

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURAS CLÁSICAS

---

ANALES  
DE  
FILOLOGÍA CLÁSICA

(ANTES: ANALES DEL INSTITUTO DE LITERATURAS CLÁSICAS)

TOMO VII — FASC. II



BUENOS AIRES

1960

**ANALES**  
**DE**  
**FILOLOGÍA CLÁSICA**  
**(ANTES: ANALES DEL INSTITUTO DE LITERATURAS CLÁSICAS)**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURAS CLÁSICAS

---

ANALES  
DE  
FILOLOGÍA CLÁSICA

(ANTES: ANALES DEL INSTITUTO DE LITERATURAS CLÁSICAS)

TOMO VII — FASC. II



BUENOS AIRES  
1960

ANALES  
DE  
FILOLOGÍA CLÁSICA

---

BIBLIOGRAFÍA HERACLÍTEA

La bibliografía que aquí presento pertenece a las investigaciones que voy realizando en torno al filósofo de Éfeso con un doble fin: 1) preparar —para la edición italiana de la obra de Zeller sobre *La filosofía de los griegos*— las notas que pongan al día los capítulos dedicados a Heráclito; y 2) recoger los elementos para una edición bilingüe, ampliamente comentada, de los textos. Existen ya, sin duda, a disposición de los estudiosos, otras bibliografías —generales para toda la cultura clásica o para toda la filosofía antigua, y particulares para Heráclito— cuya nómina puede verse en el catálogo siguiente. Pero todas ellas exigen un trabajo ulterior para complementarse mutuamente; y este trabajo revela faltas y lagunas parciales en cada una de ellas y en el conjunto de todas; de modo que, además del cotejo recíproco, se requiere una reorganización y agregación de elementos que faltan en ellas. He tratado de cumplir esta tarea en la mejor forma posible mediante la recopilación de la bibliografía que sigue, la que por cierto tendrá todavía imperfecciones y lagunas como todas las obras humanas, pero quiere presentar un cuadro de conjunto que responda de modo más adecuado que las bibliografías anteriores a las exigencias sistemáticas de quien se dedique al estudio del filósofo de Éfeso.

He dividido mi bibliografía de manera parcialmente análoga a la excelente bibliografía de R. MUTH (dedicada a la literatura de los años 1939-1953), distinguiendo las secciones siguientes: 1) Guías bibliográficas; 2) Ediciones y traducciones de textos; 3) Estudios histórico-críticos, divididos en tres grupos: I, obras de conjunto sobre la filosofía antigua o la presocrática; II, es-

critos sobre Heráclito y su doctrina en general; III, investigaciones sobre aspectos o fragmentos particulares.

### 1) GUÍAS BIBLIOGRÁFICAS

a) de la filosofía en general: R. BAYER, *Bibliographie de la Philosophie* (public. anual desde 1937 en adelante), Paris, Vrin; G. DE BRIE, *Bibliographia philosophica, 1934-45. I Bibliogr. historiae philosophiae*, Bruxelles, 1950; *Répertoire bibliographique de la philosophie*, public. trimestrelle, Louvain, Nauvelaerts; G. VARET, *Manuel de bibliographie philosophique: t. I Les philosophies classiques, t. II Les sciences philosophiques*, Paris, Press. Univ. de France, 1956-57.

b) de la filosofía antigua y presocrática: UEBERWEG-PRAECHTER, *Grundriss d. Gesch. der Philosophie*, I *Das Altertum*, 13 Aufl., Basel, Verlag Schwabe, 1956; P. ROTA, *Storia della filos. greco-romana* (Guide bibliograf. pubbl. dall'Univ. Cattolica del S. Cuore), Milano, Soc. ed. Vita e pensiero; O. GIGON, *Antike Philosophie* (Bibliographischen Einführ. in das Stud. d. Philos.), Bern, A. Francke, 1948; G. SEMERANO, *Introduz. alla filologia classica*, Milano, Marzorati, 1951; J. MAROUZEAU, *Dix années de philologie classique (1914-24)* y *L'année philologique* (de 1924 en adelante), Paris, 1925 y ss.; R. MONDOLFO, Note bibliografiche in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, I-II, Firenze, 1932-38; *El pensamiento antiguo*, 4ª ed., Buenos Aires, 1959 y *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*, 1960; C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy I*, Leiden, Brill, 1950; V. DE MAGALHÃES VILHENA, *Le problème de Socrate* (en apéndice: Bibliographie), Paris, Press. Univ. de France, 1952; E. HOWALD, *Bericht üb. d. Vorsokratiker aus d. Jahr 1897 bis z. Gegenwart*, Bursian Jahresb. 197; O. GILBERT, *Jahresber. üb. die Vorsokr. Philos. 1900-1908*, Arch. f. Gesch. d. Philos., 1910; S. LAMBRINO, *Bibliogr. de l'antiquité classique de 1898 à 1914*, Paris, 1951. Véanse además: la colección de *Bursian's Jahresberichte über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft* (Leipzig) y PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real Encyclopaedie der Klass. Altertumswiss.*

c) de los estudios heraclíteos: C. MAZZANTINI, *Eraclito, To-*

rino, Chiantore, 1945 (págs. 269 y ss.); FREI DAMIÃO BERGE, *O logos heraclítico*, Río de Janeiro, 1948: Bibliografía de pág. 256 a pág. 308; R. MUTH, *Der Forschungsbericht: Herakleitos* (1939 bis 1953), *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, Wien, 1954; A. N. ZOUBOS, Βιβλιογραφία περί 'Ηρακλείτου, Platon, Atenas, 1957; PH. WHEELWRIGHT, *Heracitus*, Princeton University Press 1959 (bibliografía de p. 159 a p. 172).

