorum uestigia surgunt in quibus lectiones emendatiores inuenire possumus. In hac tractatione ueteres codices post saecula deperditi denuo et surgunt et iterum dispereunt, alii semper desiderantur, alii a grammaticis non exacte memorantur, alii a subtilioribus saltem supponuntur, pauci particulatim in papyris ad luminis ora ueniunt. Hic agitur de eorum fortuna (de codicibus rescriptis, de familiis codicum, de testimoniis).

Non tantum de orationibus sed etiam de epistulis et aliis Ciceronianis operibus disseritur.

CRONICA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "PROF. F. NOVOA"

1. CREACION DEL INSTITUTO

La creación del Instituto fue propuesta por los directores de los Departamentos de Filosofía, de Historia y de Letras de esta Facultad en diciembre de 1987, sobre la base de las bibliotecas del prof. Francisco Nóvoa y de su esposa, prof. Ma. de las Mercedes Samada, luego ampliadas por incorporaciones de la Biblioteca Central, de otras donaciones y por adquisiciones. El nombre "Grecolatinos" fue adoptado por su amplitud, con el fin de dar cabida a los autores cristianos, los Padres de la Iglesia, el Medioevo, la cultura bizantina y la neohelénica.

En febrero de 1988 la propuesta fue aprobada en las instancias de la Facultad de Filosofía y Letras y elevada al Rectorado. Al mes siguiente el Consejo Superior aprobó por unanimidad el citado proyecto, la designación del director del mismo y la denominación "Prof. F. Nóvoa" en homenaje a quien había sido muchos años profesor y decano de la Facultad.

Entre los objetivos fijados —investigación, publicaciones, seminarios, conferencias— estaba la realización de las Jornadas de Estudios Clásicos, programadas para el mes de junio de los años impares.

2. V JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS

Estas ya tradicionales Jornadas tuvieron lugar en los días 22, 23 y 24 de junio de 1989, representando el bautismo de este Instituto, que las organizó por primera vez. Se leyeron en las distintas comisiones cuarenta y cinco trabajos sobre temática vinculada con "Atenas, Roma y Bizancio".

Las conferencias estuvieron a cargo de la Dra. María Sonsoles Guerras (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil) sobre "La península ibérica: un hito en la historia de la cultura clásica", y de

la Dra. Inés F. de Cassagne (de la Universidad Católica Argentina) *sobre "Eros y Philia.* Del ideal platónico al testimonio de San Gregorio". En una mesa redonda se trató la "Situación de los estudios clásicos en el nivel universitario". Se dictaron simultáneamente los siguientes cursillos: "Lectura de códices virgilianos", por el Dr. Gerardo H. Pagés; "Arte Bizantino", por la Prof. Ofelia Manzi, y "Religiones mistéricas griegas", por la Dra. Carmen Balzer. En el acto de clausura actuó el conjunto teatral de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, que representó la versión de *Miles gloriosus* de Plauto.

3. INAUGURACION DEL INSTITUTO

El 25 de junio de 1990, con la presencia del Sr. Rector Mons. Guillermo Blanco, de autoridades de la Facultad, del Sr. Embajador de Grecia, de personalidades, de profesores y alumnos, tuvo lugar la inauguración oficial del Instituto, con la bendición de la Biblioteca e instalaciones.

Siguió un informe a cargo de su Director, quien ofreció un resumen de lo actuado: a) organización y ordenamiento de la biblioteca, b) plan de trabajos y publicaciones proyectado, ya en marcha, con ediciones bilingües anotadas de textos griegos y latinos, con traducción de obras fundamentales y publicación de trabajos originales de investigación, c) tareas de investigación a cargo de un grupo de docentes sobre la relación de la cultura hebraica y helénica, y de otro grupo de alumnos de cuarto año sobre "el tema del pastor" en la antigüedad, y d) preparación y aprobación de un proyecto de Revista anual del Instituto con el nombre **Stylos.**

El acto terminó con un ágape organizado por la Sociedad de Amigos del Instituto; la cual, integrada por un grupo de benefactores, profesores y alumnos, concretó pocos meses después la compra de un moderno procesador de palabras.

4. VI JORNADAS DE ESTUDIOS CLASICOS

En los días 27, 28 y 29 de junio de 1991 se llevaron a cabo las VI Jornadas de Estudios Clásicos, organizadas por este Instituto y una Comisión de profesores, sobre el tema central de la Retórica grecolatina. Durante las mismas se leyeron treinta y tres trabajos y se dictaron los siguientes cursillos: "Arte clásico: esencia y permanencia", por el Lic. Jorge Bedoya, y "La *forma mentis* escolástica en la retórica de la

sententia", por la Dra. Silvia Magnavacca. La inauguración de las Jornadas estuvo a cargo del Sr. Rector, Mons. Guillermo Blanco, y en el acto de clausura habló el Sr. Decano, Lic. Juan R. Courrèges, y actuó el coro *"Ordo vagorum scholarium"*, estudiantina latina a cargo de los alumnos de los primeros años de la Facultad, bajo la dirección de la Prof. Sara Alonso Dopico. Como cierre de las Jornadas, la Prof. Ma. Mercedes Bergadá dio una conferencia sobre "El aporte de los Padres Griegos a la espiritualidad de Occidente".

5. SEMINARIO SOBRE "EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LOS PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS DEL SIGLO II"

Todos los viernes, entre mayo y septiembre, se llevaron a cabo las reuniones programadas sobre el pensamiento filosófico griego en que se formaron los padres apologistas griegos (S. Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía).

El seminario estuvo a cargo de la prof. Ma. Mercedes Bergadá y contó con la participación de trece alumnos y graduados.

En el curso de 1992 se proyecta continuar con "La Escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes".

6. VISITAS Y CONFERENCIAS

En marzo de 1990 fue presentado por el Dr. Francisco García Bazán el libro *Biografía de la lengua griega. Sus 3.000 años de continuidad*, de Saúl A. Tovar, publicado por el Centro de Estudio Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, con la asistencia de representantes de la Embajada de Grecia, del Instituto Griego de Cultura y del citado Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos.

Al día siguiente pronunciaron sendas conferencias sobre historia bizantina y sobre poetas neohelénicos, respectivamente, los doctores Héctor Herrera Cajas y Miguel Castillo Didier, del mencionado Centro de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

El 12 de septiembre de 1990 pronunció una conferencia sobre "L' elegia di Tibulo", el Dr. Paolo Fedeli, de la Universidad de Bari.

El 14 de setiembre de 1990 el mismo profesor expuso sobre "Il poeta lapicida" y a continuación el Prof. Wolfgang Kullman, de la Universidad de Friburgo, sobre "The Conception of Man in the Odyssey".

El 25 de septiembre el Dr. Olivier Reverdin, de la Fundación Hardt, de Ginebra, visitó el Instituto y expuso sobre la corriente heterodoxa de los humanistas helenizantes en Francia.

El 26 de octubre de 1991 el Dr. Paolo Fedeli volvió a visitarnos, y pronunció una conferencia sobre "Romanzi moderni di argomento classico".

PRESENTACION DE UN LIBRO

Al año exacto de la inauguración, el 27 de junio, se puso en circulación el primer libro editado por nuestro Instiuto de Estudios Grecolatinos. Se titula *Crónica de la Universidad de París y de una huelga y sus motivos (1200-1231)*, y es su autora la Prof. Azucena Adelina Fraboschi, que se desempeña aquí como personal de apoyo a la investigación (CONICET) en la categoría de profesional principal y es asimismo profesora titular ordinario de Historia de la Educación en la carrera de Ciencias de la Educación de nuestra Facultad de Filosofía y Letras.

Algunas semanas después, el viernes 30 de agosto, organizado por la Biblioteca Central y el Decanato tuvo lugar en el aula magna el acto oficial de presentación del libro, que contó con la asistencia del Rector de la UCA, Mons. Guillermo P. Blanco, y fue presidido por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Prof. Juan Roberto Courrèges, quien explicó los propósitos de difusión de las actividades de los profesores e investigadores de esta casa de estudios a través de una serie de actos que se iniciaban con éste.

Habló luego el director del Instituto de Estudios Grecolatinos, Prof. Alfredo Schroeder, que hizo gala de amenidad y sentido del humor al ir narrando la génesis del libro y las vicisitudes que culminaron felizmente en su publicación. Y finalmente disertó acerca de la obra presentada y su contenido el profesor emérito Dr. Gastón Terán Etchecopar, quien años atrás, en su desempeño como profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval, había sabido despertar en su entonces alumna Azucena Fraboschi un profundo amor por el Medioevo que ahora ha fructificado en el presente libro.

Transcribimos a continuación las palabras del Profesor Terán, que dan amplia idea acerca del contenido de esta publicación y la problemática que abarca:

"Con la publicación de esta sabrosa pintura que es la *Crónica de la Universidad de París y* los *Cinco sermones universitarios* que en ella se incluyen, emerge ante nosotros la trama de la organización de la Uni-

versidad, las distintas "escuelas" que fueron surgiendo además de la catedralicia de Notre-Dame; la formación de los maestros, los sucesivos grados que debían transitar, las inmunidades de que gozaban incluso los escolares; el ciclo de aprendizaje a partir de la condición de *auditor* y los pasos para arribar a la deseada meta de la *licentia docendi*. ¡Qué notable la viviente descripción de la larga huelga iniciada en 1229 y las sabias directivas de los Papas: Inocencio III, Honorio III y, particularmente, Gregorio IX!

La crisis que en cierto momento aquejó gravemente a la Universidad de París pudo salvarse, en buena parte, por el oportuno acogimiento de los colegas del flamante Instituto de Tolouse, en términos amistosos que ponderaban las excelencias del lugar: la belleza y placidez de su suelo y de sus viñedos, el deleite del buen vino en los esparcimientos propios de los estudiantes, y la compañía de los goliardos que irrumpían a menudo. No podía menos que aparecer otra página del *Chartularium* donde se encomiase "otro vino embriagador", referido a la formación de los teólogos, los lógicos, los gramáticos, los músicos, los afectos a la filosofía natural, que allí acceden a los libros de Aristóteles prohibidos en París. Y para mayor halago de la libertad académica que promete, la carta enfatiza al decir: "gozaréis de vuestra propia libertad", más honda que la académica.

Similar invitación es la de Enrique III de Inglaterra, que también les promete libertad en cualquiera de las Universidades inglesas que elijan, junto con la tranquilidad. Señal de la solidaridad que ha nacido entre las altas casas de estudio, que abarca también a las francesas de Angers y Orléans. Por otra parte, por esa misma época las dos Ordenes Mendicantes ocuparían sendas cátedras universitarias, pese a la tenaz oposición de los maestros seculares.

Un suceso capital —sería inexcusable no mencionarlo— es el documento expedido en 1231, cuando Gregorio IX ocupaba el solio pontificio: la *Parens scientiarum*, que se convierte en la "Carta Magna" de la Universidad de París, que compite con sus similares para acordar prerrogativas y alientos incluso a los escolares. Así surgió el derecho de huelga, con una adecuada reglamentación que habría de permitir la resolución de más de un conflicto.

LOS SERMONES EN LOS AÑOS DE LA GRAN HUELGA (1230-1231)

La ímproba labor de Marie-Madeleine Davy, que ha develado cantidad de documentos medievales, nos previene que, de los ochenta y cuatro sermones universitarios pronunciados en ese entonces, cuarenta y cuatro son los escogidos para su edición, en su forma de *reportatio*, con el carácter de simples apuntes tomados por los oyentes. De ellos la autora del libro que estamos comentando ha elegido a su vez sólo cinco: uno del obispo de París, Guillermo de Auvergne, otro de Felipe el Canciller, un tercero de un maestro secular, Guiardo de Laon; otro de un fraile dominico, Juan de San Egidio, y el quinto de un fraile menor cuyo nombre no consta. En todos los casos se nos presenta el texto latino y la traducción castellana, precedido cada sermón por una breve nota que ilustra acerca del autor y sus antecedentes y ubica el texto dentro del contexto general del problema.

LAS "ARTES PRAEDICANDI"

Importa destacar el papel que tuvo en los siglos XII y XIII, entre las artes, justamente aquella tocante a la predicación, en la que cobra relieve el *Ars rethorica*, de Alano de Lil e. Sabido es que por la gravitación de los griegos en las artes, y en la técnica del discurso, al emprender sus trabajos los medievales suponíase que aquéllas habrían de ser los modelos que sus fieles seguirían. Sin embargo, la producción oratoria de la época en los siglos XIII al XV, tan abundante, no puede ser juzgada conforme a la retórica clásica.

