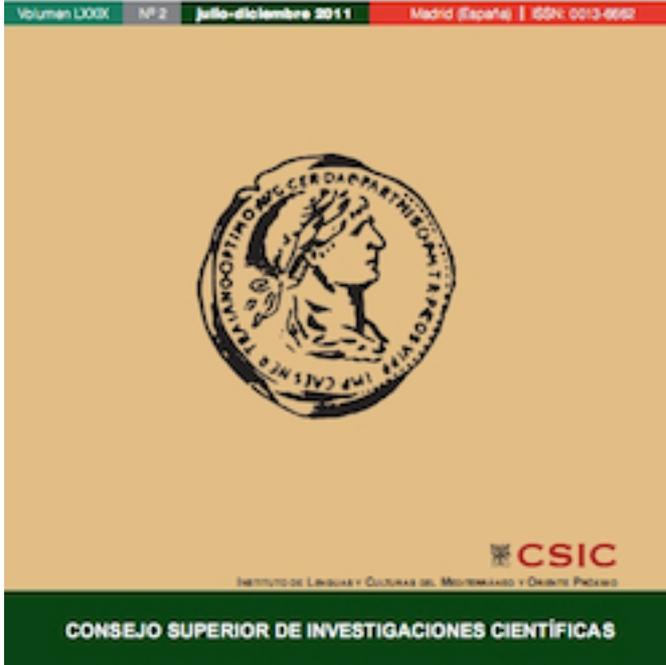


# EMERITA

REVISTA DE LINGÜÍSTICA  
Y FILOLOGÍA CLÁSICA



*Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Fascicolo primo.* A cura di MARIA TIMPANARO CARDINI. Florencia. «La Nuova Italia» editrice, 1958. XIX y 180 pp.

La sección de Filosofía Antigua de la Biblioteca di Studi Superiori, magistralmente dirigida por Rodolfo Mondolfo con Mario Untersteiner (al que se deben ya para esta misma colección los cuatro tomos de los sofistas, un Jenófanes y un Parménides), nos ofrece ahora los testimonios y (escasísimos) fragmentos de Pitágoras y los primeros pitagóricos, en una edición que ni en cuidado del texto ni en justeza de la traducción, ni en meditación de las interpretaciones cede a los trabajos de los grandes maestros italianos. Con esta contribución de Maria Timpanaro (ya conocida por sus trabajos sobre Alcmeón en *Atene e Roma*) se va llenando en esta magnífica colección el cuadro de los presocráticos, cuyo interés en sí y para el momento actual del pensamiento europeo ya hemos hecho notar en la reseña del Jenófanes de Untersteiner (v. EMERITA 25, 1957, p. 260); ni parezca esta empresa redundante con las últimas ediciones del Diels por Kranz: pues, de un lado el texto, aunque naturalmente siguiendo el de Diels-Kranz, no olvida ninguna de las nuevas aportaciones posteriores o descuidadas por aquél, y de otro lado, la traducción acompañante y el claro comentario, hacen esos textos más aseguibles y manejables.

Las ideas que rigen esta edición e interpretación de M. Timpanaro son en general muy puestas en razón, equilibradas entre la excesiva credulidad de las tradiciones y la hipercrítica: historicidad de la figura de Pitágoras (su muerte, «tra la fine del sec. VI e il principio del V»: p. 4); cierta continuidad entre él y las escuelas pitagóricas que con este nombre florecieron tras la persecución de los socialicios en la Magna Grecia (ya en los últimos años de Pitágoras mismo, o en los inmediatamente posteriores a su muerte) y la división entre las dos tendencias de los pitagóricos aristocráticos y de los democráticos, que en general (pero v. el caso de Hípaso), coinciden con los partidarios del mantenimiento de los secretos, de la división entre acusmáticos y matemáticos, y los propugnadores de la libre divulgación. A Pitágoras serían de atribuir así preceptos de tipo ascético y catártico como observaciones propiamente matemáticas, y también la intervención en la política. De los pitagóricos más antiguos (en este fascículo se recogen Cércope, Petrón, Bro(n)tino, Hípaso, Califonte y Demóceles, Parm(en)isco, Alcmeón, Ico, Parón, Aminias, Menestor y Juto), es muy convincente la concepción de Hípaso, como un «matemático», pero cuyos hallazgos personales le harían rebelde a la servidumbre del  $\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\xi\phi\alpha$  y al fin cabeza de los acusmáticos en la escisión de la escuela (pp. 80 s.); aparece, en cambio, como demasiado indecisa la cuestión del «parapitagorismo» de Alcmeón (pp. 118-20), «mente pitagórica», pero de carácter excepcional, que, aunque vertido especialmente hacia los aspectos médicos de la investigación, habría sido el introductor entre los pitagóricos de la teoría de las oposiciones, que, sin embargo, sólo después de él los pitagóricos habrían ido en



a lo médico (y cf. el testimonio de D. L. VIII 83, en p. 148, donde la misma expresión es citada en un texto del φυσιολογεῖν de Alcmeón en oposición a sus ιατρικά); en p. 128 s. el ἐκλείπειν de la luna sería mejor traducirlo, según ya en la nota se sugiere, como referido a las fases y no a los eclipses, con lo que ya la teoría no resulta tan primitiva como a la editora le parece; en p. 130 es muy dudoso que el φθέγγεσθαι δὲ τῷ κόλπῳ pueda querer decir «a sua volta la voce viene emessa da una cavità»; en la misma más abajo el τήκειν (τοὺς χυμούς) no debe ser «scioglie i cibi», sino «i sapor»; en nota de p. 131 no es exacto que «la supposta presenza del fuoco nell'occhio serve ad Alcmeone... per spiegare il fenomeno dei fosfèni», sino éstos para confirmar la presencia de aquél; en p. 154 l. 8, creo que es mejor entender: «y ése que aún vive, no menor sofista que ninguno, Heródico de Selimbria».

Pequeños reparos, todos ellos, destinados sólo a ayudar en pequeña parte a la prosecución y mejora de estas ediciones, pero que en nada enturbian nuestra admiración y agradecimientos por su calidad extraordinaria.

A. GARCÍA CALVO.

KIRK, G. S.—*Heraclitus. The Cosmic Fragments. A critical study with introduction, text and translation by...* Cambridge, University Press, 1954. XXXII y 415 pp.

Un libro tan magnífico al menos por su solidez, riqueza y corrección como por su presentación misma. Sin contar la profunda necesidad que se sentía de una edición como ésta para el Oscuro, el cual sin duda, como el epigrama prometía, será un día para nosotros más claro que el sol, cuando haya un *μύστης* que nos introduzca a su pensamiento. Por hoy, después de los considerables intentos de los últimos 100 años (1), hay que reconocer que no ha llegado aún el momento. Así pueda el trabajo de Kirk poner la base para ello.