## 2) EDICIONES Y TRADUCCIONES DE TEXTOS

a) *Ediciones de los presocráticos*: F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1890 (Heráclito en el t. I); H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech. u. deutsch, 3 Bde., 1903; 7 Aufl. hrsg. v. WALTER KRANZ, Berlin, Weidmann, 1954; *Filosofia antica*, coll. diretta da R. MONDOLFO e M. UNTERSTEINER: en curso la ed. de los presocráticos, *Testimonianze e frammenti* (griego e italiano), Firenze, La Nuova Italia.

b) *Traducciones de los presocráticos* (además de las mencionadas arriba):

- 1) italianas: *Filosofi antichi e medievali*, Bari, ed. Laterza; ya publicados *Sofisti, Atomisti, Eleati, Pitagorici*; G. PRETI, *I presocratici*, Milano, Garzanti, 1942; A. PASQUINELLI, *I presocratici*, Einaudi, 1958; Q. CATAUDELLA, *I frammenti dei presocratici*, Padova, Cedam, 1958.
- 2) alemanas: W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, Die Fragm. u. Quellberichte, übersetz. u. eingel. v. W. CAPELLE, 3 Aufl., Stuttgart, Kröner, 1940; *Die Anfänge d. abend-ländischen Philos.*, eingel. v. E. HOWALD, neue übertr. v. M. GRÜNWARD, Zürich, Artemis, 1949.
- 3) francesas: *Les penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, Trad., introd., notices et notes par J. VOILQUIN, Paris, Garnier, 1941.
- 4) inglesas: KATHLEEN FREEMANN, *Ancilla to Presocratic Philosophers*, A complete transl. of the fragm. in DIELS, *Frg. d. Vors.*, Oxford, Blackwell, 1948.

- 5) españolas: J. D. GARCÍA BACCA, *Los Presocráticos*, 2 vols., Colegio de México, 1944 (nueva ed.: *Fragm. filos. de los presocr.*, publ. del Inst. de filos. de la Univ. centr. de Venezuela, Caracas, 1955).
- 6) eslovena: A. SOYRE, *Predsokratiki*, Ljubljana, 1946.

c) *Ediciones especiales de Heráclito*: J. BYWATER, *Heracleti Ephesii reliquiae*, Oxonii, 1877; H. DIELS, *Herakleitos v. Ephesos*, griech. u. deutsch, Berlin, 1901; 2 Aufl., 1909; A. STÖHR, *Heraklit*, Leipzig 1900 (textos y traducción); B. SNELL, *Heraklit. Fragmente*, griech. u. deutsch, Tusculum Bücher, München, 1926, 4 Aufl., 1944; R. WALZER, *Eracilito* (griego e italiano), Firenze, Sansoni, 1938; G. MAZZANTINI, *Eracilito. I frammenti e le testimonianze* (griego e italiano), Torino, Chiantore, 1945; *Heraklit. Urworte der Philosophie*, griech. u. im deutsch. übertr. von G. BURCKHARDT, Wiesbaden, Insel, 1951; *Heraclitus, The cosmic fragments*, with introd. text a. transl. by G. S. KIRK, Cambridge, Univ. Press, 1954; *Zivot a ucenie Herakleita z. Efezu*, úvod A. POZNAMEKY, Bratislava Slov. Ak. 1954; *Herakleitos*, introd., traducción (castellana) y notas por F. DE MARIA, Pequeños textos griegos y latinos, Univers. Litoral, Rosario (Arg.), 1957; H. QUIRING, *Heraklit*, Berlin, De Gruyter, 1959.

d) *Traducciones especiales de Heráclito* (además de las contenidas en las ediciones mencionadas y en obras como TANNERY, *Pour l'hist. de la sc. hell.*; BURNET, *Early Gr. Philos.*, etc.):

- 1) inglesas: G. T. W. PATRICK, *The fragm. of the work of Heraclit on nature*, transl. with an introd. histor. a. crit., Amer. Journal of Psychol., 1888, y Baltimore, 1889; W. H. S. JONES, *Herac. on the Universe*, Hippocrat. corpus, London, Loeb Class. Libr., 1931.
- 2) alemanas: M. KOHN, *Also sprach Herakl.: Herakl. Schrift. üb. das All*, deutsch, Hamburg, 1907.
- 3) italianas: E. TEZA, *Parole di Eracilito*, Padova, 1903; E. BODRERO, *Eracilito*, Torino, Bocca, 1910; M. CARDINI, *Eracilito. Framm. e testimon.*, Lanciano, Carabba, 1919.
- 4) francesas: M. SOLOVINE, *Héraclite d'Éphèse, Doctrines philos.*, Paris, Alcan, 1931; Y. BATTISTINI, *Héraclite*

*d'Éphèse*, trad. nouv. et intégrale, avec introd. et notes. Avant-propos de RENÉ CLAIRE, Paris, Cahier d'Art, 1948; Y. BATTISTINI, *Trois contemporains: Héralcrite, Parménide, Empédocle*, trad. nouv. et intégrale, Paris, Gallimard, 1955.

- 5) españolas: SOLOVINE (franc. trad. al español), Santiago de Chile, 1935; J. GAOS, *Heráclito*, México, 1940 y *Antología Filosófica*, México, 1940; R. G. AGUIRRE, *Heráclito de Éfeso, Fragmentos*, Buenos Aires, 1956; F. DE MARIA (ver ediciones), 1957; L. FARRÉ, *Heráclito* (Exposición y fragmentos), Buenos Aires, Aguilar, 1959.
- 6) croata: N. MAINARIC, *Sviedocanstia i fragmenti*, Zagreb, 1951.
- 7) rusa: *Los materialistas de la Grecia antigua: Heráclito*, trad. rusa de M. A. DUNNIK, Moscú, 1955.