Las técnicas y las artes asumieron una característica autóctona, respondiendo a lo más propio de la cultura medieval. Pero no me resisto, echando mano a un *kairós*, a la oportunidad que se nos brinda de fijar el nexo con aquellas formas y técnicas que, con el nuevo giro que iban tomando los textos clásicos, sufrían la necesaria transformación de la impronta del cristianismo.

Un caso tan sólo, entre tantos, nos place mencionar referente al nexo de lo griego y lo latino —en este caso incluyamos lo medieval—, que puede extraerse del tratado de Waleys, *De modo et forma introducendi thema*, cap. V. Se inicia con la cita del evangelio de S. Juan 14, 26-28: *Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo ille docebit omnia.*

De modo narrativo, según apunta el autor, hace pie en la doctrina del Filósofo (*Ethica* VIII, 2, 1162 a 6-8): "Los hijos han recibido de los padres los mejores beneficios; les deben, en efecto, la existencia, la crianza y la educación una vez nacidos". Tres cosas reciben los hijos de sus padres: *ESSE, et hoc fit per generationem; NUTRIMENTUM, et hoc fit per sollicitam prouisionem; DISCIPLINAM, et hoc fit per congruam instructionem.* Viene luego la hermenéutica cristiana: *Parentes, autem, nostri, seu parens (noster) est Deus, Pater, Filius et Spiritus Sanctus,* completándose con el siguiente escolio: "Y aunque indivisa la obra de la Trinidad, sin embargo por cierta apropiación recibe el ser espiritual de Dios Padre por generación espiritual; el nutrimento por apropiación del Hijo, porque es *Dei Verbum*; la disciplina o instrucción, la *paideia*, se apropia al Espíritu Santo".

En este campo supónese erróneamente, recordando los antecedentes griegos y latinos, que sería forzoso tomarlos como modelos en las artes, la poética, la retórica, etc. Empero las cosas discurrieron en base a las necesidades, a los usos y a la índole de la mentalidad medieval.

Las *artes praedicandi* cumplieron un acto substancial, la infusión de la enseñanza de los libros sagrados del Viejo y Nuevo Testamento, nutricia de las almas cristianas.

No es superfluo, para proseguir el intento del trabajo de Azucena Frahoschi, tener presentes las observaciones de Chenu que pone en claro, en lo referente a las artes de la predicación, el recuerdo de la elaboración de las *artes* tradicionales: *el ars poetica*, el *ars rhetorica*. Estas aparecen en Grecia después de las obras que dieron origen a esas artes. En cambio el tema se torna más delicado en el caso de las *artes*

praedicandi, pues en éstas la inspiración domina al *métier,* desde que en la elocuencia religiosa es el Espíritu Santo el inspirador.

Tal la opinión de Gilson en su libro *Las ideas y las letras.* La verdad es que tratándose de un arte en que la inspiración predomina sobre el oficio, precisamente por ser ella la norma de los maestros medievales en el *ars praedicandi,* la elocuencia religiosa recibe la inspiración del Espíritu Santo.

Gracias a las investigaciones de algunos doctos —así Charmand y el notable indagador de la estética medieval De Bruyne, los que no se limitan a quedarse con textos aislados— "se ha delineado una retórica en su específica estructura, lo que autoriza a considerar el sermón medieval como un género literario". Justamente las investigaciones emprendidas por los citados han podido dar y analizar los tratados de arte de Thomas Waleys y Roberto de Baservorn, enderezados a distinguir el marco oxoniense del parisino; con todo, ambos tienen en vista los sermones universitarios formados por *clers,* es decir propiamente intelectuales, según la versión que cuadra como el hombre dedicado a las letras (Menéndez Pidal). En la época de las abadías el sermón era, en general, de carácter homiliaco. Luego será no ya sobre la entera homilía de la fecha, sino centrándose sobre un tema. El sermón se compone, pues, del *prothema* y del *thema,* que es propiamente lo principal; Gilson marca la relación entre ambos, para así desembocar en la plegaria.

Conviene tomar en cuenta la obra del inglés Thomas de Chobham, que reglamenta el *sermón* conforme a la retórica requerida por un *orden,* pues sin éste pierde su auténtico sentido para los fieles. Bueno fuera ceñirse hoy a los mentados preceptos para que el sermón asuma la brevedad y logre imprimir una verdadera persuasión valiéndose "del lenguaje del mundo y no del de los cielos", como acota el citado Chobham, a fin de que penetre en la conciencia del pueblo.

Aparte del intrínseco valor que posee por la rica información ágilmente presentada, la pulcritud y rigor en la traducción de los textos del *Chartularium Universitatis Parisiensis* de Denifle Chatelain así como en la de los cinco sermones, merced a la amplia experiencia de Azucena Fraboschi en el manejo del latín y del castellano, todo ello completado con el añadido de notas apropiadas, la presente publicación contribuye a esclarecer, en los días que corren, ese medioevo que sigue siendo visto y juzgado a la ligera por quienes repiten orondos aquello de la "edad oscura", lugar común desmentido ya hace tiempo en los centros de estudios superiores de Europa, Estados Unidos, Canadá y en algunos, felizmente, de nuestro país. ¡Cuán dificultoso es desarraigar prejuicios incrustados en las medianías quedantistas o ignaras! Viene a la mente el recuerdo de un lúcido historiador que en oposición al viejo epíteto tituló su libro *La gran claridad de la Edad Media.*

Creo que el nuevo Instituto, que cuenta con tan avezado director como es el Profesor Alfredo Schroeder y con el espíritu de trabajo y empeño que trasluce el plantel de colaboradores, autoriza a pensar —es mi cálido voto— que habrá de ser honra y prez de nuestra Facultad".

Tras esta disertación del Prof. Terán, y a tono con las circunstancias y hechos evocados, cerró el acto el coro de alumnos "Ordo vagorum scholarium" con la interpretación de algunos *Carmina Burana* que fueron cálidamente aplaudidos.

CENTRO DE INFORMACION PATRISTICA

Con la aprobación del Rector de la Universidad Católica Argentina, Monseñor Dr. Guillermo Pedro Blanco, y del Decano y Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras donde nuestro Instituto tiene su sede, ha sido creado dentro del Instituto de Estudios Grecolatinos un *Centro de Información Patrística* (CIP) que bajo la dirección de la Prof. María Mercedes Bergadá se propone contribuir al desarrollo y difusión de los estudios sobre el pensamiento de los Padres de la Iglesia poniendo a disposición de quienes lo soliciten —instituciones universitarias, seminarios y escolasticados o personas particulares— la información que pueda ser útil para trabajar con eficacia y buen nivel científico en este campo.

Así, en esta primera etapa, el CIP se propone los siguientes objetivos:

a) brindar información acerca de los Centros e Institutos que en todo el mundo se ocupan en temas de patrística o dan a esta disciplina algún lugar en sus actividades de investigación, preparan ediciones críticas de textos o editan otras publicaciones vinculadas con este campo de estudios. Se tiene ya información acerca de algo más de un centenar de centros y se sigue ampliando este fichero;

b) ofrecer un listado de las revistas especializadas en patrística así como de aquellas que, dedicadas a estudios teológicos, filosóficos, literarios o históricos, incluyen artículos sobre temas patrísticos. Para que esta información sea de efectiva utilidad, se incluirá en cada caso la indicación de las bibliotecas donde pueda consultarse cada revista en nuestro país;

c) análoga información acerca de las grandes colecciones de textos patrísticos y las ediciones críticas en curso de publicación;

d) se encara como tarea continua el ir constituyendo un **fichero bibliográfico patrístico** lo más completo posible, que permita responder a eventuales consultas o pedidos de bibliografía sobre temas concretos.

Anualmente, el CIP se propone publicar un **Boletín** que incluirá: a) una "revista de revistas" con la nómina de todos los artículos sobre temas patrísticos publicados en el año anterior, acompañada en cada caso por un resumen, al menos para los más importantes; b) información acerca de las novedades bibliográficas en ese mismo período; c) información acerca de congresos o encuentros sobre temas patrísticos a realizarse en el futuro inmediato, incluyendo las condiciones de inscripción y demás datos útiles.

Al celebrarse recientemente el "Primer Encuentro Patrístico" que convocado por la Sociedad Argentina de Teología tuvo lugar en la

Abadía del Niño Dios (Victoria, Entre Ríos) entre el 12 y el 15 de octubre, la Prof. Bergadá anunció allí la constitución de este Centro, que fue recibida con general beneplácito, y allí mismo se concretó una importantísima colaboración con el Prof. Enrique Contreras, OSB, de la Abadía de Santa María (Los Toldos, Buenos Aires), quien disponiendo de los modernos recursos que hoy ofrece la computación tomaría a su cargo el fichero bibliográfico patrístico, que quedaría así centralizado en dicha Abadía.

VI REUNION ANUAL DE LA SOCIEDAD BRASILEÑA DE ESTUDIOS CLASICOS - IV SIMPOSIO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Entre el 16 y 19 de setiembre de 1991, en Belo Horizonte, la Sociedade Brasilera de Estudos Clássicos celebró su VI Reunión Anual, la que en esta oportunidad coincidió con el IV Simposio de Historia Antigua y Medieval. Estos encuentros fueron organizados por el Departamento de Letras Clásicas de la Facultad de Letras y el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Universidad Federal de Minas Gerais.

Durante el acto de apertura se llevó a cabo una Mesa Redonda, en el transcurso de la cual los representantes de las Asociaciones de Estudios Clásicos informaron sobre la situación de dichos estudios en Chile, Brasil, Venezuela y la República Argentina.

El programa de actividades incluyó cursos, conferencias y grupos de trabajo. Los cursos abarcaron tres sesiones que funcionaron simultáneamente. Los temas y responsables de los mismos fueron: "Iniciación a la Papirología", a cargo del Dr. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires); 'A crônica dos descobrimentos e a tradicâo clássica", a cargo de Marcus Bacamarte (UFV); "Liberdades esquecida: o conceito de liberdade em Aristóteles", a cargo de Maria do Carmo Bittencourt de Faria (UFRJ); "Cultura e civilizações na Antiguidade: as abordagens dos livros paradidácticos", a cargo de Pedro Paulo Funari; "Mobilizaçâo e açâo política no mundo antigo", a cargo de José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG) y "Um mergulho no trágico", a cargo de la Cía. teatral Mergulho no Trágico (PJ).

Las conferencias, al igual que los cursos, se llevaron a cabo durante la mañana, en los días siguientes a la inauguración del encuentro. El martes 17, la Prof. Esther L. Paglialunga (Universidad de los Andes) habló sobre "Retórica y semiótica: convergencias"; la Prof. Marilda C. Ciribelli (UFRJ) sobre "A problemática da originalidade plautina"; el Prof. Nicolau Heck (UFG) disertó acerca de "Cetismo e ironia: o que

a filosofia deve aos gregos" y el Prof. Marcel Pacaut (Universidad de Lyon) sobre "La papauté médiévale à l' époque de son apogée". El miércoles 18, en dos sesiones simultáneas hablaron la Prof. Maiganuch Sarian (USP) sobre "A escrita alfabética grega: uma invençâo da pólis?-a contribuiçâo da arqueologia"; el Prof. François Jouan (Univ. de París) "Costume et caractère du choeur satyrique"; el Prof. Daniel Valle Ribeiro (UFMG) "Isidoro de Sevilha e a Espanha visigótica" y Nachmal Falbel (USP) "Judeus e árabes na Espanha medieval". El día 19 disertaron la Prof. Giuseppina Grammatico (UMCE —Santiago de Chile) "Una aproximación al **logos** heraclíteo"; el Prof. Sílvio Damasceno Andrade de Moaraes (UFRJ) "Personagem cômico: identificaçao e denehgaçâo"; Luis Costa Lima (UFF) "O novo mundo e a descoberta da ficçâo"; y el Prof. Antonio Medima (USP) "Aspectos das traduçôes de Momero".

Por la tarde funcionaron los nueve grupos de trabajo, que fueron organizados según una perspectiva interdisciplinaria y contemplaban temas tales como: "Literatura y sociedad en la Antigüedad"; "Linguística, análisis textual y enseñanza de las lenguas clásicas", "Filosofía, ciencia y sociedad en la Antigüedad", "Sociedad y cultura en la Antigüedad tardía y Edad Media", "La tradición clásica en América", "Sociedad y cultura en la antigüedad: arqueología, antropología e historia" "Teatro clásico", "Política, economía y sociedad en la Antigüedad" y "La tradición clásica, procesos de transmisión y apropiación". El funcionamiento simultáneo de estos grupos revistió la siguiente característica: se entregó a cada inscripto un ejemplar con la copia de las ponencias a ser leídas y discutidas en las sucesivas reuniones y los trabajos de investigación fueron presentados uno a continuación del otro para procederse, después de una pausa, al comentario y análisis de las distintas propuestas. Esta modalidad permitió un positivo intercambio de opiniones, de metodologías de investigación y de elementos bibliográficos.