¡Lástima grande que por las bien justificadas razones de necesidad se haya visto el autor obligado a separar en dos mitades los fra. de Heraclito editando ahora sólo los "cosmológicos"! Porque en realidad no ve uno fácilmente que esta división respondiera a nada claro en el libro ni aun en la estructura del pensamiento heraclíteo: tal vez el punto esencial de su doctrina esté en la identificación del *λόγος* del ser con el *λόγος* del pensar de la "Lógica de las cosas" con la "Lógica" del hombre (una lógica, por supuesto, contradictoria en ambos casos) si se me permite una nueva traducción de palabra tan controvertida (Kirk, 37-40, 385 ss.: en 385, *human wisdom, which is the same in kind as the divine*), ya que de una parte gobierna todo (fr. 41, algo como "ley del ritmo del mundo" para Spengler), y de otra parte puede (y debe) oírse como "palabra" (frs. 1, 50). Y así no es tal vez muy razonable separar frs. como los agrupados por Kirk en el "Grupo 1" y el "Grupo 10" de otros no recogidos como frs. 115 ó 75. Aún más: frs. como 59 y los demás del grupo 3 de Kirk, aunque refiriéndose a hechos "reales" (el movimiento de avance y de giro al tiempo de la mano al escribir), no parece que sean sino *ejemplos* destinados a facilitar el entender cómo se dan en uno los dos contrarios, es decir, a explicar la Lógica contradictoria y no la Naturaleza, a no ser en el sentido de que el cosmos de Heraclito es un cosmos lógico.

Esperemos por tanto que, según promete, nos cumpla pronto el autor la edición del resto de los frs. de Heraclito con el estilo y calidades de esta primera mitad.

Con excelente acuerdo se establece una diferencia esencial de valor entre las citas directas del libro y las paráfrasis o interpretaciones (en la Introducción se hace con perfecto rigor la crítica de las fuentes, sin excluir a Platón y Aristóteles, cuyas deficiencias as a *historian of ideas*, p. XI, reconoce, y se muestra con algunos ejemplos la creciente corrupción a través de los *doxógrafos*); pero por otra parte Kirk se muestra extremadamente receloso para el reconocimiento de verdaderas citas (hay 15 al menos admitidas por Diels como tales y que Kirk, aunque las examina subsidiariamente, rechaza como citas). ¿Diremos que a veces excesivamente?

(1) Los libros de Lasalle (1858), Schuster (1873), Diels (2.ª ed., 1909), Gigon (1935), por citar sólo los consagrados exclusivamente a Heraclito citados por el autor (pp. xv-xvi), a los que, a pesar de todo habría que añadir la disertación de Spengler (1904, ed. esp. 1947, con excelente introducción de R. Mondolfo, en que recoge otras muchas interpretaciones).

cisamente por no entenderlo mucho), y aunque la crítica de vocabulario, tenida en cuenta además la reducción a infinitivos, pueda dar a sospechar alguna alteración mínima, habría que decir: 1.º que no puede ser una paráfrasis de fr. 2 (con el fr. 1 apenas tiene que ver), respecto al cual el pensamiento realmente progresa; 2.º que, examinado el contexto de Plutarco, se ve que la cita es traída por éste a su propósito bastante 'por los pelos' (ignorando incluso el profundo valor de la oposición 'dormido/desperto' en Heraclito, cuando él habla de que al supersticioso no le deja su preocupación ni dormido ni despierto), lo cual es una seria garantía.

Tampoco se puede convenir en la crítica contra el fr. 49 a (pp. 373-75), citado por Heraclito Homérico en estilo directo (y todavía con un jonismo tan extraordinario como *εἶμν*, único caso de la forma ortotónica de jon. *εἶμν*: Schwyzer I 677): respecto a la primera parte, que la expresión contradictoria de que *en los mismos ríos entramos y no entramos* es legítimamente heraclíteo (tal vez la única legítima, contra Platón y Aristóteles) nos lo muestra la forma paradójica de choque de contrarios tan propia de Heraclito, y la cita de Séneca (*Ep.* 58, 23). En cuanto a la última parte, el *«somos y no somos»* es por un lado el sitio que más claramente justificaría los ataques de Parménides (frs. 6-7) contra los que creen que *«ser y no ser es lo mismo y no es lo mismo»*, y por otro lado, si para el mismo Kirk (que sigue aquí a Gigon) la frase suena tan absurda como para decir que *«an existential judgement of this sort could only be accepted for Heraclitus by those who are content to see him through the eyes of Hegel, ¿cómo entonces puede pensarse que se le fuera a ocurrir inventarla por su cuenta al pobre Heraclito Homérico, para quien todo el pensamiento de Heraclito era un verdadero enigma? (a continuación de la cita: «ὄλον τε τὸ περὶ φύσεως ἀντιματῶδες ἀλλήγοει»*.

Pero estos juicios no restan valor alguno al libro de Kirk, lo uno porque son raros los sitios en que una exageración de este tipo pueda apreciarse, y después porque, aun en contra de todas sus prevenciones, siempre ofrece al lector todo el material y el mejor resumen de las discusiones sobre él, con lo que tiene el mayor de los méritos en una obra como ésta, dejar al lector en posibilidad de estudiar y juzgar por su parte. Nunca será bastante nuestro agradecimiento para este trabajo emprendido por Kirk.

A. GARCÍA CALVO.

ARISTOTELES.—*Problemi Musicali*, a cura di GERARDO MARENGHI. Florencia, Casa editrice Sansoni, 1957. 137 pp.

Merecía, seguramente, la pena que el profesor Marenghi preparara esta edición bilingüe de la sección XIX de los *Problemata* aristotélicos para la colección «El Melagrano», destinada a recoger para el curioso lector «scritti rari e rappresentativi di poesia e pensiero in versioni d'arte con testo a fronte». Y ello a pesar de que es sabido que la lectura de estas series de preguntas y respuestas desilusiona al lector que allí espere encontrar una clave para el entendimiento de los problemas esenciales que la música antigua nos tiene planteados; y, aunque de acuerdo con la posición que en el prólogo el editor adopta sobre el origen aristotélico (pues falta, en efecto, todo rasgo que pueda presuponer las teorías aristotélicas), es de pensar que ese origen sea bastante remoto, y haya que ver aquí una recopilación de opiniones sueltas de Aristóteles hecha por un recopilador no muy profundo, sin que sea probable la identificación con la obra que Cicerón y otros autores antiguos citan, aunque sí, tal vez, con la que menciona Diógenes Laercio. Con todo, tienen siempre estos *Problemata* el valor de ser para nosotros la primera colección de investigaciones técnicas acerca de acústica y música.

En cuanto a la edición de Marenghi, basada esencialmente en la de Bekker (1831), es cuidadosa, aunque naturalmente no presente ninguna novedad esencial. Tal vez tendríamos que reprocharle que acoja o que incluso introduzca unas cuantas correcciones innecesarias: por ejemplo, las seclusiones de las pp. 46, 52, 66, las adiciones de las 40, 54, 64, 72. En algunos casos la facilidad para la corrección puede impedir incluso una interpretación más exacta (con frecuencia —es verdad— menos interesante), como sucede en algunos de los puntos de interpretación que pasamos a comentar ahora. Es en cambio claro que en p. 72, probl. 42, l. 35, debió escribirse αὐτῆς por αὐτῆς.