e) *Selecciones de fragmentos heraclíteos*: RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta*, Gothae, Perthes, 1838; IX Aufl., 1913; *Eine Auswahl der Fragmente des Ephesier*, hrsg. von F. SCHIRMER, Nürnberg, Der Bund, 1922; E. KOEPPEN, *Die Fragmente ausgew. u. übertr.*, Postdam, Weibrecht, 1924; W. NESTLE, *Die Vorsokratiker in Auswahl*, Jena, 1922; R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Roma, 1929, Firenze, 1950; *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, 1942, 1944, 1952, 1959; C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy I*, Leiden, Brill, 1950; F. HERRMANN, *Ueber das All. Eine neue Uebertr. u. Herausgabe d. Fragmente, etc.*, Berlin, Weltgeistbücher Versagsgesellsch.; W. KRANZ, *Vorsokratiker Denker. Eine Auswahl aus dem Ueberlieferten*, Berlin, Weidmann, 1939, 2 Aufl., 1949; G. PFANMUELLER, *Tod, Jenseits u. Unsterblichkeit in d. Relig., Liter. u. Philos. d. Griechen u. Römer*, München-Basel, Reinhardt, 1953; F. M. CORNFORD, *Greek religious Thought from Homer to the Age of Alexander*, 2ª ed., London, Dent, 1950; H. D. OAKELEY, *Greek ethical Thought from Homer to Stoics*, 2 ed., London, Dent, 1950.

f) *Cartas pseudoheraclíteas: Heracliti epistulae quae feruntur*, ed. A. WESTERMANN, Lipsiae, 1857; BYWATER, edición mencionada arriba, Oxford, 1877; *Epistolographi graeci*, rec. R.



HERCHER, Paris, Didot, 1871; *Epístolas pseudoheraclíteas*, con introd., trad. y notas de A. J. CAPPELLETTI, Univ. Nac. del Litoral, Rosario, 1960.

### 3) ESTUDIOS HISTÓRICOCRÍTICOS

#### I. OBRAS DE CONJUNTO SOBRE LA FILOSOFÍA ANTIGUA O LA PRE-SOCRÁTICA (se citan las que interesan mayormente para Heráclito):

E. ZELLER, *Die philosophie der Griechen*, Tübingen, 1844; 2 Aufl., 1855; 3 Aufl., 1859; 4 Aufl., 1876; 5 Aufl., 1891; las sucesivas se citarán bajo ZELLER-NESTLE; M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in d. griech. Philosophie*, Oldenburg, 1872; F. NIETZSCHE, *D. Philos. i. trag. Zeitalt. d. Griechen*, 1872-73; G. TEICHMUELLER, *Neue Studien z. Geschichte d. Begriffe*, Gotha, 1878; P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887, 2<sup>a</sup> ed., 1930; CL. BAEUMKER, *Das Problem d. Materie in d. griech. Philos.*, München, 1890; J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 1892, otras ediciones: 1908, 1920, 1945 (la trad. francesa: *L'aurore de la philos. grecque*, Paris, Payot, fue efectuada sobre la 2<sup>a</sup> ed. inglesa); *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, 1920; TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Wien, 1893-1902 (Trad. franc., Paris, 1904; italiana, Firenze, 1933; española, Buenos Aires, Guarania); A. AALL, *Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie*, Leipzig, 1896; A. FAIRBANKS, *The first Philos. of Greece*, New York 1898; W. A. HEIDEL, *The problem of ἀλλοίωσις in presocr. Philosophy*, Proc. Amer. phil. assoc., 1900; CH. NUIF, *La philos. de la nat. chez les anciens*, Paris, 1901; F. DUEMMLER, *Gesetzgeb. u. Prophet. der Griechen*, Leipzig, 1901; TH. SIMON, *Der Logos*, Leipzig, 1902; K. JOËL, *Der Ursprung d. Naturphilosophie aus d. Geiste d. Mystik*, Jena, 1903, 3 Aufl., 1926; W. A. HEIDEL, *The Logic of the presocr. philos.* (in DEWEY a. others, *Studies in logical Theory*), Chicago, 1903; E. ROHDE, *Psyché*, 2 Aufl., 1903; W. BEARE, *Greek theories of element. cognition*, Oxford, 1906; A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philos. grecque*, Paris, 1906; A. BAUMANN, *Formen d. Argu-*

- ment. b. d. Vorsokrat. Philosophen, Würzburg, 1906; R. HIRZEL, *Themis, Dike u. Verwandtes*, Leipzig, 1907; M. WUNDT, *Die Philos. d. Herakl. etc.* Arch. Gesch. Philos. 1907, y *Geschichte d. griech. Ethik*, Leipzig, 1908; 2 Aufl., 1911; E. ARNDT, *Das Verhält. der Verstandeserkenntniss zu sinnlichen in der vorsokr. Philos.*, Abhand. z. Philos. u. ihrer Gesch. hrsg. v. B. Erdmann, 1908; A. W. BENN, *Early greek Philos.*, London, 1908; W. A. HEIDEL, *Qualit. change in presocr. Philosophy*, Arch. f. Gesch. d. Philos., 1906; J. ADAM, *The relig. Teachers of Greece*, Edinburgh, 1908; O. GILBERT, *Die meteor. Theor. d. griech. Altert.*, Leipzig, 1907; *Jonier u. Eleaten*, Rhein. Mus., 1909, *Specul. u. Volksglaube in der Jon. Philos.*, Arch. f. Religionswiss., 1910, *Griech. Religionsphilos.*, 1911; WALTON, *Developm. of the logosdoctr. in Greek a. hebrew Thought*, Bristol, 1911; A. DIÈS, *Le cycle mystique*, Paris, 1909; N. TURCHI, *La dottrina del logos nei presocr.*, Riv. stor. crit. delle scienze teol., Roma, 1910; W. A. HEIDEL, *Περὶ φύσεως, a study of conc. of Nature among the Presocr.*, Am. Acad. of Arts a. Sciences, 1910; K. GOEBEL, *Die Vorsokrat. Philosophie*, Bonn, 1910; B. BAUCH, *Das Substanzprobl. in der griech. Philos.*, Heidelberg, 1910; W. WINDELBAND, *Antike Philosophie*, 3 Aufl., 1912, 4 Aufl., 1925; E. CASSIRER, *Geschichte d. Erkenntnisprobl.*, 2 Aufl., Berlin, 1911; P. DUHEM, *Le syst. du monde des grecs à Copernic*, Paris, I, 1913; R. HERBERTZ, *Das Wahrheits probl. in d. griech. Philos.*, 1913; A. MIELI, *Le scuole ionica, pythagorica, eleata*, Firenze, 1916; K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; R. HOENIGSWALD, *D. Philos. d. Altert.*, München, 1917; E. BARKER, *Greek political theory. Plato a. his predecess.*, London, 1918; F. JODL, *Gesch. d. Ethik*, I Bd., 3 Aufl., Stuttgart-Berlin, 1920; ZELLER-NESTLE, *Die Philos. d. Griechen I*, 6 Aufl., Leipzig, 1919; W. KINKEL, *Gesch. d. Philos.*, 2 Aufl., I Bd., Berlin, 1920, *Gesch. d. Philos. d. Altertum*, Osterwieck a. H. 1920; K. JOËL, *Geschichte der antike Philosophie I*, Tübingen, 1921; G. KAFKA, *Die Vorsokratiker*, München, 1921; A. MOULARD, *Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocrat.*, Angers, 1923; H. LEISEGANG, *Griechische Philos. I*, Breslau, 1922; W. CAPELLE, *Die griech. Philos. I*, Berlin, 1922; M. LOSACCO, *Storia della*