En el curso de este encuentro se reunió la Asamblea General de SBEC, en la cual se decidió que la VII Reunión se realizará en la ciudad de Araraquara, Estado de San Pablo, en el mes de agosto de 1992.

ACTA ET AGENDA

Presentamos a continuación una breve información sobre actividades académicas realizadas o por realizarse en instituciones del país y del exterior:

* En 1989 se realizaron, entre el 4 y el 6 de mayo, las **III Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos**, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Y los días 13 y 14 de agosto tuvo lugar en la ciudad de La Plata el **III Congreso Regional de Estudios Clásicos**, organizado por el Instituto Platense de Cultura Hispánica, y simultáneamente se reunió el **III Ateneo de la Asociacion Argentina de Estudios Clásicos.**

* En 1990 se celebró en nuestro país entre el 17 y el 22 de setiembre el **XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos**, organizado por la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, sobre el tema "El mundo antiguo clásico a partir de sus producciones culturales".

En el exterior, del 23 al 27 de julio tuvo lugar la **V Reunión Anual de la Sociedade Brasileira de Estudos Classicos (SBEC)** en la localidad de las **IV Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos**, organizadas esta vez Garibaldi, en torno al tema "O vinho na poesia".

* En 1991 se celebraron entre el 25 y el 27 de abril, en Catamarca, por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca.

En Buenos Aires, en la sede de nuestra Facultad de Filosofía y Letras (UCA) tuvieron lugar, del 26 al 29 de junio, las **VI Jornadas de Estudios Clásicos**, de las que damos cuenta en otro lugar de esta Crónica.

Asimismo en el exterior, en Belo Horizonte (Brasil), entre el 16 y el 19 de setiembre celebró su reunión anual la Sociedad Brasileña de Estudios Clássicos (SBEC), que coincidió esta vez con el IV Simposio de Historia Antigua y Medieval. Acerca de estos encuentros se da también amplia noticia en la **Crónica**.

* Para el año 1992 la Asociación Argentina de Estudios Clásicos ha convocado al **XII Simposio Nacional de Estudios Clásicos**, que se reunirá del 21 al 25 de setiembre en Córdoba, organizado por la Carrera de Letras Clásicas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Simultáneamente se tendrá el **Ateneo VI** de la AADEC.

El **temario** es el siguiente: 1. Horacio en su bimilenario. 2. El mundo clásico en el Nuevo Mundo. 3. Hacia un mejor conocimiento del texto griego o latino. 4. Aportes varios referidos a filosofía, religión y cultura clásica en general.

Informes: Secretaría Técnica de la Carrera de Letras Clásicas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Ciudad Universitaria. Estafeta 32. Universidad Nacional de Córdoba. 5000 CORDOBA.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

NORRIS, FREDERICK W., *"Faith gives Fullness to Reasoning". The five Theological Orations of Gregory of Nazianzen.* Introduction and Commentary by Frederick W. Norris. Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. Leiden, E. J. Brill, 1991, 314 pp.

Como volumen XIII de la serie de Suplementos a "Vigiliae Christianae" (antes denominada *Philosophia Patrum)* aparece este magnífico tomo que está integrado por un estudio introductorio (pp. 1-82) firmado por F. W. Norris, a quien pertenecen asimismo los amplios y eruditos Comentarios (pp. 85-213) a cada uno de los cinco célebres *discursos teológicos* (27 al 31) del Nacianceno, cuyo texto en versión inglesa de L. Wickhan y F. Williams figura a continuación (pp. 217-299). Completan el volumen un Indice de textos escriturarios, otro de temas y autores antiguos, nombres y escuelas, y un tercero de autores modernos. Todo ello impreso y presentado con la calidad, pulcritud, excelente papel y encuadernación que caracterizan a las ediciones de E. J. Brill.

Ofrece especial interés, desde el punto de vista de las disciplinas que cultivan los lectores de STYLOS, señalar la excelente contribución a un mejor conocimiento de la personalidad del Nacianceno que constituyen las páginas que a su vida dedica F. W. Norris al comienzo de su Introducción, redactadas a la luz de los más recientes aportes eruditos. Así, por ejemplo, las interesantes precisiones sobre los maestros de retórica que en Atenas tuvo el joven Gregorio: el pagano Himmerius y el menos conocido Prohairesius, único cristiano excluido por Juliano del decreto imperial que prohibía a éstos enseñar las letras paganas. La razón de esta excepción habría sido —opina Norris— que Juliano había seguido sus lecciones, y concluye de ahí, basándose en las coincidencias señaladas recientemente por M. Kertsch entre algunas posiciones filosóficas y retóricas de Gregorio y las de Juliano y sus maestros, que "One of the reasons behind Gregory's vitriolic invectives against Julian well may have been that the two had studied under this same professor. Nazianzen and Julian shared so many common features that their differences needed emphasis" (p. 5). En cuanto a los quilates retóricos del propio Gregorio —a quien al cabo de sus diez años de estudios en Atenas le habría sido ofrecido el máximo honor de ocupar una de las tres cátedras oficiales allí existentes, propuesta que declinó como él mismo lo relata en *Carmen de uita sua,* II, 245-264— señala Norris que sus talentos en ese terreno fueron altamente valuados por distintos escritores bizantinos y que "Indeed he is the church father most quoted within the Byzantine tradition" *(ibid.).*

Pero la consecuencia más importante de esa estadía en Atenas fue el reencuentro con su compatriota Basilio (el futuro obispo de Cesárea y hermano de Gregorio de Nyssa) que también estudiaba allí, reanudando así una amistad sólidamente fundada en un pasado común y en comunes intereses y metas futuras. Fruto de ello fue la organización, de regreso en su patria, de una comunidad monástica dedicada a la vida contemplativa y al estudio de los autores cristianos. Se ha sostenido —aunque no puede probarse fehacientemente— que la *Philocalia,* de Orígenes, habría sido un primer resultado de esa común empresa a orillas del Ponto. Sea como fuere, lo que no ofrece dudas es la fuerte influencia orige-

niana perceptible en toda la obra del Nacianceno. Y aunque ese primer intento monástico en Annesi no tuvo larga vida, las trayectorias de Gregorio y Basilio y su mutua interdependencia de ahí en más constituyen, a juicio de Norris, "an interest insight into friendship in late antiquity" aunque esa relación no estuviera exenta de nubes y aun de tormentas, dada la diferencia de temperamentos y de intereses, acentuada a medida que Basilio iba involucrándose más intensamente en la política eclesiástica de la región, que implicaba no sólo cuestiones de fe, frente al arrianismo en ascenso, sino también de poder, dinero e influencias, cosas éstas que Gregorio detestaba como opuestas a la vida "filosófica" que deseaba.

Con igual penetración, dentro de la brevedad requerida, trata la conflictiva relación de Gregorio con su padre, que en nombre de intereses superiores de la comunidad cristiana de Nacianzo le impone recibir la ordenación sacerdotal y la subsiguiente carrera hacia el episcopado, tema éste que también lo enfrentará alguna vez con Basilio cuando éste, como metropolitano de la región, lo envía en 370 como obispo a Sasima, pequeña población polvorienta, ruidosa e inculta, pero estratégicamente importante en la lucha contra los arrianos. Consideradas en su conjunto éstas y otras similares peripecias, ellas sugieren, a juicio de Norris, que Gregorio no estaba especialmente dotado para los requerimientos de la vida práctica, y aunque no dejase de comprender la necesidad de ciertos deberes pastorales, prefería la vida monástica con sus períodos de oración y de estudio. Lo cual "shows that Gregory had a sense common to Byzantine saints: contemplation first, service second".

Pero esto no exime a Norris de reconocer ampliamente que las dificultades se originaban muchas veces en el propio carácter y actitudes de Gregorio y que no siempre era la víctima de las circunstancias o de la incomprensión de otros. Y lo hace sin medias tintas, como puede verse en este párrafo: "The reservoirs of bile that he opened up towards others were self-generated by such conflicts. His own life was not fully appealing to him; his expectations of others were higher than what he himself could achieve. Any setback could unleash a torrent of abuse fomented by his own unease and his misreadung of others. His long autobiographical poem includes sections that seethe with self-pity. At times its organization and choise of methaphors are remarkably self-serving. He laments his many trials and compares himself rather favorably with Biblical heroes either directly or by allusion; he disdainfully refers to his battles with his father and haughtly rejects his opponent's charge that he abused canon law. Yet he can also be candid about his mistakes" (p. 8).

Esta personalidad compleja, con sus luces y sombras, no le impidió empero afrontar el desafío que significó enfrentar en Constantinopla, con su formación teológica ya madura y su inmensa habilidad retórica puesta aquí al servicio de la fe, la ofensiva de Eunomio y los arrianos. De ahí surgieron, en el verano y otoño de 380, los *Cinco Sermones Teológicos*, que son objeto del presente libro.

En la sección referida a sus *Escritos*, en esta extensa Introducción que comentamos, señala Norris que los 17.000 versos que constituyen la obra poética del Nacianceno, además de sus numerosísimas cartas y sermones, constituyen un caso excepcional en la antigüedad cristiana. Su poesía, de discreta calidad, sigue los moldes clásicos de Homero, Theognis y Eurípides, pero carece de genuina creatividad aunque no le falta cierto talento poético. Es interesante la hipótesis de Norris, que sugiere que esa fidelidad a los modelos clásicos puede haberse debido, en buena medida, a la insistencia con que Gregorio sostuvo una y otra vez que Juliano estaba totalmente equivocado en su prohibición: los cristianos también eran deudores de la cultura helénica y podían por tanto hacer uso de sus logros. En

cuanto a su poema autobiográfico, *Carmen de uita sua,* entre otras opiniones rescata Norris la de Misch (*A History of Autobiography in Antiquity*, vol. 2, pp. 600-624) que sostiene que puede ser favorablemente comparada con las *Confessiones* agustinianas y aún en cierta medida las supera desde el punto de vista literario, en razón de su forma poética que haría de ella una de las cumbres de la autobiografía en toda la literatura griega. Frente a esta opinión se alza la de Jaeger (*Early Christianity and Greek Paideia,* p. 89) que sin negar su alto valor literario señala que en cuanto a introspección está muy lejos de Agustín. Son asimismo interesantísimas otras observaciones y opiniones sobre todo el conjunto de la obra poética de Gregorio y el uso balanceado que hace de fuentes clásicas o bíblicas según los temas tratados. Y merece destacarse la afirmación allí citada de Louis Bouyer (*The Spirituality of the New Testament and the Fathers,* "History of Christian Spirituality" vol. I, pp. 343-351) en cuanto a que la poesía de Gregorio expresa sus mejores aportes a la espiritualidad cristiana, especialmente su poema "Sobre la virtud", que muestra las insuficiencias del ideal griego mientras que la revelación cristiana y la vida monástica encarnan los más altos objetivos de la existencia humana ya que la contemplación, y en última instancia la divinización, constituye para Gregorio el fin último de todos los seres humanos.

En lo que concierne a las *Cartas,* tras mencionar la observación de Wyss en cuanto a que el Nacianceno es el primer escritor cristiano que hace una colección de sus propias cartas (como lo hará también San Bernardo en el Medioevo, acotamos) señala Norris que en ellas se hace aún más evidente su dependencia de los modelos clásicos a punto tal que muchas veces parecen más un ejercicio de retórica que la expresión de los sentimientos profundos de quien escribe. Esto se haría más notable, a su juicio, en las cartas dirigidas a Basilio después de la visita de Gregorio al Ponto: "They appear to be more concerned with literary style than they are worth an expression of personal feelings or a description of events. At least the attitudes present in them are ambiguous". No todo es así, empero, pues no deja de reconocer Norris que hay otras cartas ricas en contenido doctrinal, sin las cuales no podríamos conocer plenamente el pensamiento cristológico de Gregorio ni tener una visión detallada de su controversia con los seguidores de Apolinario.