El probl. 16 es realmente oscuro y la solución de M. (ἀντίφωνον, canto a intervalo de 8.<sup>a</sup>, σύμφωνον a intervalo de 4.<sup>a</sup> ó 5.<sup>a</sup>) no me satisface, ya por el hecho de que en el estadio de desarrollo musical a que la obra parece responder no se ve claro que deba suponerse la práctica de armonización con tales intervalos (v. probl. 17!), pero además por motivos intrínsecos a la frase misma. Tal vez entenderíamos: «¿por qué es más agradable la-práctica-de-cantar-alternativamente-una-voz-frente-a-un-conjunto-compuesto-de-otras-dos-voces-armonizadas (ἀντίφωνον) que la-de-cantar-la-voz-y-el-conjunto-al-tiempo (συμφώνον)? ¿No será porque resulta más discernible la-armonía-de-voces (τὸ συμφωνεῖν) que no cuando la voz canta en-conjunto-con-la-armonía-de-las-otras-dos (πρὸς τὴν συμφωνίαν)? Pues por fuerza una de éstas tiene que resultar-homófona-con-ella (δμοφωνεῖν), de modo que, llegando a ser así dos contra una, oscurecen la otra voz». Tendríamos así más preciso el uso de estos tres términos: *antifonta*, responsión no simultánea de una voz frente a otra u otras; *homofonta*, canto simultáneo de voces iguales; *sinfonta*, canto simultáneo de voces en relación de octava.

Respecto a la nota (p. 97) al probl. 15, no creo que deba aceptarse la opinión de Egger de que ἦθος φυλάττειν signifique «abstenerse de gestos y movimientos apasionados, que son propios de los héroes del drama», como si ἦθος fuera lo contrario de πάθος; más bien «mantener el carácter del personaje», que en el coro es absolutamente invariable a lo largo de la acción y que en el personaje varía según ella.

En el prob. 23 (pp. 46-48) no creo que tenga que suponerse que se distingue

una siringa originariamente monocálama de la siringa que soler os llamar así. En el problema 25 (p. 48), τῶν δὲ ὀκτώ οὐκ ἔστι μέσον no puede traducirse «non sia al mezzo delle otto note» (la μέση), sino «del número ocho no existe un centro» (τὰ δὲ ἑπτὰ ἔχει μέσον dice más abajo).

La interpretación del problema 34, por poco satisfactoria que sea la respuesta que ofrece, me parece que es mucho más sencillamente (y ahorrando la adición textual): «porque tampoco es (sc. la octava) dos veces una quinta ni dos veces una cuarta, sino la combinación de una cuarta y una quinta».

En el probl. 35 la frase τὸ γὰρ ἐπίτριτόν ἐστι, ὄσον τεμείν, δ(λον) καὶ ἐτι ἐν τῶν τριῶν [ἐπίτριτόν ἐστιν] creo que se entiende sin esas dos correcciones que Marenghi hace y admite respectivamente y volviendo al τετάρτων de los codd. en vez de τριῶν (Bojesen): «pues la relación de epítrito es como (para este valor de ὄσον v. en la l. 30, donde ὄσα ha sido innecesariamente corregido en οἶα) dividir lo que es ya un epítrito, es decir, un tercio, de 4 (o sea 4/3)».

En probl. 35 b (al que, lo mismo que a 39 b, no es preciso suponerle un encabezamiento, ya que sería el mismo hecho de no tenerlo lo que hizo al copista unirlos al problema anterior) ἄττον ... ἡ κίνησις γίνεται no puede traducirse «el movimiento è più veloce», sino «el movimiento llega más pronto (al medio de la cuerda)», y es así como adquiere sentido el problema.

En p. 70 (probl. 42) es reprochable la corr. de Marenghi (οὐδενὸς δ') οὐ προσθεῖντος: con leer οὐ προσθεῖντος se obtiene un buen sentido («añadida esta circunstancia a la fuerza propia de ella»).

En p. 72 creo que no debe sealrse y dar por desesperado el [ὥστε καὶ βραχείας κινεῖσθαι, ὡς αὐτῆς (?) τε γενημένης (?)], dada la muy negligente sintaxis que en todos los *Probl.* domina: sería pues, algo como «hasta el punto incluso de moverse (desviarse, vibrar) un poco, y como si se hubiera transformado (la hipóte) en aquella misma (en la nete)».

Sean éstas unas humildes observaciones que nos ayuden a sacar más fruto de esta nueva edición de tan escuálida como venerable obrilla, y no nos ajeen nunca olvidar los numerosos aciertos de Marenghi a lo largo de todo el libro así en la sutileza de la interpretación (pongo por ejemplo, el comienzo del problema 36), como en la fluidez y precisión de sus versiones. (1)

A. GARCÍA CALVO.

(1) Algunas erratas sin mayor trascendencia: p. 38, l. 21 ἐχόμενον; números de llamada a nota de las pp. 47, 49; p. 56, l. 4 del app. 35 y no 36; p. 58, l. 4 del app. 6 y no 5; sobra la coma en p. 64, l. 20 del texto y p. 81, l. 1 del probl. 49.

## I. EDICIONES Y TÉCNICA FILOLÓGICA.

MORAUX, PAUL.— *A la Recherche de l'Aristote perdu: le Dialogue «Sur la Justice»* (de la colección *Aristote. Traductions et études*, publicada por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina). Lovaina, 1957. XII y 184 pp.

Es cierto que nuestra Filología gusta demasiado de las tareas de reconstrucción, de colección de testimonios, de discusión sobre cuestiones de autenticidad o cronología, y demás necesarias tareas auxiliares, para descuidar inevitablemente la esencial, la explicación de los textos. Pero la gracia y honradez con que P. Moraux empieza por reconocer esto mismo y casi ¡pedir disculpa! por presentar un intento más de reconstrucción (p. IX) gana, desde luego, el ánimo del lector y le predispone a encontrar todo justo y prudente en su libro, tanto más cuanto más le va revelando la lectura que, aparte la búsqueda del *Περί Δικαιοσύνης*, el libro ilumina de un modo muy eficaz muchos pasajes y líneas de doctrina moral del Aristóteles conocido.

El autor espera mucho de los censores de su libro (p. 11), pues hace depender de una acogida favorable por éstos y de su aportación de correcciones la publicación de la serie de textos en que cree descubrir ecos del *De la Justicia*, edición en que esta investigación debía concluirse; lamento no colaborar por mi parte en cuanto a lo segundo: lo uno por insuficiente autoridad; pero además es difícil negarse a aceptar las atribuciones e interpretaciones con el mismo grado de evidencia justamente con que él las presenta: hasta tal punto es siempre distinguido con exquisita moderación lo que puede considerarse patente, lo que es bastante atractivo y lo que es una mera sugerencia de paso.

Los dos grandes momentos de la reconstrucción (respectivamente, caps. I y II) pueden resumirse así: a) en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco* se encuentran pasajes (algunos citados como pertenecientes a los *λόγοι ἑξωτερικοί*, que Moraux rectamente interpreta como *casi siempre* haciendo referencia a los diálogos publicados de la juventud de Aristóteles) acerca de las formas de gobierno, de la división del alma en partes y de las maneras de justicia, pasajes que deben pertenecer a una sola larga obra publicada (se añaden referencias a una doctrina de la amistad también enlazada con aquéllas, con apoyo sobre todo en pasajes de la *Ética a Eudemo*, cuya inclusión acaso no es tan convincente); b) estos temas de la división del alma en partes ligadas por lazos de gobierno semejantes a los que se dan en el estado y de la caracterización de la justicia individual o social, por los modos de relación entre esas partes, recuerdan demasiado la *República* de Platón (con profundas diferencias—claro está—, como una bipartición *λόγος ὁλογον* en los textos

aristotélicos frente a la tricotomía platónica). Ahora bien, sabemos que el *Περί Δικαιοσύνης*, el más largo (IV libros) de los diálogos publicados, era justamente la réplica aristotélica a la *República*.