*dialettica I, Periodo greco*, Firenze, Olschki, 1922 (ver sobre el mismo S. CAMELLA, *Logica e dialettica nel mondo antico*, Giorn. crit. della filos. it. 1923); A. FAURE, *L'Égypte et les présocratiques*, Paris, 1923; H. von ARNIM, *Die europ. Philos. d. Altertums* (Die Kultur d. Gegenwart), 2 Aufl., Leipzig, 1923; B. FULLER, *Hist. of greek Philos.*, I, New York, 1923; O. DITTRICH, *Geschichte d. Ethik, I Altertum bis z. Hellenismus*, Leipzig, 1923; ZELLER-NESTLE, *Philos. d. Griech.* I, 7 Aufl., Leipzig, 1923; L. ROBIN, *La pensée grecque et les orig. de l'esprit scientif.*, Paris, 1923; B. SNELL, *Die Ausdrücke f. d. Begriff d. Wiss. in d. Vorplat. Philos.*, Berlin, 1924; M. E. J. TAYLOR, *Greek Philos. An Introduction*, Oxford, 1924; E. HOFFMANN, *Die griech. Philos. v. Thales bis Platon*, Leipzig, 1924; K. VORLAENDER, *Die griech. Denker vor Sokrates*, Leipzig, 1924; H. MEYER, *Gesch. d. alten Philos.*, München, 1925; CHRIST-SCHMID-STAEHLIN, *Gesch. d. griech. Literatur*, 2 Aufl., München, 1921-24; E. HOWALD, *Die Anfänge d. europ. Philos.*, München, 1925; *Ethik d. Altertum*, München, 1926; NAVARRO MONZÓ, *La búsqueda presocrática*, Montevideo, 1926; H. C. BLOSS, *The conc. of nature a. matter in early greek Philos.*, Chicago, 1924-27; H. SCHROTTLAENDER, *Drei Vorsokratische Topoi*, Hermes, 1927; H. LEISEGANG, *Logos*, Realenz. (Pauly-Wissowa-Kroll), 1927; R. SCOON, *Greek Philos. before Plato, y Early greek Philosophy*, Princeton, 1928; K. JOËL, *Wandlugen und Weltansch.*, Tübingen, 1928-29; A. RIVAUD, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929; M. WUNDT, *Griechische Weltansch.*, 3 Aufl., Leipzig, 1929; A. BILL, *La morale et la loi dans la philos. ant.*, Paris, 1929; E. HOFFMANN, *Kulturphilosophisches bei den Vorsokratikern*, N. Jahrb. f. Wiss. u. Jug., 1929; AD. LEVI, *Il problema dell'errore nella filos. greca prima di Platone*, Athenaeum y Revue d'hist. de la philos., 1930; R. SCHAEFER, *Episteme et techne. Étude sur les notions de conaiss. et d'art d'Homère à Platon*, Maçon Protat, 1930; W. R. INGE, *Logos*, Enc. Relig. a Ethics, VIII, 1930; R. K. HACK, *God in Greek Philos. to the time of Socrates*, Princeton, 1931; G. CARLOTTI, *Storia critica della filos. antica I*, Firenze, 1931; WILAMOWITZ MÖLLENDORFF, *Der Glaube d. Hellenen*, Berlin, 1931-32; G. E. BARIÈ, *L'esigenza unitaria da Talete a*

Platone, Milano, 1931; J. STENZEL, *Metaph. d. Albertums*, München-Berlin, 1931; R. HOENIGWALD, *Grundfrage d. Erkenntnistheorie*, Tübingen, 1931; *Gesch. d. Erkenntnisth.*, Berlin, 1933; E. LOEW, *Die Vorsokrat. über Veränderung, Wahrheit u. Erkenntnismöglichkeit*, Rhein. Mus., 1932; GERCKE-HOFFMANN, *Die Gesch. d. Philos.*, 4 Aufl., Leipzig, 1932; P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1932; K. DEKNERÄBER, *Hymn. Elem. in d. philos. Prosa d. Vorsokr.*, Philol. 1933; W. A. HEIDEL, *The heroic age of science*, Baltimore, 1933 (trad. castell., Buenos Aires, 1947); A. REY, *La jeunesse de la science hellène et la format. des grandes méthodes de la science*, Rev. philos., 1933, *La pensée scient. et le syst. du monde depuis le VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du Ve.*, Thalès, Paris, 1934; A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philos. présocrat.*, L'antiqu. class., 1934; R. MONDOLFO, *L'Infinito nel pens. dei Greci*, Firenze, 1934, *Probl. umano e probl. cosmico nella formaz. della filos. greca*, Accad. Scienze, Bologna, 1934; W. JAEGER, *Paideia I*, Berlin, De Gruyter, 1934, II y III, 1944; A. COVOTTI, *I presocratici*, Napoli, 1934; G. CALOGERO, *Elem. di storia della logica*, Giorn. crit. filos. it., 1934; P. GUÉRIN, *L'idée de justice dans les concept. de l'univers chez les prem. philos. grecs*, Paris, 1934; G. DE RUGGIERO, *La filos. greca*, III ed., Bari, 1934, VII, 1946; F. M. SCIACCA, *Studi sulla filos. antica*, Napoli, 1935; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocrat. Philos.*, Baltimore, 1935; W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, Leipzig, 1935; R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936; O. BECKER, *Das Bild d. Weges u. Verw. Vorstell. im frühgriech. Denk.*, Hermes, Berlin, 1937; A. TESTA, *I presocratici*, Roma, 1938; W. KRANZ, *Kosmos u. Mensch i. d. Vorstell. d. frühen Griechent.*, Göttinger Gel. Nachr., 1938; *Kosmos als philos. Begr. frühgriech. Zeit*, Philol., 1938; M. GENTILE, *La metafisica presofistica*, Padova, 1939; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, 2 Aufl., 1942; A. MADDALENA, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Pubbl. Fac. Lettere Padova, Cedam, 1940; E. CASSIRER, *Logos Dike Cosmos in d. Entwickl. d. griech. Philos.*, 1941; G. RUDBERG, *Vor Gorgias. Bemerkungen zur ältesten griech. Prosa*, Eranos, 1942; H.