Falta considerar aun lo que en verdad constituye la base de la fama de Gregorio, que son sus *Sermones,* que llevaron a un autor como Kennedy (*The Art of Persuasion in Greece* en "A History of Rhetoric", vol I, Princeton, 1983) a insistir en que sus panegíricos son "los mejores desde Demóstenes". Análogas comparaciones —acota Norris— habían hecho ya los literatos bizantinos como Miguel Psellos y Juan Siceliotes. Aunque a juicio de muchos Gregorio no haya alcanzado la penetración exegética de Basilio, su exégesis es "a la vez ingeniosa y honesta" y se caracteriza por el sentido común, y estima Norris que el estudio de los cinco *Sermones* aquí comentados y publicados, en particular la *Oratio XXX,* indican que el Nacianceno aportó considerable agudeza hermenéutica y penetración teológica al análisis de la Escritura".

Por obvias razones de espacio, no nos es posible seguir con el comentario de la sección dedicada en esta Introducción a la *Paideia* cristiana y a la mutua relación que en ella guardaban la filosofía, la retórica y la teología. Tema apasionante, que "probablemente merecería una monografía aparte" a juicio del autor, que tratará empero de esbozarlo aquí para que sus lectores cobren conciencia de su importancia en el debate educacional entre Gregorio y sus oponentes, precisamente en ese momento clave de la segunda sofística y de la fugaz resurrección pagana promovida por Juliano. Las más de veinte páginas dedicadas al tema, rastreando desde los sofistas y Platón la tensión entre retórica y filosofía, siguien-

do con la *Retórica* y el *Organon*, aristotélicos y tratando de establecer puntualmente el conocimiento que de todo esto tenía el Nacianceno, constituyen despliegue de erudición y de fino análisis de todo el problema, que incluye los aportes del estoicismo, el platonismo medio *(Albinos)* y Hermogenes, y sus aplicaciones concretas, por parte del Nacianceno, a la controversia en cuestión: v. gr., cuando en el Sermón 29,12 ridiculiza a los eunomianos por proponer el término *agénnetos* como descriptivo de la esencia divina, mostrándose así ignorantes del principio de que la posesión precede a la privación tal como lo señala Aristóteles en *Categorías*, 12 a. Y varias otras afirmaciones de la misma procedencia, y de los *Tópicos*, respaldan otras críticas en ese mismo pasaje.

Atendiendo a la orientación de STYLOS hemos preferido detenernos en estos aspectos más que en los estrictamente teológicos —que además en el comentario que Norris hace de cada Sermón, siempre van inextricablemente unidos con consideraciones de índole filológica y literaria. Creemos que basta lo dicho —que apenas ha intentado dar cuenta de las primeras cuarenta páginas— para poner de manifiesto la enorme riqueza de este trabajo de Norris y el provecho que de su lectura detenida pueden sacar todos aquellos que se interesan en el conocimiento de la literatura de los primeros siglos cristianos y de las controversias doctrinales que en ella quedaron reflejadas.

MARÍA MERCEDES BERGADÁ

GRIMAL, PIERRE, *Los extravíos de la libertad.* Barcelona, Gedisa, 1990, 186 pp.

El título en lengua original, *Les erreurs de la liberté*, que para el estudioso de la antigüedad clásica resulta más rico que su traducción española por cuanto evoca el amplio espectro semántico del *errare* latino, abarca el sentido general de este ensayo tal como está planteado en su "Introducción". Así, el permanente *errar* en su doble significado de un hacer que es a la vez errante y erróneo, ha sido, a juicio de Pierre Grimal, el rasgo característico de la reflexión y la consecuente acción del hombre del mundo clásico respecto de la libertad. Muestra el autor ese *errar* como el fruto de la multiplicidad inherente al tema estudiado ya que no sólo la Antigüedad es en sí misma múltiple, sino también y fundamentalmente la libertad lo es. Trátase de un vocablo oscuro y plurívoco por los varios contenidos que cada hombre y cada época le otorga y por sus varias manifestaciones: libertad interior y exterior, libertad política, económica, religiosa, etc. Pero también y éste es otro aspecto importante estudiado en esta obra, *errantes* y, a veces, *erróneas*, han sido las interpretaciones que la posteridad ha hecho de la libertad en Grecia y Roma.

Buscando precisamente ilustrar esta concepción de la libertad como un *errar*, P. Grimal empieza su desarrollo *in medias res* y elige para ello el asesinato de César. En un fugaz pero conceptuoso pantallazo muestra el autor cómo la *libertad* es la bandera enarbolada por todas las acciones políticas que se suceden desde el cruce del Rubicón hasta la consolidación del principado en manos de Augusto. Tras este proceso, opina Grimal, "era inevitable que... la libertad del Estado terminara por desaparecer" (p. 23). Sin embargo, más allá de este debate en torno de las instituciones políticas y de la forma de gobierno de turno, existió en Roma, desde la época de los reyes, una tradición nunca interrumpida respecto de la libertad, concebida como la garantía de la condición jurídica del ciudadano libre, una libertad en suma que "significa de manera negativa no ser esclavo"

(p. 24). Esta condición de "ciudadano libre" sólo corresponde en sentido pleno al *paterfamilias* pero, a través de él, involucra a todo el grupo familiar cuya continuidad es el principio sagrado sobre el que reposaba el Estado. Una vez expuesta esta concepción que considera fundamental para el hombre romano, inicia Grimal un recorrido por la historia que abarca desde la monarquía hasta el comienzo del principado de Augusto (caps. 1 y 2). Este recorrido se centra en una serie de hechos, nociones e instituciones que permiten observar esa libertad del ciudadano y las relaciones que se establecieron entre ella y los otros hombres libres, los dioses y el poder. A lo largo de este planteo, resultan especialmente interesantes los comentarios hechos a propósito de los episodios de Lucrecia y los Horacios, del origen y significado de las nociones de *imperium* y *auctoritas* y el análisis de las relaciones patrono/cliente y jefe militar/soldados.

Los capítulos 3 y 4 están consagrados al estudio de la libertad en el ámbito griego. Con el mismo criterio utilizado para iniciar el estudio del tema en Roma, empieza Grimal analizando dos episodios que ya los mismos atenienses habían considerado como hazañas de su pueblo en pro de la libertad: la expulsión de los tiranos y la guerra contra los Persas; para concluir que, en rigor de verdad, poco tuvo que ver la libertad en ellos ya que se explican por la peculiar condición política de las llamadas *ciudades-estado* y por el tipo de relación que éstas mantenían entre sí. Luego de un interesante comentario acerca del posible origen de esta forma de organización política, Grimal analiza qué tipo de libertad existía realmente en la *polis* y concluye que no se trataba de una libertad individual, la cual considera anulada por el sometimiento del hombre a su función pública, sino de una libertad colectiva que, a su vez, se basaba necesariamente en otras dos formas de esclavitud: la de los esclavos propiamente dichos y la de los estados dependientes. A propósito de esta suerte de libertad condicionada, comenta Grimal las voces de los filósofos en relación con la existencia de los esclavos (Platón y Aristóteles) y la búsqueda de la afirmación de la libertad del hombre frente a la *polis*, a partir de las experiencias de Sócrates y los cínicos. Esta preocupación del hombre por su libertad como individuo, es objeto del capítulo 4. Allí, a partir del estudio de los mitos —particularmente Heracles y Prometeo—, la literatura y la filosofía, analiza las diferentes posturas respecto de la libertad interior del hombre en su relación con los dos elementos que la regulan o condicionan: la *Moira* y el poder. Interesan aquí, especialmente, sus comentarios a propósito de Ulises y su relación con Eneas, Antígona, Orestes, Prometeo y Heracles.

El quinto y último capítulo, nos sitúa nuevamente en Roma y está destinado al estudio de "La libertad bajo los Césares". Presenta aquí Grimal una serie de manifestaciones de lo que parecería considerar el respeto por la libertad. Incluye, entre éstas, la libertad de comerciar obtenida gracias a la eliminación de los piratas, la libertad de cultos, la libertad que tenían las naciones dominadas de conservar sus propias instituciones, la progresiva liberación de los esclavos y el reconocimiento del rol social de los libertos, etc. Todos estos testimonios del "respeto por la libertad" están debidamente fundamentados por el autor. Pero del mismo modo lo están otros tantos testimonios de la "violación" de esas libertades. La presentación de unos y otros parecería asegurar la objetividad del autor, pero ésta se ve empañada, a nuestro juicio por los comentarios que la acompañan, los cuales están teñidos de una cierta parcialidad y, por momentos, de una cierta incoherencia conceptual. Así por ejemplo, respecto de la libertad religiosa y más allá del conflicto con los cristianos cuya complejidad escaparía a los límites de un ensayo de este tipo, P. Grimal afirma que "la libertad de pensar y de creer, que era total mientras no se tradujera en actos, podría quedar limitada por los imperativos del orden público" (p. 158). Del mismo tenor es su comentario a propósito de la actitud de los Césares ante los filósofos y los rétores, cuando

dice: "También aquí la tolerancia parece haber sido la regla así como el respeto por la libertad individual, siempre que nada impusiera limitarla. Las restricciones sólo comenzaban cuando las grandes instituciones del Estado parecían amenazadas. En el imperio se tomaron también de cuando en cuando algunas medidas contra los filósofos. La más célebre fue la de Domiciano, que los expulsó no sólo de Roma, sino también de las provincias. Pero no se trataba entonces de medidas generales contra la filosofía misma, aquí entraba en juego la querella entablada por los cínicos y algunos estoicos contra la "tiranía". Se trataba de fustigar a aquellos senadores que se apoyaban en el estoicismo para oponerse sistemáticamente al príncipe. No parece que durante el imperio los gobernantes hayan perseguido a los filósofos o a los rétores en su condición de tales" (p. 163). Consideramos que hay aquí un cierto intento de justificar las "violaciones" de la libertad por parte de los Césares recurriendo al criterio de "la razón de estado". Al respecto cabe decir que, además de que en aras de esta "razón de estado" el hombre ha cometido y soportado los más aberrantes crímenes, la utilización de ese mismo criterio es objeto de censura y rechazo por parte de Pierre Grimal a la hora de analizar la muerte de Sócrates, cuando resulta obvio, como el mismo autor lo reconoce, que la prédica socrática pone en peligro el *status quo* tanto como lo hacen los filósofos estoicos y cínicos que combaten la "tiranía" bajo el gobierno de Domiciano. Finalmente, esta presentación algo ingenua, a nuestro entender, del tipo de libertad que existió bajo los Césares no condice con las palabras finales donde Grimal expresa: "En semejante mundo no había ningún lugar para la libertad, por lo menos esa libertad que se afirma con actos o palabras. La única libertad que subsistía era la de las conciencias" (p. 174).

Consideramos que es ésta una obra interesante y polémica. Concebida como un ensayo, no pretende agotar el tema, sino mostrarlo y, en este sentido, cumple con su cometido. El estilo fluido propio de su autor, la fundamentación constante con citas pertinentes, la orientación bibliográfica y su completo índice temático, la convierten en una obra de lectura fácil y provechosa. Sin embargo, creemos que es de lamentar la falta de un criterio homogéneo en la selección de los aspectos tratados y en la fundamentación de los juicios de valor, a la hora de estudiar el problema en Roma y en Grecia. En definitiva, si bien el texto está destinado a un público informado pero no erudito, creemos que ofrece a los estudiosos del mundo clásico un punto de partida muy rico para la reflexión acerca de este tema espinoso y a la vez tan esencial para el hombre de todos los tiempos.

ALICIA SCHNIEBS

SÖRENSEN, VILLY, *Seneca*, vers. ital., Roma, Salerno Editrice, 1988, 396 pp.

Según informe que proporciona su propio traductor, Bruno Berni, el dinamarqués Villy Sörensen, nacido en 1929 y considerado hoy uno de los más grandes escritores contemporáneos de su país, inicia su carrera literaria en 1953 con *Saere historier* (historias extrañas), serie de narraciones en las que se plantea, sobre todo, los conflictos psíquicos de los seres humanos.

Posteriormente lo atrajo el ensayo y, después de trabajos sobre Kafka, Nietzsche y Schopenhauer, se ocupó de la libertad y de la crisis de los valores en el mundo moderno.

Dueño de un nada despreciable bagaje de conocimiento de las letras latinas, llega, por fin, al convencimiento de que podría profundizar sus inquietudes revisando el pensar de Séneca, para lo cual emprende la traducción de *De ira, De clementia* y *De tranquillitate animi.*

Culmina su intento con este *Seneca,* que, abordado con una explicación de la supervivencia del pensador romano: "Se Seneca ci sembra più contemporaneo di pensatori a noi molto più vicini nel tempo è perchè l'Europa moderna ha più cose in comune con la metropoli Roma che con la società più piccola e più chiusa dell'Europa pre-industriale" (p. 7), tiende a desentrañar un pensamiento general y el ideario de cada una de sus obras, incluso las dramáticas, en relación con su tiempo, con la gente de su contorno y con su rica formación cultural.