Sobre una base como ésta, todo lo sólida que puede ser una hipótesis de reconstrucción, puede bien Moraux permitirse precisar con más detalle las líneas del diálogo perdido (c. III), bien sea apoyándose en el *De Re publica* de Cicerón (que no remontaría directamente al *Περί Δικαιοσύνης*, sino a través de Panecio, que se habría apoyado en él al innovar ciertas ideas del Pórtico), en obras o fragmentos de neopitagóricos, como Calicrátidas (en Estobeo IV) u Ocelo Lucano (*ib.* III), en el *De Virtute Morali* de Plutarco, o, lo que es mucho más interesante, en el propio Aristóteles posterior, cuyo libro V de la *Ética a Nicómaco*, que cuenta entre sus más difíciles textos, desmonta y desentraña (c. IV) con el más firme y honrado criterio filológico, que no excluye la audacia como es debido, para descubrir no sólo temas (y aun algún bosquejo del movimiento dialéctico: v. p. 135) del diálogo perdido, sino además las líneas de evolución del pensamiento aristotélico, desde un estadio relativamente platonizante hasta sus últimas obras de escuela, acerca de los temas de la justicia y la justicia política, de la pretendida justicia para con uno mismo y todos los relacionados (1).

El último capítulo, «Platonisme et Aristotélisme», ilumina con una sana claridad, tal vez no igualada por los libros extensos sobre estos temas, puntos fundamentales de nuestra concepción sobre las fases del pensamiento aristotélico y sobre la evolución de la significación de 'justicia' entre los griegos: vemos, por un lado, cómo la teoría platónica de las relaciones de la parte lógica del alma con las partes inferiores y con el cuerpo, semejantes a las relaciones sociales (familiares con aquéllas, despóticas con éste), se va transformando en Aristóteles desde el *Περί Δικαιοσύνης* hasta las obras de escuela, en el sentido del instrumentalismo primero, del hilemorfismo después, por lo que toca a las relaciones alma-cuerpo, y en el sentido de una distinción entre los cuatro tipos de relación entre el alma superior e inferior, *σωφροσύνη* (estado de virtud perfecta), *ἡλικρότητα*, *ἀχολασία* y *ἀκρότης*. Vemos, por otra parte, cómo las dos visiones de la virtud de justicia, una como práctica externa del *suum cuique*, del no *ἄσμεῖν*, otra como virtud suprema, casi sinónima de 'virtud' en general, se desarrollan y funden desde el lenguaje no filosófico a través de Platón y Aristóteles, gracias al paralelismo, que Platón desarrolla y Aristóteles recoge, entre las relaciones sociales y las de las partes del alma entre sí; un equilibrio entre ellas, cumpliendo cada una su oficio, vendría a constituir (en Aristóteles) la suma virtud, *σωφροσύνη*, que casi se confunde así con la *δικαιοσύνη* misma. Por no referirme a otros desarrollos generales no menos interesantes, que dan a este libro un valor mucho más alto que el de una simple hipótesis de reconstrucción.

(1) En cuanto al *Alcibíades Mayor* (v. pp. 95-100), me parece que Moraux no llega a mostrar una relación clara entre él y las líneas temáticas del *Περί Δικαιοσύνης*, cuanto menos a probar que la dirección de influencia sea de éste a aquél, estimado como pseudo-platónico, según es hoy la opinión más común; ni la doctrina instrumentalista para la relación alma-cuerpo parece de tan clara atribución al *Περί Δικαιοσύνης* como otras, ni el *Alcibíades Mayor* aparece con un color aristotélico ni tan aislado respecto al resto de Platón (según Moraux reconoce en el último capítulo de su libro), aunque en los otros diálogos surja más bien en discusiones epistemológicas. Y, en suma, si el libro de Moraux no ofrece indicios de prearistotelismo para el *Alcibíades*, menos apoya la tesis de la inautenticidad.

guaje para dicha escuela. Este excelente estudio de Barwick trata de descubrirnos, rastreando en la gramática y retórica griega y latina posterior las líneas esenciales de la doctrina estoica sobre algunos puntos fundamentales de las cuestiones lingüísticas y estilísticas, tal como habría venido a quedar constituida en una fase de evolución de la escuela que para la mayoría de las cuestiones fija B. en la figura de Diógenes de Babilonia, el sucesor de Zenón de Tarso y maestro de Panecio.

El método que B. profesa seguir es el de «weitgehend die Quellen selber sprechen zu lassen» (p. 5): esto quiere decir en realidad un paciente y honesto trabajo en que páginas y páginas de Varrón, Cicerón, San Agustín, Dionisio Tracio y prácticamente todos los manuales de gramática y retórica, son registradas y comparadas; y la búsqueda de las coincidencias en las expresiones elegidas, o en la forma de agrupar o enumerar los hechos, que revelen una fuente común, la cual, por las ideas fundamentales que presuponga acerca de la formación y funcionamiento del lenguaje, deba reconocerse como estoica.

Es, por tanto, de segunda importancia el hecho de que pueda ocasionalmente hacerse el reproche de forzar un tanto las expresiones para acomodarlas a los supuestos esquemas estoicos<sup>1</sup>, ante el indudable logro de una visión esquemática conjunta de los problemas gramáticos y retóricos, que a lo largo de los siete capítulos del libro se va desprendiendo ante el lector, visión y sistema que en todo caso pueden muy aceptablemente constituir lo que diríamos el enfoque filosófico de dichos problemas, por oposición a su consideración filológica o alejandrina (de un lado el estudio de los fenómenos de lengua y estilo como reveladores de una constitución del espíritu humano, del otro su catalogación y relacionamiento, más bien asistemático, como subproducto del trabajo de explicación de los poetas), Ambas corrientes se habrían más o menos mezclado en obras como las de Dionisio Tracio y la siguiente tradición de gramática y retórica, y, dado que entre los filósofos fueron indudablemente los estoicos quienes fijaron más especialmente su atención sobre las cuestiones lingüísticas, la denominación de 'estoica' para esa concepción sistemática nunca puede ser del todo inapropiada<sup>2</sup>.

Tal sistema podríamos esquematizarlo así, tras la lectura del libro de B.: la lengua es creada (según la concepción con que ya Sócrates juega en el *Cratilo*) a partir de unas palabras elementales πρώται φωναί, que reproducen imitativamente, φύσει, la cosa designada; las demás surgen de éstas por traslado de su aplicación a nuevas cosas en virtud de *similitudo*, *uicinitas* (el nombre del todo, se aplica a la parte, *et sim.*) o *e contrario*, a lo que se añade la composición como procedimiento aparte<sup>3</sup>. (La κλίσις comprende para los estoicos, en oposición a los

BARWICK, K.—*Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Cuad. 3.º del tomo XLIX de la *Philologisch-historische Klasse* de las *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*. Berlín, Akademie-Verlag, 1957. 112 pp.