GOMPERZ, *Problems a. methods of early greek Science*, Journ. of the hist. of ideas, 1943; R. MONDOLFO, *En los orígenes de la filos. de la cultura*, Buenos Aires, 1943; W. CH. GREENE, *Moira, Fate, Good a. Evil in Greek Thought*, Cambridge, 1944; J. CROISSANT, *Matière et chang. dans la phys. ioniënne*, *Antiq. class.* 1944; P. ROTTA, *I presocratici*, Brescia, 1945; E. BUONAIUTI, *I maestri della tradiz. mediterranea*, Roma, Colombo, 1945; O. GIGON, *Der Ursprung d. griech. Philos. von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Schwabe, 1944; F. HEINIMANN, *Nomos u. Physis, Herkunft u. Bedeut. einer Antithese im griech. Denken d. 5 Jahrhundert*, Basel, 1945; K. R. POPPER, *The open Society and its Enemies*, I, London, Routledge, 1945, 3<sup>e</sup> ed., 1951; K. von FRITZ, *νοῦς, νοεῖν a. their derivative in presocratic philosophy. I From the beginning to Parmenides*, *Class. Philol.*, 1945; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1946, 2 Aufl., 1948; K. FREEMANN, *The presocratic philosopher. A companion to Diels, Fragm. d. Vorsokr.*, Oxford, Blackwell, 1946 (ibid. *Ancilla to presocr. philos.*, trad. 1948); E. HOFFMANN, *Die Vorsokratiker in ant. Tradition*, *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 1946; W. JAEGER, *The theology of the early greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1947; GR. VLASTOS, *Equality a. Justice in early greek cosmologies*, *Class. Phil.* 1947; G. COLLI, *φύσις κρύπτεσθαι φιλέι*, *Studi sulla filos. greca*, Milano, 1948; A. VERDROSS-DROSSBERG, *Grundlinien d. antiken Rechts-und Staatsphilosophie*, 2 Aufl., Wien, Springer, 1948; A. RIVAUD, *Hist. de la philos.*, Paris, 1948; W. NESTLE, *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948; G. KAFKA, *Die Vorsokratiker*, Basel, 1948; G. E. BARÈ, *L'esigenza dell'unità da Talete a Platone*, Acme (Milano), 1949; A. H. ARMSTRONG, *An Introd. to Anc. Philos.*, London, 1949; B. RUSSEL, *A hist. of west. Philos.*, London, 1949; P. PHILIPPSON, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, *Riv. di storia d. filos.*, 1949; A. J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot αἰών*, *La Parola del pass.*, Napoli, 1949; G. MISCH, *Geschichte d. Autobiographie. I Das Altertum*, 3 Aufl., Bern, Francke, 1949; W. K. C. GUTHRIE, *The Greek Philosophers from Thales to Aristoteles*, London, Methuen, 1950; E. NORDEN, *Logos e ritmo* (trad.), Acme, 1950; A. PAGLIARO, *Logica e grammatica*, Ri-

cerche linguistique I, 1950; E. WOLFF, *Griechisches Rechtsdenken, I Vorsokrat. u. frühe Dichter*, Frankfurt a. M. 1950; H. LEISEGANG, *Denkformen*, 2 Aufl., Berlin, 1951; E. R. DODDS, *The Greek a. the Irrational* (Sather Class. Lect. 25), Univ. of California Press, 1951; H. CHERNISS, *The characteristic of the Presocr. philosophy*, Journ. of the Hist. of Ideas, New York, 1951; R. BACCOU, *Hist. de la science grecque de Thales à Socrate*, Paris, 1951; H. FRAENKEL, *Dichtung u. Philos. d. frühen Griechentums*, New York, Amer. Phil. Ass., 1951; E. HOFFMANN, *Die griech. Philos. bei Platon*, Heidelberg, Kerle, 1951; A. ROUSSEAU, *Le monde classique III*, Paris, Miché, 1951; R. B. ONIANS, *The origins of Europ. Thought etc.*, Cambridge, 1951; R. STANKA, *Die politische Philos. d. Altertums*, Wien-Köln, Sxsl, 1951; H. DEICHGRAEBER, *Der Listensinnende Trug des Gottes*, Göttingen, 1952; H. EIBL, *Der Logosbegriff in Geschichte. u. Gegenwart*, Wissenschaft u. Weltbild, 1952; K. FREEMANN, *God, Man a. State Greek concepts*, Boston, Beacon Press, 1952; R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1952 (ediz. italiana, Firenze, 1956); T. A. SINCLAIR, *A history of Greek political Thought*, London, Kegan Paul, 1952; F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae. The orig. of greek philos. Thought*, Cambridge, 1952; W. CAPELLE, *Die griech. Philos. I von Thales bis Leukippos*, 2 Aufl., Berlin, De Gruyter, 1953; J. B. MCDIARMID, *Theophrastus on the presocratic causes*, Harv. Stud. in Class. Phil., Cambridge, 1953; CH. MUGLER, *Deux thèmes de la cosmog. grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, Klincksieck, 1953; A. WORKMAN, *La terminologie sculpturale dans la philos. présocrat.*, Actes Congr. Intern. Philos., 1953; L. STEFANINI, *Il preimaginismo dei Greci*, Padova, Cedam, 1953; H. GOMPERZ, *Philos. Studies*, Boston, 1953; M. HEIDEGGER, *Einführ. i. d. Metaph.*, Tübingen, 1953; *Aletheia*, Pfullingen, 1954; y *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954; M. ELIADE, *The myth of the eternal return*, New York, 1954; P. A. FESTUGIÈRE, *Personal Religion a. the Greek*, Berkeley, 1954; R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1954 (ediz. italiana, Firenze, La Nuova Italia, 1958); A. MADDALENA, *I pitagorici*