Concibe muy acertados e incisivos juicios sobre las distintas obras del filósofo, en cuya indagación entrecruza reflexiones sobre la Edad de Oro, el derecho romano, el Estado y el ciudadano, las clases sociales, la esclavitud, la clientela, los espectáculos, el estoicismo, el teatro romano y hasta la devaluación monetaria. En medio de la urdimbre de tan rica sustancia se puede espigar el ideario del propio Sörensen, como cuando se refiere a los pueblos sometidos por falta de iniciativa: "Per un popolo che non prenda alcuna parte nel potere, l'identificazione con i potenti è l'único modo di sentirsi potente" (p. 92), o a la confusión tan corriente a veces, entre medios y fines: "Dove manca lo scopo, l'idea, i mezzi diventano lo scopo" (p. 347).

A. J. VACCARO

SEGAL, CHARLES, *Orpheus. The myth of the poet.* Baltimore, The Johns Hopkins, University Press, 1989, 233 pp.

El tema fundamental de esta obra es la investigación del lugar que ocupa Orfeo, como poeta, en la relación triangular que se establece entre arte, vida y amor. El autor trata de mostrar cómo las distintas versiones del mito oscilan entre una poética de la trascendencia que afirma el poder de la poesía, la canción y la imaginación sobre las necesidades de la naturaleza, incluso la última necesidad, la de la muerte, y una poética que celebra su completa y vulnerable inmersión en la corriente de la vida.

Esta temática es analizada en siete capítulos, algunos de los cuales reproducen artículos publicados por el autor en revistas especializadas. Así en el capítulo I: "The magic of Orpheus and the ambiguities of language" (publicado en *Ramus,* 7 [1978] 106-42) nos ofrece una visión general del mito y de su tradición poética. Señalada la relación triangular entre arte, muerte y amor, puntualiza que el significado del mito varía según las distintas conexiones de estos tres elementos. Así, por una parte, Orfeo encarna la habilidad del arte, la poesía, el lenguaje —retórica y música— que triunfa sobre la muerte. En este sentido el poder creativo del arte tiene como aliado el poder creativo del amor. Por otra parte, el mito puede simbolizar al fracaso del arte ante la muerte. En el primer caso el mito celebra la inspiración poética y el poder del lenguaje persuasivo, en tanto que en la segunda perspectiva expresa la intransigencia de la realidad ante la plasticidad del lenguaje. Retórica y música aparecen como símbolos de la cultura humana

en general y la muerte hace retroceder al arte y a la cultura. En este entrecruzamiento de líneas, Orfeo varía entre lo apolíneo y lo dionisíaco. En algunas versiones es el hijo o protegido de Apolo y en otras es el hijo de un remoto rey de Tracia y presenta afinidades con Dionisos.

En el capítulo II: "Orpheus an the fourth Georgic, Virgil on nature and Civilization" (publicado en *American Journal of Philology*, 87 [1966], 307-25), señala que el tema fundamental de las *Geórgicas*, de Virgilio, es la relación entre el hombre y la naturaleza. La tragedia de Orfeo en la segunda parte del libro IV, es la tragedia del hombre y de la civilización. El contraste entre Orfeo y Aristeo es crucial para comprender el libro cuarto y las *Geórgicas*, como un todo.

En tanto que el mundo de las *Geórgicas*, se presenta cósmicamente ordenado y la historia de Orfeo es una parte de una estructura más amplia, que muestra el ciclo eterno de muerte y renacimiento, el mundo de Ovidio es muy diferente. En el capítulo III: "Ovid's Orpheus and Augustan ideology" (publicado en *Transactions of the American Philological Association*, 103 [1972], 473-94), el autor canaliza las características peculiares del pasaje ovidiano en *Met.*, X, 1-85 y XI, 1-66.

La visión de Virgilio y la de Ovidio son retomadas en el capítulo IV: "Virgil and Ovid on Orpheus. A second look". Este capítulo presenta un nuevo examen que el autor hace de las versiones del mito en los dos poetas ya estudiados, a la luz de la crítica más reciente.

En los pasajes líricos de las tragedias de Séneca (*Medea, Hercules Furens* y *Hercules Oetaeus*), Orfeo tiene un lugar prominente. En el capítulo V, "Dissonant Sympathy Song, Orpheus, and the Golden Age in Seneca's Tragedies" (publicado en A. J. Boyle, ed., *Seneca Tragicus. Ramus Essays on Senecan Drama* (Berwick, Australia, 1983, 229-51) = (*Ramus* 12 [1983] 229-51), el autor señala que las tragedias de Séneca crean un mundo propio definido negativamente, el que en parte se opone al tópico de la paz pastoral y de la calma musical que simboliza una armonía potencial entre el hombre y la naturaleza. A largo de sus obras esta visión adquiere una forma poética concreta en las figuras de Orfeo y de Anfión, personajes remotos cuya música cautiva a la naturaleza y puede vencer a la muerte. Muy frecuentemente, sin embargo, este acuerdo sonoro es borrado por la violencia que hace al hombre una víctima bestial de sus pasiones. Este es el lado oscuro de la armonía órfica con la naturaleza; esta clase de simpatía cósmica dramatiza la profundidad del mal en el alma humana.

El Orfeo de Rilke, estudiado en el capítulo VI: "Orpheus in Rilke. The hidden roots of being", no sólo encarna la mágica habilidad verbal, sino que en un nivel más profundo el poeta alcanza los extremos de la vida y la muerte y supera la amenaza de la nada transformando el mundo físico en puro ser.

Esta obra que reúne, en parte, artículos dispersos en distintas publicaciones y, por otra parte, reelabora estudios anteriores, permitiéndonos una visión de conjunto sobre el tema, culmina en el capítulo VII: "Orpheus from Antiquity to Today. Retrospect and Prospect", con un panorama general, que abarca desde la la literatura griega hasta la ya famosa versión cinematográfica brasileña del mito, en el filme *Orfeu Negro*.

ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE

Byzantion Nes Hellás. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros, 9-10, Santiago, 1990, 383 pp.

Precede a los estudios aquí publicados una semblanza del prof. Fotios Malleros (nació en Atenas en 1914 y, desde 1948 hasta su muerte, enseñó 38 años en Chile), fundador del Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos y gran promotor de todos los aspectos de lo helénico; su discípulo Alejandro Zorbas D., director de esta revista, da también un catálogo de sus trabajos.

Del embajador de Grecia en la Argentina, Dr. Charálambos Kórakas, se imprime la conferencia "Diplomacia y ceremonial en Grecia" (pp. 23-24), pronunciada en Buenos Aires en 1988 y no limitada a lo histórico puesto que incluye reflexiones sobre la diplomacia griega en el mundo actual.

"La biblioteca griega de Francisco de Miranda: Una aproximación" (pp. 37-110), por M. Castillo Didier, es un notable trabajo de este neohelenista, de amplísima utilidad. Primeramente, tiene relación con el tema de las influencias del pensamiento antiguo sobre los gestadores de la libertad americana, dentro de cuya constelación destaca el Precursor. Llama la atención en segundo término lo nutrido de la biblioteca: "La colección que reunió Miranda a través de los años y que instaló en su residencia de Grafton Street, en Londres, es, en realidad, riquísima y representativa de todos los aspectos de la cultura de su tiempo" (p. 44). No menos extraordinario es el contenido de la sección que ocupa al articulista: 172 autores griegos, sin contar 268 epigramatistas de la *Antología*, 109 grandes ediciones grecolatinas y gramáticas, diccionarios, estudios, libros de viajes por Grecia, enciclopedias... Como tercer aspecto que surge del segundo, señalemos la variedad, pues Miranda poseía incluso autores de los llamados menores, autores bizantinos y también neohelénicos. De todos ellos da una sucinta noticia Castillo Didier al presentar "una breve selección de 42 fichas por autor, en cada una de las cuales se detallan las ediciones de obras en originales o traducciones, en volumen autónomo o en colecciones" (p. 62). También se reproducen documentos en el que escribe Saúl Antonio Tovar, "Vida y obra de Janus Láscaris, sabio bizantino y Embajador de Francia" (pp. 207-236): traza una semblanza histórica de esta figura del humanismo; el cap. ii del trabajo transcribe un contrato de compra de manuscritos griegos hecho por Láscaris en su segundo viaje a Grecia y al Asia Menor, y el cap. iii está dedicado a las obras y ediciones del bizantino.

Varios son los artículos de carácter predominantemente histórico en este número. Por ejemplo: "La orientación de los griegos hacia Rusia durante la Guerra de Crimea (1853-1856)", (pp. 111-119) por Stéfanos I. Papadópulos, traducido del griego por Alejandro Zorbas D. e interesante resumen sobre el tema; "El aporte de Bizancio a la cultura de Occidente" (pp. 135-145) por Georgios D. Hurmuziadis; "Los pueblos de las estepas y la formación del arte bizantino: De la tienda a la iglesia cristiana" (pp. 159-171 y un esquema en la p. 173) por Héctor Herrera Cajas, erudito estudio que vincula elementos artísticos con su interpretación cultural y que, entiendo, constituye un aporte real al tema; "Estudios sobre personalidades bizantinas: El patricio Visir, Doméstico de las Escuelas (fin de siglo VII-742)" (pp. 181-191) por Panayotis A. Yannópoulos, traducido del griego por Jorge S. Razis y que ilumina, a través de esta figura, aspectos de la iconomaquia y de su polémica; "Bizancio y la cristianización de los eslavos" (pp. 239-273) por Andrés Rajević; por fin, "Un español en la Grecia del siglo XVI" (pp. 277-282), por Horacio Castillo, acerca del *Viaje a Turquía*, atribuido a Cristóbal de Villalón.

Mencionamos ahora los artículos sobre literatura neohelénica. "Lorca, Elytis y el Mediterráneo" (pp. 121-131) por Carlos Spinedi, interesante y original. Para Federico —Spinedi demuestra que Elytis muy bien puede suscribirlo— lo mediterráneo "se resuelve, no solamente en actitudes, paisajes y colores, sino que alcanza también la dimensión de una verdadera teoría. Para él, a la vez, una flora, una región, una estética y un canon; una, por fin, bellísima metáfora" (p. 121). "Nikos Kazantzakis, el viajero" (pp. 149-157) por Lula Konstantinidou, traducido del griego por Miguel Castillo Didier, ilustra sólidamente este aspecto tan reflejado en la obra del cretense. ""El invisible abril' de Odysseas Elytis" (pp. 175-178) por Nina Anghelidis—Spinedi, que es una buena introducción a la lectura de *Calendario de un invisible abril*, dado a conocer por Elytis en 1984. "La literatura de los griegos en Australia: alcance y dimensiones " (pp. 193-204) por George Kanarakis traducido del inglés por Henry Lowick-Russell, aporta conocimiento sobre el tema tan complejo de la diáspora griega.

En el presente número se inaugura una sección para incluir textos de autores griegos modernos, traducidos directamente al español; esta vez un cuento de Stavros Papanikolópoulos, poemas de Takis Varvitsiotis y un cuento de Jorge Sporidis.

La sección dedicada a revista de libros (pp. 304-343), algunas informaciones sobre diversos actos culturales, una noticia sobre los colaboradores y una lista de publicaciones ingresadas al Centro Fotios Malleros en el período 1985-1989 (pp. 369-383) completan esta interesantísima publicación.

RAÚL LAVALLE

Scrittori della Storia Augusta (ed. a cargo de Paolo Soverini), 2 vol., Torino, UTET, 1983, 1275 p.

"La *Historia Augusta* —como bien señala Soverini en la Introducción— constituye, desde este punto de vista, una obra singularísima y misteriosa, por algunos aspectos un verdadero enigma, el cual —pensamos— es difícil de encontrar, no sólo en la literatura latina" (p. 56). Este singular pensamiento marca de por sí el interés que esta poco difundida y, en general, poco valorada recopilación ha merecido por parte de los historiadores y estudiosos del mundo romano, aunque coincidamos plenamente con el prologuista cuando agrega que "es la documentación más amplia que podemos tener a disposición para la historia romana de los siglos II y III" (p. 33).

Generalmente se la conoce como *Scriptores historiae Augustae* y consiste en una recopilación de treinta biografías imperiales, que abarcan el período comprendido entre el 117 (Adriano) y el 284-5 (conclusión de los reinados de Carino y Numeriano). Según la tradición, las distintas biografías corresponden a seis autores diferentes: Elio Esparciano, Vulcacio Galicano, Trebelio Polión, Julio Capitolino, Elio Lampridio y Flavio Vopisco.