La importancia de la escuela estoica para la formación del pensamiento occidental, es cada vez mejor reconocida desde los trabajos de Pohlenz (que también publicó en 1939 un estudio sobre *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*), y por otro lado sabemos lo central que era el problema del len-

<sup>1</sup> Por ejemplo, en pp. 10-11, al pretender que la expresión *res* en San Agustín revele un σημανόμενον o un τὸ τυγχάνον estoico subyacente; por otra parte el hecho de que San Agustín, ocasionalmente, cite a «los estoicos» expresamente (cf. p. 22) es más bien prueba en contra de una fuente estoica esencial para San Agustín—Varrón—. En cambio, en p. 17, en punto a mostrar la derivación griega de las doctrinas agustinianas, debería haberse hecho notar que el hablar de palabras solamente distinguidas *acumine* es algo que para el latín no tiene aplicación.

<sup>2</sup> Sin embargo, B. se ocupa en algunas partes de su libro de señalar la concomitancia o contraposición con las doctrinas filosóficas del lenguaje en otras escuelas, especialmente en los escritos de Aristóteles y en el *Cratilo*.

<sup>3</sup> En lo referente a la aplicación de esto en forma de teoría etimológica, es lástima que no se haga ver debidamente cómo el *Cratilo*, aparte de estos rígidos tipos estoicos de relacionamiento entre palabras, nos muestra la libre práctica (menos clara

alejandrinos, también la derivación y variaciones temáticas, distinguiendo así un *genus nominandi* [derivación propiamente dicha], *genus augendi* y *genus minuendi* y un *genus casuale*, aparte de separar una manera *extrinsecus* y una *intrinsecus*, según que la palabra resultante constituya designación de una cosa distinta o no, de la designada por la primitiva<sup>1</sup>; en todo caso las alteraciones formales de las palabras [*adiectio*, *detractio*, *immutatio*, *transmutatio*] no son puestas en relación de causa con las semánticas). Paralela a la concepción de la creación del lenguaje es la de la creación presente o neologismo, donde se distinguen igualmente los tres procedimientos de  *fingere*, *coniungere*, *declinare*<sup>2</sup>. Muy congruente con la doctrina lingüística es la de los tropos y figuras de pensamientos por un lado (aquellos referidos a la *λέξις*, éstas al *λόγος*) y la de los metaplasmos y figuras formales de la frase (con análoga distinción) por otro: como en la creación del lenguaje, se trataría en los tropos y los σχήματα τῆς διαβολῆς de una transposición de la palabra κυρία (la πρώτη φωνή en la teoría glotogónica) a otra designación, por similitud (aquí la metáfora, p. ej.), por *uicinitas* (aquí metonimia, sinécdoque, antonomasia), e *contrario* (antífrasis en los tropos, ironía en las figuras de pensamiento, p. ej.); correspondientemente con los metaplasmos (apócope, diéresis, etc.) y las figuras formales de frase (alteración del orden o constitución sintáctica normal), tendríamos la equivalencia a la doctrina gramatical de los *accidentia* (con sus cuatro tipos de *adiectio*, *detractio*, *immutatio*, *transmutatio*). Hay que notar, además, una correlación entre la doctrina de los vicios del lenguaje (*barbarismus*, *soloecismus*), los cuales *apud poetas*, según Carisio, toman nombre respectivamente de *metaplasmus* y de *schema*.

Se nos presenta así una visión de los fenómenos del lenguaje, innegablemente coherente y verosimilmente estoica, donde en una mezcla con definido sabor paradójico se funden de un lado, las creencias en la lengua φῶσι y en el dominio de la anomalía en el lenguaje (resultado, en parte, de que la flexión se confunde con los procedimientos derivativos) y por otro un afán por hacer resaltar lo sistemático y riguroso de la ordenación y las relaciones entre sí de los fenómenos lingüísticos.

A. GARCÍA CALVO.

en las elucubraciones etimológicas más tardías) de un tipo de etimología que podríamos llamar «por resonancias», donde parece que, no tratándose de descubrir una relación histórica causal entre las formas, lo que importa es enumerar las palabras que en la conciencia del hablante evoca la pronunciación de la cuestionada, como se muestra bien en el hecho de que a veces sean simultáneamente (no como alternativa) presentadas como «etimología» o explicación, varias palabras.

<sup>1</sup> Debo decir que la inclusión por B. (p. 41) de la *declinatio in sexum* en el grupo *intrinsecus*, por lo que se refiere a los substantivos (no distinguidos de los adjetivos, como es sabido, en las primeras fases de la gramática antigua) me parece más que dudosa.

<sup>2</sup> Es curioso que la famosa *callida iunctura* de Hor., *Epist.* II, 47 s., es entendida por B. (p. 85 s.), como haciendo referencia a la composición (*coniungere*), en atención a ver también en Horacio restos (muy desfigurados) de la doctrina estoica. No sé si la costumbre de manejar el *callida iunctura*, en su sentido más obvio de 'feliz unión entre dos palabras independientes' hace más duro aceptar la innovación, pero aparte de ello la consideración del v. anterior, *in uerbis etiam tenuis cautusque serendis*, que según la mejor puntuación debe ligarse al v. 47, creo que más bien sostiene la interpretación usual.

EHRENBERG, VICTOR.—*Sophocles and Pericles*. Munich, Verlag C. H. Beck, 1956. X y 218 pp.

En este libro (que ha sido primero publicado en inglés en 1954, Oxford, como *Sophocles and Pericles*, recogándose ahora algunas retractaciones y correcciones de detalle) el conocido autor de *The people of Aristophanes* ha querido trazar un cuadro general de las actitudes ideológicas de Sófocles y Pericles y sus relaciones, sobre la base de una minuciosa investigación de historiador especialista, que, sin embargo, también se ha incluido en el mismo libro. Este doble aspecto, que sin duda duplica el valor de la obra, trae también consigo que de una parte el lector especialista encuentre tal vez débilmente apoyadas algunas ideas (por ejemplo, la multiplicidad de estrategias de Pericles antes de los 15 años continuos, pp. 93-95; la atribución de la ley de censura, p. 107, n. 6; la fecha del *Edipo*, p. 141 s.) y de otro lado no puede esperarse prudentemente del lector no especialista que lea con gusto capítulos enteros, como las pp. 148-62 sobre las innovaciones (poco claras por otra parte) en las funciones de los helenotamias del año 443-2 en que Sófocles perteneció a este colegio.

El libro es, no obstante, sugestivo, muchas páginas magistrales, y del conjunto de la tesis mucho, seguramente, permanecerá. La tesis creo que puede aceptablemente resumirse así: 1.º) por muy genio universal que Sófocles sea, vivía plena-

mente la vida de su Atenas, y las preocupaciones del ambiente se reflejan en su obra; 2.º) la Atenas de Pericles vive una época de 'crisis', transición de la *polis* tradicional, que ya había culminado, a un mundo moderno: en la lucha entre fuerzas conservadoras y progresistas, el poeta estaría más bien de parte de las primeras, el político entre las segundas; 3.º) la oposición es sobre todo entre religiosidad y respeto a las leyes no escritas (que a su vez son divinas, no simples normas humanas de convivencia), por una parte, y por otra confianza en el propio juicio, que al referirse a un jefe se traduce en razón de Estado sobre todos (los mismos *ἔργα καὶ νόμοι*, que también Pericles menciona, no son sino costumbres que completan útilmente las leyes escritas); 4.º) Sófocles y Pericles debían de ser mutuamente conscientes de esta oposición, y mientras el segundo apreciaba sin duda poco el valor político de su compañero de estrategia del 441-40, Sófocles dibujó en el Creonte de *Antígona* y el Edipo de *Edipo Rey* rasgos del tirano ilustrado y patriota, pero arreligioso y fiado en su propio juicio, que pudieron ser inspirados por Pericles (en cuyos rasgos autocráticos, sobre una base de favor popular, el autor insiste), mientras *Antígona* representa el derecho a oponerse a la razón de Estado en nombre de leyes divinas.