(Introduzione), Bari, Laterza, 1954; CARLA SCHICK, *Studi sui primordi della prosa greca*, Arch. glott. ital., Firenze, 1955; O. GIGON, *Die Theol. d. Vorsokr.*, Entret. sur l'ant. class., Vandoeuvres-Genève, 1954; G. GALLI, *Da Talete al Menone di Platone*, Torino, Gheroni, 1956; G. S. KIRK, a. J. S. RAVEN, *The presocratic philosophers, A critical history with a selection of texts*, Cambridge University Press, 1957; R. SCHAEFER, *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris, 1958.

## II. ESTUDIOS SOBRE HERÁCLITO Y SU DOCTRINA EN GENERAL:

F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herakl. der Dunkle von Ephes.*, Wolfs u. Buttman Mus. d. Altertumswiss. 1807 "Sammtl. Werke", Berlin, 1938; J. BERNAYS, *Heracleitea*, Bonn, 1848; *Heraklit. Studien*, Rhein. Mus., 1850, *Neue Bruchst. d. Herakl.*, Rhein. Mus. 1853; los tres en "Gesamm. Abhandl." I, 1885, con agreg. de *Entwurf. z. Fortsetzung d. Herakl. Studien*; F. LASSALLE, *Die Philos. Herakl. des Dunkeln v. Ephes.*, 2 Bde., Berlin, 1858; P. SCHUSTER, *Herakl. v. Ephes.*, Leipzig, Acta societ. philos. III, 1873; DAURIAC, *De Heraclito Ephesio*, Paris, 1878; A. MATINÉE, *Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1881; E. SOULIER, *Eracilito efesio*, Roma, 1885; A. PATIN, cfr. sección siguiente; J. MOHR, *Heraklit. Studien*, Zweibrücken, 1886, Progr.; TH. GOMPERZ, *Zu Herakl. Lehre u. d. Ueberresten sein. Werkes*, Sitz. Wien. Ak. 1886, Wien, 1887; PATRICK, *Heraclitus*, Baltimore, 1889; E. WARMBIER, *Studia Heracleitea*, Berlin, 1891, Diss.; E. C. H. PEITH MANN, *Heraklit*, Biographia antiqua, Bitterfeld, Leipzig, 1901; E. SCHAEFER, *Die Philos. d. Herakl. v. Ephes. u. d. moderne Heraklitsforsch.*, Leipzig, Wien, 1902; A. BRIEGER, *Herakl. d. Dunkle*, Neue Jahrb. 1904, *Die Grundzüge d. Herakl. Physik*, Hermes, Berlín, 1904; O SPENGLER, *Heraklit*, Halle a. S. 1904, Diss.; W. SCHULTZ, *Pythag. u. Heraklit* (Stud. z. ant. Kult. I), Leipzig, 1905; M. WUNDT, *Die Philos. d. Herakl. v. Ephes. im Zusammenh. mit d. Kultur Joniens*, Arch. Gesch. Philos. 1907; BR. PRESSLER, *Die Naturphilos. Anschauung Herakl. v. Eph.*, Magdeburg, 1908, progr.; O. GILBERT, *Herakl. Schrift II. φύσις*, N. Jahrb. f. Klass. Alt.