Un importante estudio introductorio de Soverini, merece especial atención, por la puesta al día de la problemática historiográfica, acompañada de notas bibliográficas y críticas complementarias que abarcan las pp. 9-57, 59-72 y 73-130. Se evidencia la diferencia con otras ediciones y, especialmente en lo que a

nosotros se refiere, supera en lengua castellana el enorme hueco que dejó la antiquísima ed. de 1889 en 4 vol. (Madrid, Hernando). La obra permite apreciar la desigual extensión de las biografías, que llevó a distinguirlas en dos grupos, a la vez que presenta una singular laguna entre Máximo y Balbino, como también de los dos Valerianos (244-53), debida quizás a una pérdida accidental.

El texto revela la existencia de un esquema básico de redacción: datos personales, presagios, carácter, operaciones militares, actividad pública, presagios finales y muerte. Se interesa más por la vida privada y escandalosa (tal vez por influencia de Suetonio), mediante datos fútiles e insignificantes que, de todos modos, permiten comprobar la disolución de los valores tradicionales y la crisis que se nota también en la historiografía tardía. Bien señala Momigliano esto, al remarcar la aparición del interés por lo individual y las biografías. En este aspecto coincidimos con Soverini en que es "una historia de los Augustos" (p. 15).

A la vez el autor demuestra que gran cantidad de documentos son falsos o, al menos, meramente retóricos, destinados a llenar huecos de información; circunstancia que no disminuye ni su interés ni el claro criterio de simpatía o antipatía basada en una posición tradicionalista y filo-senatorial, opuesta a los *equites* o *noui homines*. La mezcla de datos auténticos con falsos y la reelaboración retórica para cubrir la falta de información acentuó la tesis tradicional, que los consideraba "sin real fundamento histórico" (p. 33). Creemos que esta opinión debe matizarse, en la medida que no tenemos dudas de que "la *Historia Augusta* puede representar una de las más significativas expresiones de la historiografía que refleja la crisis y decadencia del Imperio" (p. 18).

Otro aspecto de especial interés, que es cuidadosamente analizado por Soverini, se refiere a la época de su redacción, coincidiendo la mayoría de sus estudiosos en fines del siglo IV; la época de Teodosio o entre el 392 y el 423.

En cuanto a su autor —autores— y objetivo, el bizantinista Baynes sostiene que fue redactada para defender a Juliano el apóstata (cuyo arquetipo fue Alejandro Severo), para justificar la usurpación del "tradicionalista" Eugenio frente a Teodosio; para Straub, uno de sus especialistas, la *Historia Augusta* es una *historia aduersus Christianos*, que debe interpretarse no sólo como un ataque directo al cristianismo, sino como una apología del paganismo, compuesta como respuesta polémica a la presentación de la historia de Roma en clave cristiana de parte de obras como *Historia aduersus paganos*, de Paulo Orosio (417), y al tiempo como tentativa para obtener de parte de los nuevos detentadores del poder un tratamiento tolerante en la confrontación de la religión y de la cultura pagana (*cf.* p. 50). Contra esta tesis objeta Soverini que "a nuestro parecer la única tendencia que puede reconocerse en la *Historia Augusta*, como verdaderamente uniforme y caracterizante, es aquella filosenatorial y adversa tanto a los *noui homines* como al poder militar; una tendencia, además, conservadora y tradicionalista, que por eso mismo pudo asumir —pero sólo de manera colateral y secundaria— coloración filopagana y acento nacionalista antibárbaro" (p. 51).

Ronald Syme expuso una original tesis sobre la autoría, referida a un *grammaticus* del 395, quien "embebido" de la lectura de Amiano Marcelino, pretendió un "divergimento" sobre los emperadores romanos. Esta teoría implicó una clave de interpretación novedosa y, quizá por ello, muy aceptada por un tiempo; aunque obviamente no de manera unánime.

Queda por añadir la advertencia de Soverini, cuando afirma que "debe tenerse gran prudencia para basarse en el material de la misma, teniendo presente que, junto a noticias serias, hay gran cantidad de invenciones, falsificaciones

y errores de hecho" (p. 33). De todos modos, cabe agregar que se trata de una nueva edición, sumamente cuidada y actualizada, de una obra de excepcional interés y fuente necesaria para el conocimiento de un período fundamental de la historia antigua, que muestra una vez más la calidad de esta colección de la UTET.

FLORENCIO HUBEÑÁK

PAOLO FEDELI, *"La natura violata. Ecologia e mondo romano"*. Palermo, Sellerio, 1990.

El doctor Paolo Fedeli, profesor de Literatura Latina en la Universidad de Bari, nos brinda en esta obra, que se suma a otras de gran importancia para la filología latina, un tema de gran actualidad y de señalado valor para los estudios interdisciplinarios.

La historia de las relaciones entre el hombre y el ambiente en el mundo antiguo aún no ha sido escrita, como señala el autor en el comienzo de este volumen, cuyo núcleo temático constituyó el objeto de su ponencia en el *XII Colloquium Didacticum Classicum* (Salzburgo, setiembre de 1988). La constatación de este hecho lo lleva a emprender una investigación que de entrada plantea que, si bien el concepto de ecología ha irrumpido en el mundo moderno a causa de las consecuencias dramáticas de un uso no siempre racional de los recursos industriales y de un no siempre vigilado control sobre los productos nocivos para el hombre y el ambiente, esto no significa, sin embargo, que esta preocupación no se haya presentado en Grecia y en Roma, aunque vivían en un mundo aparentemente no contaminado.

En la antigüedad, nos aclara el autor, se atendió sólo al condicionamiento del ambiente sobre el hombre y se estableció una relación directa entre ambiente, clima, recursos naturales, características físicas y comportamiento de las diversas poblaciones. No se prestó atención, en cambio, a la inevitable interacción y al recíproco condicionamiento entre un pueblo y su propio ecosistema.

Estas reflexiones y temas de candente actualidad como la especulación edilicia, los recursos hídricos, las fuentes de contaminación, la tala de bosques, el conflicto ciudad-campo, por nombrar algunos de los temas cuidadosamente analizados, son examinados a la luz del testimonio que brindan autores del mundo grecolatino. A lo largo de la obra encontramos una prolija y adecuada selección de pasajes de las obras de Virgilio, Varrón, Plinio, Vitruvio, Cicerón, Catón, Columela, Séneca, Horacio, Tácito, Silio Itálico, Aulo Gelio, Servio, Juvenal, Lucrecio, Marcial, Propercio, Estrabón, Sófocles, Esquilo, Jenofonte, Platón, Hipócrates, Dionisio de Halicarnaso, Plutarco y Herodiano. Hay que señalar la oportuna decisión del autor de incluir los fragmentos escogidos, que ilustran la problemática estudiada, en su traducción al italiano. Esto permite una inmediata comprensión para los lectores interesados en los problemas ambientales, en tanto que los especialistas en lenguas clásicas pueden consultar los pasajes en su lengua original, en un apéndice, en el que aparecen reproducidos según el orden de su presentación en el desarrollo de la obra.

ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE

TERTULIANO *Scorpiace*. A cura di Giovanna Azzali Bernardelli. Biblioteca Patristica, n. 14. Nardini Editore, Centro Internazionale del Libro. Firenze, 1990

Obra muy poco recordada hoy ésta de Tertuliano que aquí se nos presenta en cuidada edición bilingüe, con el indispensable aparato crítico en lo que respecta al texto latino y con la correspondiente localización de las citas y alusiones bíblicas, precedido todo ello por una precisa *Introduzione* (pp. 7-55) y seguido por un extenso y puntual *Commento* (pp. 169-308) que va siguiendo línea por línea el texto y aporta información realmente valiosísima para su cabal comprensión, así en lo que respecta a las peculiaridades del latín africano como a las circunstancias históricas aludidas, a las cuestiones doctrinales expuestas y a los estudios monográficos que contribuyen a esclarecer determinados puntos. Todo ello se completa con una amplia pero bien seleccionada *Bibliografía* (pp. 309-320) y tres *Indices:* uno de las citas y alusiones bíblicas, otro de nombres propios y el tercero "delle parole notevoli" que incluye más de trescientos términos. Unica responsable de todo este magnífico y bien logrado esfuerzo es la Prof. Giovanna Azzali Bernardelli, del Dipartimento di Filologia Classica e Medievale de la Università degli Studi di Bologna, la más antigua de las universidades europeas.

La *Introduzione,* al comenzar por ilustrarnos acerca de la ocasión, fecha y propósito de esta obra del gran retórico africano nos da la clave de su extraño título: *Scorpiace* había denominado Galeno, pocos años antes, al más reciente antídoto o contraveneno contra los escorpiones, verdadera plaga que con el calor del verano salía de todas partes y acechaba en cada mata o bajo cada piedra a los indefensos habitantes del norte de Africa. Y el genio polémico de Tertuliano no trepidó en asimilar a esos mortíferos animalejos la profusa actividad de los gnósticos, especialmente los valentinianos, que con su singular doctrina en cuanto a que sólo se debía confesar a Cristo después de la muerte, ante los espíritus celestiales y no aquí ante las autoridades terrenas, apartaban a los fieles del supremo testimonio del martirio, en una época de persecución como la que entonces se vivía. Todo esto nos lo pinta la autora con trazos precisos: "La comunità cristiana di Cartagine è sorpresa da una crisi che la sconvolge in modo profondo e violento. E il momento della recrudescenza della persecuzione e, como al solito, in concomitanza riprende l'azione di proselitismo degli gnostici valentiniani... L'autore descrive la situazione a tinte fortissime. Prende lo spunto da un flagello naturale ricorrente in Africa: l'invasione massiva degli scorpioni durante la soffocante calura canicolare... Si insinuano ovunque, sornioni e agressivi: un pericolo sempre in agguato... Sono diversi di genere, di specie e pigmentazione, ma pungono tutti del medesimo modo, procurando una morte che si accompagna sovente ad atroci dolori. La singolare descrizione sembra uscire dalla penna di un naturalista. In realtà il letterato si è divertito a dar forma, filtrando una dovizia di informazioni disunta da Nicandro e da Plinio, ad una delle sue più vigorose e originali similitudini per presentare, nella luce sinistra e temibile dello scorpione africano, i suoi avversari".

Estos adversarios son, como ya hemos dicho, principalmente los valentinianos, acerca de cuyas doctrinas la *Introduzione* ilustra con brevedad pero con bien documentada concisión (pp. 13-26) y abundantes referencias bibliográficas para quien quiera mayor información. Estos serían los principales destinatarios del escrito, en abierta polémica, aunque también la preocupación pastoral del autor no excluye a los propios fieles, especialmente aquellos *simplices ac rudes* a los que es preciso "instruir, dirigir y proteger" para que no sean inducidos a error.

Por eso va a desarrollar aquí una amplia reflexión sobre el martirio —tema que ya había tratado un año antes, en 211, en el *De corona militis* y que va a

volver a tratar en 213 en el *De fuga in persecutione*. Entre ambos se sitúa —como lo han podido demostrar investigaciones anteriores de la Prof. Azzali Bernardelli que pusieron fin a un problema controvertido— el presente *Scorpiace*, que ha de datarse en el 212. Y es de notar que, aunque para esa época Tertuliano ya ha adherido al montanismo, la doctrina aquí expuesta acerca del martirio es totalmente conforme con el pensamiento de la Iglesia al respecto. Esta doctrina se halla sintetizada en la parte IV de la introducción, bajo el título "La riflessione di Tertuliano sul martirio", que había sido precedida por otra más técnica: "III. La dialettica di Tertuliano" en la que se señalaba como principal fuente doctrinal a la Sagrada Escritura y se analizaban los criterios exegéticos del Africano y luego se analizaba la estructura e índole del tratado, exponiendo sus articulaciones argumentales.

Tras toda esta información que a no dudarlo resulta de gran ayuda para el lector, la *Introduzione* se completa con la *Storia del testo*, tanto en su exigua tradición manuscrita cuanto en las ediciones (la *princeps*, de París, 1545, debida a J. de Ganay) y con la indispensable referencia a los criterios adoptados por la autora para la presente edición.

El *Testo e traduzione*, muy pulcramente presentado y con aparato crítico suficiente pero no excesivo, ocupa las pp. 58-167; y la traducción italiana, a lo que podemos juzgar, es fiel y fluida, incluso elegante.