La antítesis es pues: poder estatal que cae en impiedad/piedad que se revuelve contra el Estado.

El lector encontrará muchos aciertos: la definición del mito (en que no se diferencia *zwischen historischer Vergangenheit und unhistorischer Gegenwart*) 19-20; la imagen del Pericles democrático que se corrige con el Pericles olímpico, 108-109; la vivificación del Sófocles de 443-2, alternando la tesorería con la composición de *Antígona*, 162-68; el estudio de la evolución del individualismo sobre las tres parejas Temístocles-Esquilo, Pericles-Sófocles, Alcibiades-Eurípides, 186-87. Y no sólo en la parte histórica: la interpretación del coro *Antígona* 365 ss. en relación con Protágoras 320 D. en pp. 75-81, donde incluso es un atrevimiento aceptable suponer que, aunque el coro de amedrosos y adocenados viejos crea más bien a *Antígona* la fuera de ley, por una especie de ironía su canto se referiría al tirano; la interpretación del carácter de Edipo no como evolucionante, sino vacilante entre los dos mundos de normas divinas y normas humanas, p. 85 n. 1 (Yocasta entra a su lado en el segundo, 89); y por mi parte suscribiría la definición de lo trágico de Sófocles como naciendo de la mera existencia de lo humano en un mundo regido por leyes divinas (por tanto ni buenas ni malas), pp. 29-31.

Me complace apoyar la idea central de 'religión contra ley humanas': Un precedente que no debía silenciarse es el Hesíodo de *Trabajos y días*, oponiendo a las *δικαι* de los βασιλῆες la verdadera *δικη* de Zeus. Por otra parte he propuesto (*EMERITA* 20, 151) entender el τὰ ἔξω νόμιμα *δικαι* de Eurípides, *Bacantes*, sólo como las leyes que están fuera de la (verdadera) justicia: las Bacantes ante Penteo renevan el duelo de *Antígona* ante Creonte.

HEURGON, J.—*Trois études sur le «Ver sacrum»*. Bruselas, Latomus 1957. 52 pp.

La *Collection Latomus*, que al lado de la conocida revista belga viene desplegando una extraordinaria actividad (25 tomos desde 1949), nos ofrece una de sus más interesantes publicaciones con este vol. XXVI, en que el notable profesor de la Sorbona reúne, tras una clara introducción (pp. 5-10), tres estudios, dos de ellos inéditos, acerca de esta oscura tradición de las religiones itálicas.

El *ver sacrum* tiene para Heurgon tres partes que no forman un todo homogéneo: voto de toda la producción anual (plantas, animales, hombres) para librarse de un hambre, peste o desastre; expulsión, a los veinte años, de los jóvenes afectados por el voto, en misión colonizadora; su marcha hasta el lugar de la nueva colonia, guiados generalmente por un animal relacionado con Marte, un buey o un *picus* (picoverde?).

Sería una tradición propia de los sabinos o 'pueblos sabélicos'. Así, ante la noticia de que el *lucus Feronias (luci Capeni)*, de emplazamiento hace pocos años descubierto (v. *R. Ph.* 1953, 65 ss.), fué, según Catón (*Serv., Ad Aen.* VII 697), fundación resultante de un *ver sacrum* prometido por el rey de Veyes, Heurgon, en su primer estudio, sin negar el derecho de los etruscos a gloriarse de participación en la empresa, da la leyenda más bien como de origen sabino, recordando la concepción, cada vez más evidente, de una especie de *hoind*, en los territorios en cuestión de la boca del Tíber, entre latinos, sabinos y etruscos.

No hay tampoco en las tradiciones griegas (ni siquiera en el diezmo de la población exigido a veces por el Apolo de Delfos) nada que responda exactamente al *ver sacrum*. En cuanto a la leyenda osca (v. *Festo*, p. 150 L.) que recubre la invasión samnita de Mesina con un *ver sacrum* en que Marte ha sido substituído por Apolo (sin que a pesar de todo deje de recordarse que los resultantes *Mamertini* se llaman así por el dios *Mamers*), la cual no es sino una variante de las que explicaban las expansiones de los oecos en Italia, da motivo a Heurgon para una densa disertación sobre la entrada de Apolo, antes del aug. de Roma, a través del estrecho (v. la reciente tesis de Gagé, *Apollon romain*, 1955), pensando en una especial influencia de Regio.

El tercer estudio pone de relieve la situación desconcertante creada por el hecho de que los romanos bajo la presión del terror del año 217 se lanzaron a una

aplicación real del mito del *ver sacrum* (ofrecido esta vez a Júpiter, y referido exclusivamente a animales, y aun sólo cuatro especies), con el único rito de este tipo atestiguado en época histórica (T. Liv. XXII 9, 10, XXXIII 44, 1, XXXIV, 44, 1): en 195 y 194 el gravoso compromiso se despacha económicamente por un aferramiento a la letra del voto, interpretándose *ver* (que, como Heurgon demuestra, designaba la total producción anual) como una primavera (de dos meses!), la cual, por el desarreglo del calendario, caía en pleno invierno.

Tres pequeñas observaciones: que Marte sea el propio destinatario del *ver sacrum* no incluye para nada que sea un dios agrícola (p. 6): es simplemente el gran dios de los itálicos, máximo amparo para el máximo peligro; la ofrenda de primicias, claramente agrícola, es, en cambio, a Júpiter a quien se hace (p. 10); pero el voto sólo pasa a éste cuando su preeminencia se ha establecido en Roma (pp. 10, 39), como en el tiempo de su preeminencia en la Magna Grecia se hace el destinatario Apolo, que no tiene nada de divinidad agrícola.

Sin duda valía la pena comparar el rito con el de los φορμακοί: carácter de rito liberador de una gran plaga en ambas partes; idéntica substitución de su ejecución por una expulsión fuera de la ciudad, o en otras partes por animales (L. Deubner, *Attische Feste*, pp. 179 ss.).

Merecía un intento de explicación la confusión que en la tradición se ha introducido, cuando en el voto de 217 se entiende el sacrificio de lo nacido en la primavera de veinte años después, mientras lo originario debía ser el sacrificio (veinte años después?) de lo nacido en el año del voto.

Me complace aportar a la tesis de que *ver* designa la producción anual el dato de que en español *verano* tiene también el sentido metonímico de 'cosecha'.

En p. 44 n. 3. *parisuma*, no *parissuma*.

A. GARCÍA CALVO.

H. J. ROSE.—*Ancient Roman Religion*. Hutchinson's University Library, Londres (prólogo fechado en 1948), 164 págs.

El autor, a quien se debe ya un librito sobre *Ancient Greek Religion*, para la misma colección 'World Religions', ha sabido hacer la obra que, ofreciendo «the most outstanding features of the complicated religions, which flourished in Rome between the earliest recoverable ages and the close of the classical epochs», podrá merecer atenta y gustosa lectura de todos los aficionados y estudiantes, sin desagradar a los entendidos.