- 1909; E. BODRERO, *Eracilito* (cfr. traduce.); W. NESTLE, *Was Herakl. empiriker?*, Arch. Gesch. Philos. 1912; H. SLONIMSKY, *Herakl. u. Parmen.*, Marburg, 1912, diss. (ampliada en *Philos. Arb.* hrsg. v. Cohen u. Natorp, VII, 1, Giessen, 1912); E. WELLMANN, *Herakleitos*, en PAULY-WISSOWA-KROLL (10), 1912; A. HERR, *Beitr. z. Exegese d. Fragm. d. Herakl. v. Eph.*, Eger, 1912, progr.; N. CUPPINI, *Esposiz. del sistema di Eracilito*, Roma, 1912; A. HERR, *Beitr. z. Exeg. d. Fragm. d. Herakl. v. Eph.*, Eger, 1912; M. LOSACCO, *Eracilito e Zenone l'eleate*, Pistoia, 1914; P. C. SVENSSON, *Herakleitos fran Ephesus*, Progr. Landskrona, 1915; A. WEIHER, *Herakl. u. Empedokles*, Kaiserlaut, 1916, progr.; V. KUHR, *Herakl. fra Ephesus*, Des filol. histor. Samfund, Köbenhavn, 1917; A. COVOTTI, *L'oscuro di Efeso*, Soc. Reale Napoli, 1918; W. RAUSCHENBERGER, *Heraklit u. die Eleaten*, Arch. Gesch. Philos. 1919; A. STOEHR, *Heraklit*, Vortr. d. philos. Gesellsch., Univ. Wien, 1920; V. MACCHIORO, *Eracilito. Nuovi studi sull'orfismo*, Bari, Laterza, 1922; A. FAGGI, *Eracilito di Efeso*, Atti Acc. Scienze, Torino, 1924; G. BURCKHARDT, *Heraklit. Seine Gestalt u. sein. Kunden, Einführ.*, Zürich, 1925; E. WEERTS, *Heraklit u. d. Herakliteer*, Berlin, Ebering, 1926; A. FAGGI, *Eracilito di Efeso*, Acc. Scienze, Torino, 1927-28; V. MACCHIORO, *Zagreus*, Firenze, 1930, *Per Eracilito*, Civ. mod., Firenze, 1931; M. HATANO, *Heracilito* (japonés), Tokyo, 1932; M. F. SCIACCA, *Note sulla filos. ionica ed eracilitica*, Ricerche filos. 1932; A. M. FRENKIAN, *Études de philos. présocr.: Héracélite d'Eph.*, Cernauti-Paris (Vrin), 1934; O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935 (cfr. H. CHERNISS, Amer. Journ. of Philol. 1935; K. VON FRITZ, *Besprech. üb. O. Gigon, Unters. z. Herakl.*, Bl. deutsch. f. Philos. XI); F. J. BRECHT, *Heraklit, Ein Versuch üb. Urspr. d. Philos.*, Heidelberg, 1936; W. BROECKER, *Bespr. üb. die Werke von O. Gigon, Unters. z. Herakl. u. F. J. Brecht, Heraklit*, Gnomon XIII; G. CALOGERO, *Eracilito*, Giorn. crit. filos. ital., 1936; H. DIELS, *Heracilitus*, Enc. of Relig. a. Ethics by Hastings, vol. VI, 1937; FR. NIETZSCHE, *Héracélite d'Éph.* (trad.), Mercure de France, 1938; F. J. BRECHT, *Die Metaphysik Heraklits*, Geistige Arbeit., Berlin, De Gruyter, 1941; E. BUONAIUTI, *La tradiz. mediterranea: II. Eracilito*, Religio, 1943; W. J. VERDE-



NIUS, *Psychol. Statement of Heraclitus*, Mnem. 1943; S. AUROBINDO, *Héraclite* (trad. del hindú, Calcuta, 1941), Paris, Neuchâtel, 1944 y Neuchâtel, 1951; C. MAZZANTINI, *Eraclito* (cf. ediciones); reseña de Q. CATADELLA en *Paideia*, 1946 y contestación de MAZZANTINI, *Dialettica comprensiva fra noi e con Eraclito*, *Paideia*, 1947, y reseña de H. FRANKEL, *Amer. Journ. Philol.*, 1948; R. MONDOLFO, *Interpret. de Heráclito en el último medio siglo*, introd. al *Heráclito* de Splenger, Bs. Aires, Espasa Calpe, 1947; D. BERGE, *O logos heraclítico* (poligr.), Río de Janeiro, 1948; A. KRÓKIEWICZ, *Heraklit*, *Kwartalnik Pilosof XVII*, 1948; N. SPYROPOULOS, 'Ἡράκλειτος, Atenas, Skazikis, 1948; G. HOEFER, *Heraklit, Herakliteer u. hippokr. Corpus*, Diss., Bonn, 1950; S. AUROBINDO, *Héraclite*, pref. de M. Roques, Lyon, Derain, 1951; K. D. GERCOULÈS, 'Ἡρακλειτεία Platon III, 1951; O. SPENGLER, *Reden u. Aufsätze*, 3 Aufl., München, Beck, 1951; H. GOMPERZ, *Heracl. of Eph.* (I ed. Athenas, 1939), "Philosoph. Studies", Boston, 1953; M. HEIDEGGER, *Heraklit*, en 'Αντιῶρον, *Festschr. H. Suso Gymn.*, Konstanz, Merk, 1954; G. S. KIRK, *Heraclitus, The cosmic fragm.* (cfr. ediciones); R. MUTH, *Der Forschungsbericht: Herakleitos*, *Anzeig. f. d. Altertumswiss.*, Wien, 1954; C. MAZZANTINI, *Heraclitus, The Cosmic fragm. by G. S. Kirk*, *Riv. di filol. e istruz. class.*, 1956; M. MARCOVIC, *A reconstr. a. interpr. of the philos. system of Heraclitus the obscure* (en esloveno con resumen inglés), *Ziva Antika*, Skoplje, Fac. de filos., 1955; trad. castellana en "Episteme", *Anuario de filosofía I*, Caracas, 1957 (*Un ensayo de reconstr. e interpr. del sist. de Herácl. el obscuro*); G. F. PAGALLO, *Eraclitismo. Eraclito*, en "Enciclopedia filosofica" II, Venezia-Roma 1957; F. SPUNDA, *Herakleitos. Der Denker zwischen zwei Schlachten*, 1957; H. QUIRING, *Heraklit*, Berlin, De Gruyter, 1959; PHIL. WHEELWRIGHT, *Heraclitus*, Princeton University Press, 1959; CLEM. RAMNOUX, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Bell. Lettr., 1959; K. REINHARDT, *Vermächtnis der Antike*, *Gesamm. Essays z. Philos. u. Gesch.* hrsg. von C. Becker, Göttingen, Vanderhoek u. Ruprecht, 1960.