Y viene luego el aporte más valioso, el extenso *Commento* que, a partir del título mismo, va aportando riquísima información para una más adecuada comprensión o interpretación del texto. Vaya como muestra —y porque no dudamos interesará y satisfará la curiosidad de muchos de nuestros lectores— lo consignado acerca de este insólito título:

"*Scorpiace:* σκορπιακή <ἀντίδοτος>. L'aggettivo, impiegato anche in senso assoluto, è termine tecnico dalla farmaceutica antica, che designa il contraveleno specifico contro la puntura degli scorpioni. Ne tramanda la composizione Galeno, *De antidotis*, II, 12 (cf. Kühn, *Corp. Med.* Gr., XIV, p. 177); altre testimonianze in ThesLG VIII, 436".

"Posto così insolitamente, a titolo del tratatto, è attestato unicamente dal *Codex Parisinus Latinus*, 1622, del sec. IX *(Agobardinus)*. Lo divulgò per primo N. Rigault (1628). Da allora, indubitata *lectio difficilior*, si impose a tutti gli editori sucessivi e sostituì la forma latinizzata *Scorpiacum*, che era già nota a Girolamo *Adv. Vig.* 8 (PL 23, 362): *Scribit aduersus haeresim tuam... Tertullianus, uir eruditissimus, insigne uolumen quod Scorpiacum uocat.*"

Como puede verse por lo que acabamos de transcribir, la rica y precisa información contenida en este *Commento* que a lo largo de ciento cuarenta páginas va aportando casi línea por línea los elementos necesarios para una más amplia comprensión del texto o va ilustrando algunas peculiaridades gramaticales o lingüísticas, así como las calidades ya señaladas de la *Introduzione* y de la presentación y traducción del texto, ponen a este volumen de la *Biblioteca Patristica*, en un nivel no muy lejano del de la ya clásica colección francesa *Sources chrétiennes*, lo cual es una clara señal de esperanza para el futuro de los estudios patrísticos en un área que va extendiéndose cada vez más.

M. M. BERGADÁ

Storia di Roma (dirigida por Emilio Gabba y Aldo Schiavone), Torino, Giulio Einaudi, 1989, tomo IV, 966 pp.

Arnaldo Momigliano —muy conocido en nuestro medio por sus estudios de historia antigua— y Aldo Schiavone tomaron bajo su responsabilidad la publicación de una nueva *Historia de Roma*, para la editorial Giulio Einaudi. Resultado de este proyecto fueron los tres primeros tomos dedicados respectivamente a Roma en Italia, al Imperio mediterráneo y a la edad tardo-antigua. Hoy nos ocupa el IV tomo, dedicado a "Caracteres y morfología" y que por varias razones conforma el más novedoso y significativo de estos importantes aportes a la historia romana.

En esta obra de conjunto ha participado una serie de destacados especialistas. Aldo Schiavone tuvo a su cargo la coordinación del volumen; Lellia Cracco Ruggini (conocida por sus múltiples e importantes investigaciones en el área político-religiosa); Francesco de Martino (renombrado constitucionalista, autor de una reciente historia social y económica de Roma); Claude Nicolet (probablemente el romanista francés más importante después de la generación de Pierre Grimal, autor de varias obras ya clásicas en esta temática); Emilio Gabba (uno de los romanistas italianos más importantes, junto con Arnaldo Momigliano, uno de cuyos trabajos anteriores se reproduce); Luciano Canfora y Antonio La Penna (conocido por sus importantes ensayos políticos, especialmente dedicados al principado augusteo y a Salustio y la revolución romana). La sola mención de estos nombres asegura el prestigio de la obra reseñada.

Las tres partes en que se divide el libro están dedicadas respectivamente a "La economía y el ambiente", a "Poderes y formas sociales" y a "La cultura".

En la primera parte sobresale el original enfoque de Schiavone sobre "Una gramática de la economía romana", en que detalla la estructura económica de Roma y su conformación.

El tema del espacio es tratado por Andrea Giardina, mientras que Andrea Carandini nos ofrece un estudio erudito sobre la villa romana y las plantaciones esclavistas, completada por gran cantidad de seleccionadas reproducciones, esquemas e ilustraciones que acompañan al texto y resultan invalorables para el estudioso.

Vías de comunicación, consumos alimenticios, tecnología y máquinas, medicina e higiene son otros tantos capítulos que integran esta primera parte.

En la parte referida a "Poder y formas sociales", De Martino dedica varias páginas significativas al "modelo de la ciudad-estado" en sus diversos aspectos, mientras que Claude Nicolet escribe sobre el "modelo del Imperio", con los matices peculiares que caracterizan la originalidad de sus investigaciones.

La estrategia militar y las fronteras fueron encomendadas, como era previsible, a Emilio Gabba, experto indudable en esta temática; mientras que el papel de la mujer y la familia fueron cuidadosamente analizados por Eva Cantarella. Un curioso trabajo sobre "La fiesta, el circo y el calendario", completan esta parte del libro.

Finalmente, en la parte tercera participaron nueve autores. Así fueron motivo de análisis "La lengua del imperio", "La construcción del latín", "El libro y la cultura escrita" y "El arte".

El estudio introductorio, dedicado a "Religión y Sociedad", fue redactado por John Scheid, mientras que Canfora tuvo a su cargo "La educación" y Antonio La Penna "La cultura literaria", en el estilo "político" que le es propio y le aleja de un simple análisis estilístico.

"El pensamiento jurídico" fue redactado por Aldo Schiavone, concluyendo la obra con un trabajo édito de Momigliano sobre "La historiografía de las religiones en la tradición occidental" que reemplaza al que no llegó a escribir.

Cada artículo se completa con gran cantidad de notas a pie de página y un aparato erudito crítico y actualizado, que hace casi indispensable la consulta de esta importante producción, que no puede ser analizada con más detalle pero que, indudablemente, no debería faltar en el escritorio de cualquier estudioso en la materia.

FLORENCIO HUBEÑÁK

SCHROEDER, A. J. - VACCARO, A. J. *Breve historia de la literatura latina.* Buenos Aires, Claridad (Col. Breve Historia), 1990, 322 pp.

En la colección Breve Historia, de la Editorial Claridad, ha aparecido recientemente la *Breve historia de la literatura latina,* en la que los profesores Alfredo J. Schroeder y Alberto J. Vaccaro, reconocidos latinistas argentinos, han desarrollado en forma sucinta y didáctica el resultado de largos años de estudio acerca de la literatura en lengua latina.

El plan de la obra consiste en siete partes, que corresponden a diversas etapas de la historia de Roma, las cuales han sido establecidas considerando no sólo la realidad histórica sino también los frutos producidos por cada una de ellas.

Esta historia comienza con una breve referencia a la conformación de Roma, su historia y su leyenda.

Luego, en la segunda parte, se analizan las primeras manifestaciones en latín escrito, de carácter preliterario, así como la obra de Apio Claudio el Ciego.

Las restantes partes, que comprenden desde la literatura primitiva o prehelenística hasta el final de la decadencia pagana, se subdividen en distintas secciones, agrupándose por un lado los compositores de versos, por otro los de prosa y, por último, los que cultivaron ambas formas. Conviene señalar que, dentro de cada sección, los capítulos fueron ordenados cronológicamente por autores, incluyéndose en ellos citas tomadas de los propios escritores estudiados así como de su bibliografía crítica.

Los textos latinos traducidos se basan en los fijados por las colecciones Bibliotheca Teubneriana (Leipzig), Les Belles Lettres (Paris), Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (Oxford) y The Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. & London).

Es importante destacar que la obra, de lectura amena y sumamente provechosa, se ve completada por una vasta bibliografía, clasificada en general, espe-

cial y particular. A continuación de la misma, se encuentra un índice de autores y obras anónimas tratados. Por último, se halla el índice general de esta edición.

Es necesario también señalar que esta historia es de gran utilidad incluso para aquellos que desconocen la materia o que no tienen acceso a las fuentes originales.

MARÍA CRISTINA MARTÍNEZ CÓRDOBA

MARÍA T. PALOU DE OLAZÁBAL, *Aspectos vigentes del pensamiento pedagógico de Quintiliano*, Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 1990, 21 pp.

El presente trabajo es una interesante manifestación de la importancia que revisten los personajes y los hechos históricos en la formación de los profesores. Su autora en un prólogo breve, aunque rico en ideas, señala lo valioso de la reflexión sobre los "antecedentes históricos de un método o de una actitud sobre el proceso educativo", y la "consideración de los modelos históricos". También menciona el alcance formativo que tiene la historia de la educación, siempre que se la considere historia viva en función del presente.

El desarrollo del tema propuesto está enmarcado en algunas características de la pedagogía de Quintiliano, como por ejemplo su realismo y la necesidad de una formación humanista integral.

La autora expone cuáles son los temas vigentes en el pensamiento de Quintiliano y señala de qué modo son actuales. Entre otros aspectos cabría destacar: la importancia de la educación temprana, el fin de la educación, la socialización, el educador en relación con los discípulos y la libertad y creatividad del educando.

En cuanto a la bibliografía, es necesario indicar que los manuales y antologías consultados (entre ellos el libro de M. A. Galino, *Textos pedagógicos Hispano-americanos)* son excelentes como tales, pero insuficientes para la elaboración de un estudio de estas características. Hubiera sido deseable la consulta directa de la obra de Quintiliano.

En conclusión, podríamos decir que son necesarias estas investigaciones y muchas más para que la formación de los profesores sea una formación para hoy, pero inserta en una perspectiva temporal, ayer y mañana. Una educación que desconoce el valor formativo de los hechos y modelos históricos reduce la mirada del educando a lo actual o inmediatamente anterior, como si la raza humana hubiera comenzado hace unos pocos decenios.

Finalmente es destacable la labor de la Universidad Nacional de San Juan, en cuanto a la publicación de estos estudios.

CLARA I. STRAMIELLO DE BOCHHIO

CLASSICA. Revista de Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, año 2, v. 2, Sao Paulo, 1989, 168 pp.

En la presentación, la Sociedad mencionada manifiesta que, fiel a su orientación, dicho volumen está integrado por artículos inéditos y reseñas de obras recientemente publicadas, escritos por investigadores de distintos centros del Brasil (aunque *Classica* está abierta también a participantes extranjeros). Esos escritos versan sobre disciplinas que se encuadran en el ámbito de los estudios clásicos, con un objetivo común: la valorización de estos estudios y la preservación de un patrimonio que nutre la cultura contemporánea, deseando al mismo tiempo fomentar el intercambio científico.

Así pues este número reúne doce trabajos de investigación, cada uno de ellos precedido de un resumen en inglés o francés y seguido por la correspondiente bibliografía. Algunos de los autores son perfectamente conocidos por nosotros como la prof. María Sonsoles Guerras, que intervino en las V Jornadas de Estudios Clásicos, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos de nuestra Facultad, en 1989, además de participar en el X y XI Simposios Nacionales de Salta y de Rosario, respectivamente.

Los artículos y sus autores son los siguientes: "O *lógos* de Tucídides sobre a guerra", de Anna Lía de Almeida Prado: "Una porta fechada ao devaneio; uma aplicação a textos sânscritos dos esquemas de abordagem lingüístico-retórica de Isaac Nicolau Salum", por Carlos Alberto da Fonseca; "Nero: política externa e defesa do Império", de Daniel Valle Ribeiro; "O poder do canto" de Donaldo Schüler; "Ulisses na *Odisséia*, de Kazantzákis", por Isis Borges Belchior de Fonseca; "Ver, ouvir, interpretar: a propósito dos *Sete contra Tebas*, de Esquilo", por Jacyntho Lins Brandão; "O mito de Enéias e a elegia de Propércio", de João Ângelo Oliva Neto; "Filosofia e tragédia", por João Pedro Mendes; "O lucreciano *De rerum natura* e o hino a Vënus", de Maria da Glória Novak; "Paulo Orósio e o providencialismo no marco do Império Romano", por María Sonsoles Guerras; "O significado de *theós* em grego", de Reinholdo Aloysio Ullmann y "ᶜΡυσμός na poesia de Arquíloco", Sergio Cunha dos Santos.

Como puede observarse por el simple enunciado de los títulos de los trabajos, éstos abarcan temas muy diversos de lingüística, literatura, historia, filosofía, y en los literarios desde consideraciones sobre Hesíodo en "O poder do canto", hasta el estudio de una obra prácticamente desconocida en Brasil, según manifiesta la prof. Borges B. da Fonseca (y podemos decir que también entre nosotros), como la de un autor contemporáneo de los valores de Nikos Kazantzakis.

Todas son exposiciones metódicas, realizadas con seriedad intelectual, actualizada bibliografía y con puntos de vista críticos siempre interesantes.