Así, el c. I, *Numen*, el más acabado seguramente, al hacer penetrarse los más conocidos datos sobre la religión doméstica y agrícola de los romanos (las divinidades y cultos de la tierra, las del fuego y la casa, las de sus partes, las ceremonias campestres, las de nacimiento, matrimonio y muerte), por la creencia en el *numen* o potencia mágica de las cosas, comparado con el *mana* polinesio y otras fuerzas religiosas semejantes, consigue una profunda unidad y entra en las nuevas corrientes (Nilsson, por ejemplo, sobre la religión griega, H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, 1947, principal fuente para estas ideas) con esa visión honda y viva tan saludable para el estudio, con frecuencia aún pobre y mitográfico en las escuelas, de las antiguas religiones. Mientras en el c. II, *The Gods of the Roman State*, muestra ciertas ceremonias públicas como ampliación de las privadas y va hilvanando, generalmente con ingenio (pero sin insistir en artificiosas agrupaciones), las referencias a las principales y a muchas menores divinidades, destacando lo genuino frente a lo extranjero, para dar un cuadro de esa religión romana, de la que «only in the last two or three generations we have formed any clear conception», y entremezclando oportunamente lo referente a los principales lugares sagrados, sacerdocios y augurios, calendario, festivales, cultos de los muertos (algo ligeramente, como todo lo tocante al *genius* y las *imones*), etimologías. En III, *Strange Gods*, se ocupa de los dioses (y templos o ritos) introducidos de Etruria y ciudades itálicas, los griegos por medio de éstas, y, finalmente, griegos importados (sobre todo por indicaciones sibilinas) directamente, no dejando de lamentar el hecho de «undesirable foreign elements making their way into

sober and decent Roman ritual»; así como de la llegada de la incredulidad filosófica griega y la pérdida de las religiones heredadas; acabando con los temas de la deificación de abstractos (aunque acaso—se anota con acierto—originarios, a su vez, nombres de divinidades) y de la apoteosis. El IV, *Augustus and the Revival of Religion*, abarca (tal vez con algo más de confusión), las principales escuelas filosóficas y su postura ante lo religioso, el sentimiento del nuevo *saeculum*, las creencias de Augusto, la astrología y magia, la piedad privada y asociaciones de *cultores*, mostrando en fin como reacción ante la pasividad política en el pueblo, o bien una total indiferencia, o sí no, una exaltación de las esperanzas en otra vida. Titulado con la expresión de Juvenal, *Orontes into Tiber*, el V capítulo va pasando por una selección de los principales cultos frígios, egipcios, y las ideas del re-nacimiento; Mitra luego, y las aspiraciones a la salvación del alma, aludiendo, por fin, muy brevemente a la entrada del judaísmo y cristianismo, a la resistencia de los *pagani*, a los compromisos, mezclas y sustituciones. Remata el libro un corto capítulo, VI, *Survivals*, en que, después de apuntar las cuestiones que correspondería tratar en un estudio extenso, desarrolla el complejo desenvolvimiento de las fiestas de pascuas de Navidad y Año Nuevo, como ejemplo, para acabar con otras pervivencias, y unas consideraciones sobre el parentesco entre el espíritu de la Iglesia católica y de la antigua Religión romana.

Ligerísimas observaciones haríamos alguna, como que en la página 82 no debe decirse que *Horkos* sea «presumably», quien castiga a los perjuros, porque la afirmación está expresa y clara en Hes. *T. D.* 804; en la página 92, la afirmación de que «Hércules was so little felt to be a foreigner, that an Italian equivalent was found for him» es del todo contraproducente, y, por otra parte, que *Semo Sancus Dius Fidius* fuera equivalente a Hércules, sino como fórmula de juramento, no es de creer; que *uenos* no significara originariamente la belleza humana, sino la de un campo lozano (pág. 93), es más que dudoso. En general se cae, al hablar de religión primitiva, en la exageración de rechazar todo lo que no sean en ella intereses muy materiales; así, al hablar de Júpiter el autor (págs. 58 y sigs.), echamos de menos una alusión al dios omnividente y protector de la justicia (dios de juramentos), que es acaso el único fundamento claro de una idea religiosa indoeuropea común. Pero, en cambio, nos guardaremos de reprochar las ausencias y falta de discusión, que el autor en el prólogo justifica, y que han producido la maravillosa brevedad de este libro, que espera traducción para nuestros estudiantes.

ULRICH KNOCHE.—*Die Römische Satire* (tercera entrega para el apartado 'Lateinische Literatur' del 'Handbuch der griechischen und lateinischen Philologie', editado por Bruno Snell y Hartmut Erbse en Hamburgo). Berlín, 1949, 112 págs.

Como formando parte de un plan para una literatura latina, no se espera una monografía orgánica y con originales o enérgicos puntos de vista para fijación y profundizamiento en el concepto de la sátira latina (1): a cada obra le es dedicado el número de páginas y atención correspondiente a su volumen e importancia en la literatura latina en general; por ejemplo, al «Satiricón» más que a Juvenal. Se ve, pues, que los editores construyen una literatura latina por géneros, lo que ni mucho menos encontramos criticable: si el de 'género' es un concepto falso y perjudicial en la moderna literatura, no así en la además tan retORIZADA de los romanos, que siempre sabían el género en que iban a escribir. Tanto más en uno tan definido como éste. Como puede esperarse, será el libro útil, sobre todo, por la selección y oportuna valoración de los datos concretos sobre vida, circunstancias de la obra, fuentes e influencias, y, sobre todo, a lo que se dedica especial atención, constitución y transmisión del texto; háblase la selección de bibliografía (ediciones, comentarios, estudios y traducciones al alemán) y no demasiado patriótica. La frecuente cita de los textos antiguos, en que se apoyan las noticias, es una buena costumbre que señalar. El saludable miedo de la divagación le hace ser, en la caracterización y juicio literario (generalmente basado sobre el más acreditado consenso), conciso siempre, con frecuencia jugoso y pocas veces incompleto. Para los puntos debatidos suele aportar las más notables opiniones y rara vez tomar decididamente partido en lo que se refiere a criterio positivo. Dado el carácter de la obra que hemos hecho resaltar, resulta disculpable la gran parquedad en la inserción de textos para ejemplo (y en latín nunca), sustituidos siempre por la simple referencia; sólo en obras de consulta y no de lectura nos parece recomendable tal sistema. Finalmente, anotemos las afirmaciones o pasajes del autor más interesantes.

En c. I, «Die Satire: eine römische Kunstform», previene contra el peligro del concepto moderno de 'sátira'. La considera, como género, bien romana a la sátira «in gebundener Form», la en hexámetros. El c. II trata las intrincadas cuestiones de «Ursprung und Name der Saturae», en los que niega la 'sátira' dramática de Livio y la derivación del etrusco, inclinándose a una etimología en el adj. *satur*, en

(1) El nombre de 'sátira romana' nos parece más adecuado reservarlo para la especie de que Quintiliano dijo «tota nostras», por oposición a la menipea.

fem. *satura*, con el sentido de *farcimen* (cfr. it. *farsa*). Del III, «Die Satiren des Quintus Ennius», mencionemos cómo contrapone en el poeta su filohelenismo con una gran preocupación de su propia personalidad; anota la necesidad de una ed. de los frs. de sátiras más severa con lo intruso que la de Vahlen, pero que «das Selbstbiographische und Anekdotische stärker berücksichtigt»; en la contienda de hasta qué punto los *Varia* son sátiras (junto a L. Müller y della Corte no cita los numerosos trabajos de C. Pasquale) se pronuncia negativamente en cuanto a que formaran parte del libro, aunque les reconozca más o menos de 'satírico'. Ve ya en Ennio (aunque haya mucho griego, Calímaco especialmente) un género nuevo. En IV, «Gaius Lucilius» (antes cita noticias sobre otras anteriores obras relacionadas con el género), no acaba de decidir con claridad en qué sentido entiende que sea *inuentor*. Para el nacimiento se inclina, con Moritz, al año 180; admite en la obra las tres partes 1-21, 22-25, 26-30; opone la seria justificación de su empresa con la ironía horaciana; en el sumario anota lo que pervivió, y lo que no, en el género; ve la característica esencial de la obra en la inmediatez del poeta, su expresión directa. De Varrón (c. V, «Varron Menippeus») hace resaltar el fin de «la moralidad por el chiste», *κωμικός τρόπος*; pero ve flagrante oposición entre él y Menipo: éste va a los hombres, Varrón a la sociedad romana: el ideal de uno es la *φύσις*; del otro, los *maiores*. Critica que a veces se le note demasiado la ordenación lógica: el *uenio nunc*; por otro lado, advierte su odio al razonamiento (clínicamente) y amor a la evidencia: el *non uides?* El c. VI, «Die Satire zur Zeit des ausgehenden Republik», recoge las noticias sobre producciones más o menos 'satíricas' de esa época, creyendo ver a veces la mezcla de los dos modos de Lucilio y de Varrón. En VII, «Horazens Satiren und Episteln», incluye la vida; tiene una aguda observación sobre que al cultivar simultáneamente sátira y epodo, éstos limpiaron a la sátira de mucho del ataque personal que en Lucilio había. Se inclina por 35-33 para publicación del I, I, 30 para el II. En la cuestión '*saturae*' o '*sermones*', sugiere que acaso '*saturae*' fuera lo genérico, siendo '*sermones*' (= '*διατριβαί*'?) y '*epistulae*' sus dos modalidades; la filosofía no es un sustitutivo en Hor. de la política, ya vedada para la sátira, sino sincera afición; aunque parece burlar de todo (la «untrennbare Verbindung von Ernst und Spott»), su «Standpunkt» no es vacilante; su gran comprensión hace su superioridad, ésta su ironía; su lenguaje satírico «klingt leicht; und doch ist es sehr schwer, sie in ihrer Durchdachtheit ganz auszuhöpfen»; en la composición, aparente negligencia, nunca «ziellos»; en las «Epistolas» ve el autor (apoyándose en Porfirión) el mismo género; en ellas ve enseñar la «Philosophie als Lebenskunst» a un hombre «der weiss, das nicht tut»; aunque haya mucho aparato de máximas y exterioridades,

siente también aquí hablar a Hor. «mit der Wärme, die man nur bei Männern findet, die nicht mehr ganz jung sind»; sobre la pertenencia de la *Ep. ad Pisones* al l. II y el problema de modelos, no se pronuncia decididamente. En VIII, «Senecas Apocolocyntosis», da por identificada la 'sátira' conservada con la «Apocolocyntosis» citada por Dión Casio; se inclina a creer (opinión en favor actualmente) que el chiste está en el título, y no habla en las partes perdidas nada que lo justificara; y desde luego, por su autenticidad, insistiendo en las semejanzas con el resto de Séneca; la relación con la Menipea está acompañada de otra con testamentos burlescos, parodias (como la *lex Tappula*) de leyes, etc. Sobre «Der Roman des Petron» (c. IX) da por muy probable la identificación con el T. Petronio de Tácito; en el título '*satyricon*' ve mezcla de '*satura*' con *σατυρικὸν (librum)* o *σατυρικῶν (libri)*; contra los solos seis libros que supone F. Paratore, defiende una mayor extensión; la cree más relacionada con la novela griega amorosa (de que con limitaciones la considera parodia, Priapo por Eros) que con la sátira menipea; la mezcla (dice sin gran fundamento) pudo darse antes de Petronio; dedica fino análisis a la caracterización por el lenguaje, en que Petronio se muestra consumado; como restos posteriores (formalmente, es decir, por el *prosimetrum*) ve las *Mitologiae* de Fulgencio, y hasta la *Consolatio* de Boecio. En el X, «Aules Persius Flaccus», cree necesario más investigación para decidir sobre la intervención de Cornuto en la obra; en la valoración repite el acostumbrado parecer de que, falto de la gracia de Hor., de la fuerza plástica de Juv., tiene para el moderno poco interés para mucha dificultad; creemos que es hora de revisar este juicio sobre Persio, haciendo valer su sin igual potencia predicadora; le dedica análisis métrico detenido, que echamos a faltar en los otros capítulos; las muchas admiraciones de Persio las explica por su leal seriedad y por su oscuridad también; aunque afirma que la tradición textual es buena, de cualquier edición crítica se saca la impresión de numerosas faltas de copista (esp. A y B), por no entender en absoluto lo que escribían. El c. XI, «Die Satire in der Zeit Domitians», se ocupa de los numerosos satíricos de la época, y respecto a Sulpicia sostiene, naturalmente, lo apócrifo de la sátira; pero no la cree medieval (la hipótesis de una falsificación renacentista no se cita), sino del tiempo de Ausonio o poco más. Finalmente, en XII, «Decimus Junius Juvenalis», tras hacer resaltar la inseguridad de las 'Vitae', sobre el nacimiento opina que 55 tal vez sea algo pronto; sobre que la inscr. de Aquino se refiera a él en persona, duda; improbable le parece que llegara a caballero; los términos para los seis libros son para el autor 100 y 127; no ve fundamento para tener por apócrifo ni aun la s. XVI; limitación del tema respecto a Hor. y aun Persio; lo primero para entenderlo, su honda sinceridad; con acierto afirma Knoche (pág. 95)

sobre el tema de la retórica en general: «man hat sich dahin geeignigt, Juvenal Darstellungskunst als 'rhetorisch' zu bezeichnen. Mit Recht; nur muss man von dem Wort den abschätzigen Nebenakzent abstreifen, der ihm seit der Zeit des deutschen Idealismus anhaftet. Man muss sich vielmehr gegenwärtig halten, dass es ungefähr seit Ovids Tagen in Rom überhaupt keine andere Bildung und Wortkunst mehr gab, als die rhetorische; la expresión antitética le parece acaso la adecuada para quien siente en sí la antítesis de ideal y realidad; después de Juv. sólo ya en el siglo IV-V volvió a haber cultivadores de la sátira, fuera de lo que haya de 'satírico' en obras como las «Metamorfosis» de Apuleyo.

El índice de autores y temas, así como el de lugares citados, muy completo y cuidadoso.

AGUSTÍN GARCÍA.