MARÍA ASUNCIÓN ABUIN

Dos aproximaciones a la mujer en la antigüedad

Es ya un lugar común afirmar que cada época estudia la historia desde su propia perspectiva. No es de extrañar, entonces, que en la segunda mitad del

siglo XX la historia de la mujer sea uno de los "nuevos temas" que ha tenido más rápido desarrollo.

El renovado interés de los historiadores contemporáneos por la vida cotidiana [1] y por la historia de la cultura ha motivado una serie de investigaciones sobre el tema femenino [2]. En numerosas universidades europeas y norteamericanas se han constituido departamentos de estudios de la mujer, o institutos interdisciplinarios sobre esta temática. El movimiento feminista —con sus altos y bajos— ha ido generando abundante literatura sobre el tema, a menudo polémica y a veces indigerible fuera de los ámbitos que le dan origen.

La suma de estos factores ha provocado en la última década la aparición en el ámbito académico de numerosas e interesantes investigaciones dedicadas a la historia de la mujer [3], que están obligando a revisar el estado tradicional de la cuestión.

La historia de la antigüedad clásica y del judaísmo y cristianismo primitivos no podían ser una excepción a este proceso. Una bibliografía compilada en 1983 enumeraba no menos de 200 libros y artículos sólo en el tema de la mujer en las religiones del mundo greco-romano [4].

A título simplemente ejemplificador, reseñaremos dos obras que pueden ser instrumentos útiles para quienes se interesen por esta temática.

La mujer en el mundo antiguo. Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Seminario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid (Edición preparada por Elisa Garrido González). Madrid, E.U. A.M., 1986 (438 pp.).

Esta voluminosa obra recoge las ponencias efectuadas en las Jornadas Interdisciplinarias promovidas por el Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Madrid, y tiene el mérito de ser la primera obra de esta magnitud publicada en España y de autores españoles sobre la mujer en la antigüedad.

Viene así a llenar un vacío notable, ya que las pocas obras disponibles en nuestro idioma sobre el tema, la mayoría eran o bien sobre aspectos muy puntuales o bien tardías traducciones de obras de desparejo valor.

---

1 Puesta de manifiesto, por ejemplo, en la célebre colección de la "Vie quotidienne" (París, Hachette, varias ed.), o en la más reciente "Historia de la vida privada", dirigida por Philippe Aries y Georges Duby (Buenos Aires, Taurus, 1990).

2 Quizás la más reciente y ambiciosa visión de conjunto sea la *Histoire des femmes,* dirigida por Georges Duby y Micelle Perrot, cuyo tomo I, *L'Antiquité,* fue dirigido por Pauline Schmitt Pantel (Paris, Ed. Plon, 1991).

3 Desde visiones panorámicas de una era, como el ya clásico estudio de Regine Pernoud sobre la mujer en la Edad Media *(La femme au temps de cathédrales,* —1980— versión española, Barcelona, Granica, 1982), hasta minuciosos estudios sobre temas muy puntuales, como el de Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues.* California, Scholars Press, 1982 (Brown University Brow Judaic Studies, 36).

4 Ross S. KRAEMER, *Women in the Religions of the Greco-Roman World.* Religious Studies Review, Vol. 9, nº 2, April 1983, pp. 127-139.

En un capítulo introductorio, Ramón Teja Caruso, de la Universidad de Cantabria, hace una apretada síntesis del estado actual de la cuestión en el mundo griego y helenístico, en Roma, en el judaísmo y el cristianismo apostólico y en el cristianismo post-apostólico. Plantea su exposición "como un intento de acabar con un mito —o más bien un conjunto de mitos y lugares comunes— que ha dominado durante siglos nuestras representaciones sobre la mujer en el mundo antiguo", entendiendo que estas visiones tradicionales —por excesivamente simplificadoras— "son difícilmente mantenibles".

Si bien en su exposición él mismo plantea algunas simplificaciones discutibles (como cuando afirma que la Iglesia "oficial" del siglo III en adelante traicionó el pensamiento cristiano primitivo, imponiendo "una moral hostil a la emancipación [de la mujer], que supuso una vuelta atrás a la moral precristiana"[5]), en conjunto el autor refleja en forma sintética las opiniones con mayor consenso entre los especialistas. En este sentido puede resultar una aproximación valiosa a las generalidades del tema.

En el mismo capítulo introductorio, Elisa Garrido González desarrolla una "aportación bibliográfica" que es, probablemente, una de las contribuciones más valiosas de esta obra. Aun cuando la misma autora la caracteriza como una "aproximación", y advierte las dificultades que entraña constituir un repertorio bibliográfico exhaustivo en este campo, la extensión de su recopilación y su clasificación temática la convierten en un instrumento muy valioso para los investigadores de lengua española.

Las ponencias han sido reunidas con criterio temático en cinco capítulos, dedicados a la mujer en el Próximo Oriente antiguo, en Grecia, en Roma (incluyendo aquí la mujer en la patrística), en la España prerromana y en la España visigoda. Como es lógico, un alto número de ponencias se concentra en temas relacionados con la mujer hispana, pero los especialistas en Egipto, Grecia y Roma encontrarán numerosos artículos de interés. Simplemente a título indicativo de la variedad de temas tratados, citemos las ponencias de Joaquín Córdoba Zoilo, 'Entre el poder y la vida cotidiana. La mujer durante el segundo milenio en la Alta Mesopotamia", la de Jesús-Víctor Rodríguez Adrados, "Sistema onomástico de la mujer en el mundo romano", y la de María del Mar Marcos, sobre "La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia".

ROSS S. KRAEMER (ED.), *Maenads, martyrs, matrons, monastics. A sourcebook on women's religions in the greco-roman world.* Philadelphia, Fortress Press, 1988 (429 pp.).

La autora de esta rica y original antología de fuentes es "visiting scholar" del Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Pennsylvania. Consagrada desde los inicios de su carrera académica al tema de la mujer en las religiones del mundo antiguo, su tesis doctoral en Princeton fue "Ecstatics and ascetics: studies in the function of religious activities for Women in the Greco-Roman World" (ed. 1976), y ha escrito numerosos artículos sobre el tema.

La obra que nos ocupa es una criteriosa recopilación de 135 fuentes griegas, latinas, hebreas, arameas, sirias y coptas. La autora emplea traducciones inglesas

[5] Página 26.

hasta el momento dispersas en diferentes obras, excepto en algunos casos en que ofrece sus propias traducciones ("Acts of Thecla" y "The Conversion and Mariage of Aseneth", por ejemplo).

Las fuentes son presentadas con un breve título descriptivo, su autor y fecha, y han sido agrupadas temáticamente en seis secciones. "Observances, Rituals and festivals", presenta descripciones de las principales festividades religiosas que involucraban particularmente a las mujeres; "Researching Real Women: Documents to, from, and by Women" reúne fundamentalmente inscripciones, papiros y cartas dirigidas por o a mujeres; "Religious Office" agrupa las evidencias disponibles sobre el ejercicio femenino del sacerdocio u otras funciones rituales en las diferentes religiones del mundo antiguo; "New Religious Affiliation and Conversion" ofrece un interesante material para el estudio de cómo y por qué las mujeres decidían cambiar de religión; "Holy, Pious and Exemplary Women" presenta a nueve "mujeres ejemplares", y "The Feminine Divine" agrupa textos vinculados al culto de algunas de las más significativas divinidades femeninas. Cada sección está precedida de una nota introductoria, con una breve descripción de su contenido y la presentación de algunas de las dificultades metodológicas o heurísticas vinculadas al tema.

Esta simple enumeración de su contenido bastaría para poner en evidencia el interés de esta antología para estudiantes e investigadores. Se trata de una vasta cantidad de material no sólo disperso, sino también de muy difícil acceso que ahora se encuentra reunido, y presentado en forma ordenada y didáctica.

A esto se suma una minuciosa reseña sobre los autores y las fuentes empleadas, y tres índices (de fuentes, de nombres personales y de nombres de divinidades) que facilitan el rápido acceso a la información deseada.

En su introducción, la autora advierte que —a diferencia de otras autoras de militancia feminista "combativa"— no pretende que los textos recopilados se adecuen necesariamente a las preocupaciones de las teólogas contemporáneas, sino que pretende "recover and understand the religious activities and beliefs of women and to integrate that knowledge into a revised, enriched appreciation of human religion". De este modo, Ross Kramer toma una saludable distancia de la pléyade de autoras norteamericanas y europeas que —arguyendo el laudable fin de mejorar la condición femenina— han desarrollado la poco recomendable costumbre de cortajear, manipular y abusar de las fuentes con tal de legitimar sus posiciones[6]. De hecho, no es una de las menores virtudes de la obra el que se pueda acceder a una amplia gama de textos en su versión completa, sin los maliciosos cortes que han provocado algunas "guerras de citas" entre académicos de posiciones encontradas.

Las escasas y a menudo fragmentarias voces de las mujeres creyentes de la antigüedad resuenan en las páginas de esta obra, una herramienta de trabajo de primera categoría para quienes se interesen por escucharlas.

PROF. MARÍA NIEVES TAPIA

---

[6] Una lúcida crítica a este "uso y abuso de las fuentes" puede encontrarse en la obra de SUSANNE HEINE, *Women and Early Christianity. Are the feminist scholars right?* (trad. del alemán, Londres SCM Press, 1987), especialmente la introducción y los caps. 1 y 2.

Impreso en los Talleres Gráficos de
UNIVERSITAS S. R. L.
Ancaste 3227 – Buenos Aires

ERRATAS

PAGINA	LINEA	DICE	DEBE DECIR
14	34	temás	temas
23	3 (a fine)	que	qué
25	5	*méritent*	méritent
25	1	XVIIIº	XVIIIe
25	3	théologien	théologiens
25	3	Péres	Pères
25	4	réétudées	réétudieés
25	4	Siz	Six
25	10	du IVº	du IVe
25	10	au VIIº	au VIIe
30	12	Del	Dal
31	30	Guilia	Giulia
34	2, nota 18	i suoi i suoi	i suoi
35	5	ueque	quelque
35	1	sulmente	seulment
35	3	dependence	dépendence
35	5	brevement	briévement
35	6	reconstruir	reconstruire
40	24	*Espositiones*	*Expositiones*
44	4	mayores fuerzos	mayor esfuerzo
47	5-6, nota 34	*Corpus Christianorun, Series Graeca,* 18, *Turnhout-Leuven*	Corpus Christianorum, Series Graeca, 18, Turnhont-Leuven
52	3, nota 46	Auileva	Aquileya
54	20	AIYAAO	ΛΙΥΔΔΟ
54	2, nota 56	*érigéneniennes*	*érigéniennes*
55	18	as	así
55	18	isrlandeses	irlandeses
57	27	eriugenianas [78]	eriugenianas [70]
57	37 Falta el texto	notas 68, 69 y 70	(*)
58	4	d'aucune	d'au une
58	11	son	sont
58	12	le second	la seconde
58	13	représentatient	représentaient
58	16	*aurem*	*aureum*

(*)[63] Para hacerse una idea del valor de protección de la presunta paternidad de San Juan Crisóstomo, basta ver la actitud de R. Grosseteste ante un pasaje de la *Vox spiritualis* que podía parecer de ortodoxia dudosa; cf. J. McEvoy, *op. cit.* (*supra*, n. 27) pp. 209-210.

[69] Cf. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, p. 184, n. 6.

[70] Evidentemente, habría que restringir la búsqueda a aquellas piezas pseudocrisostómicas que sean originalmente latinas, y no anteriores al siglo IX. Además, como el sobrenombre "Boca de Oro" parece referirse especialmente (si bien no exclusivamente) a la elocuencia en el discurso hablado (o destinado a ser leído en voz alta), convendría quizás investigar ante todo en el dominio homilético (tanto más cuanto que se sospecha que la *Vox spiritualis* tal vez no fue la única homilía compuesta por Eriúgena, cf. *Hom.*, p. 58, n. 1).

PAGINA	*LINEA*	*DICE*	*DEBE DECIR*
65	1, nota 15	estacionse	estaciones
65	8, nota 15	*Fedra*	*Fedro*
83	15	Societé	Société
96	14	*volantaria*	*voluntaria*
96	15	indole	índole
96	16	*de la familia*	de la familia
97	8, nota 8	*uod*	*quod*
103	8	els	eis
103	9	Vterque	Vtraque
106	21	a	la
117	19	*utera*	*uetera*
130	33	Constan	Constans
132	6	aparto	aparato
138	9	Instiuto	Instituto
139	40	os	los
140	4	de Lile	de Lille
140	43	Frahoschi	Fraboschi
143	27	tradicâo	tradiçâo
145	12 Debe ir a continuación de l. 14		