### III. INVESTIGACIONES SOBRE ASPECTOS O FRAGMENTOS PARTICULARES:

A. GLADISH, *Abhand. üb. ein. Ausspruch d. Heraklit*, Zeitschr. f. alt. Wiss., 1846; *Ueb. die Grundansicht d. Herakl.*, ibid., 1848; *Herakl. u. Zoroaster*, Leipzig, 1859; TH. BERGK, *De Heracliti sententiis ap. Aristotelem de Mundo c. 6*, Halle, 1861 (reprod. en *Kleine philol. Schriften* II); J. BERNAYS, *Die heraklit. Briefe*, Berlin, 1869; E. PETERSEN, *Herakl. Frag. 79*, Hermes, 1879; K. J. NEUMANN, *Heraclitea*, Hermes, 1880-81; A. PATIN, *Quellenstudien zu Herakl., Pseudohippokrat. Schriften* (Festschr. L. Urlichs), Würzburg, 1880; *Heraklits Einheitslehre, Die Grundl. sein. Syst. u. d. Anf. sein. Buchs*, München, 1885; *Heraklitische Beispiele*, I-II, Neuburg a. D., 1892-93; P. TANNERY, *Un fragm. d'Héraclite* (Ann. Faculté de Lettr. de Bourdeaux), 1882, *Héraclite et le concept de Logos*, Rev. philos., 1883; TH. DAVIDSON, *Heracl. frag. 86 Bywater*, Amer. Journ. Philol. 5; A. CHIAPPELLI, *Sopra alcuni fram. delle XII tavole nelle loro relaz. con Eraclito e Pitagora*, Arch. giurid. 1885, *Su alcuni fram. di Eraclito*, Soc. Reale Napoli, 1888; E. PFLEIDERER, *Was ist d. Quellpunkt d. Heraklit Philosophie?*, Tübingen, 1886, *Die Philos. d. Herakl. v. Eph. im Lichte d. Mysterienidee*, Nebst Anh. üb. herakl. Einfl. im alttestam. Kohelet u. besond. im Buch d. Weisheit u. in d. erst. christl. Literat., Berlin, 1886; *Die pseudoherakl. Briefe u. ihr Verfasser*, Rhein. Mus., 1887, *Heraklit. Spuren auf theol. insbesond. altchristl. Boden*, Jahrb. f. protest. Theol. 1887; G. MAYER, *Herakl. v. Ephes. u. A. Schopenhauer*, Heidelberg, 1886; CHB. CRON, *Zu Herakl.*, Philol. 1889; H. DIELS, *Herakl. frag. 81, frag. 129*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1890; J. DRAESEKE, *Patriistische Herakleitos Spuren*, Arch. Gesch. d. Philos., 1891, *Herodot u. Herakleit.*, Wochenschr. f. Klass. Philol., 1894; A. AALL, *Der Logos bei Herakleitos*, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 1895; F. TOCCO, *Il fr. 76 di Eraclito*, Studi it. di filol. cl., 1896; P. WENDLAND, *Ein Wort d. Herakl. im Neuen Testam.*, Sitz. Berl. Ak., 1898; A. PATIN, *Parmenides im Kampf gegen Herakl.*, Jahrb. f. Klass. Philol., 1899; K. PRAECHTER, *Ein*

*unbeachtetes Herakl. Fragm.*, Philol., 1899; C. FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, Philol. Unters., 1899; P. TANNERY, *Un nouveau fragm. d'Héraclite*, Rev. de philos., 1900; RENDALL, *Herac. frag. 74*, Class. Rev., 1902; M. POHLENZ, *Fragm. 67*, Berl. Philol. Woch., 1903; A. BRIEGER, *Die Grundz. d. herakleit. Physik*, Hermes, 1904; H. DIELS, *Zwei Fragmente Heraklits*, Sitz. Berl. Ak., 1901; W. SCHULTZ, *Pythagoras u. Herakl.* (Stud. z. ant. Kult.), Wien-Leipzig, 1905; W. NESTLE, *Herakl. u. d. Orphiker*, Philol., 1905; C. PASCAL, *Sopra un punto della dottr. eraclit.*, Rend. Ist. Lomb., 1906; A. DI PAULI, *Quadratus Martyr d. Skoteinologe*, Ein Beitr. z. Herakl. v. Eph., Arch. Gesch. Philos., 1906; W. ZILLES, *Zu einig. Fragm. d. Herakl. Phys.*, Rhein. Mus., 1907; C. O. ZURETTI, *Sul fr. 125 di Eraclito*, Miscell. Salinas, Palermo, 1907; W. NESTLE, *Bemerk. zu d. Vorsokr. u. Sophisten*, Philol., 1909; W. SCHULTZ, *Die Kosmol. d. Rauchopfers nach fr. 67*, Arch. Gesch. Philos. 1909; E. LOEW, *Herakl. im Kampfe geg. d. Logos*, Wien, 1908, progr.; *Ein Beitr. z. Herakl. frg. 67 u. 4<sup>o</sup>*, Arch. Gesch. Philos. 1910; *Die Zweiteil. i. d. Terminol. Herakl.*, Arch. Gesch. Philos., 1911; *Parmen. u. Herakl. im Wechselkampf*, *ibid.*, *Das Fragm. 2 des Herakl.*, *ibid.*, 1912, *Das herakleit. Wirklichkeitsprobl. u. seine Umdeut. b. Sextus*, Wien, 1914, progr., *Die Bedeutung d. Berichtes b. Sextus f. d. Heraklitsforsch.*, Wiener Stud., 1917; *Ein Beitr. z. heraklitisch-parmenid. Erkenntnisprobl.*, Arch. Gesch. Philos., 1918; polémica con NESTLE en *Wochenschr. f. Klass. Philol.*, 1909; W. SCHULTZ, *Die Kosmol. d. Rauchopfers nach Herakl. fr. 67*, Arch. Gesch. Philos., 1909, *Ἐφέσια und Δελφικά γράμματα*, Philol., 1909; N. TURCHI, *La dottr. del logos nei presocr.*, Riv. sc. Teol., 1910; H. DIELS, *D. Anfänge d. philol. b. griech.*, N. Jahrb. f. Kl. Alt., 1910; H. GOMPERZ, *Zu Herakl.*, Zeitschr. f. oesterr. Gymn., 1910, cfr. TH. GOMPERZ, *Hellenika II*; J. ADAM, *The doct. of logos in Heraclit's Lehre* (en el libro "The vitality of Platonism"), Cambridge Univ. Press., 1911; M. J. HUSUNG, *Quaestiones Aeschyleae*, Gryphiae, 1911, diss.; W. A. HEIDEL, *Antec. of Greek Corpusc. Theories*, Harv. Stud. in Cl. Philol., 1911; E. NORDEN, *Kunstprosa*, págs. 18 ss. sobre Heráclito; *Hippocratica*, I, Harvard Stud. in Class. Philol. 1914; H. SCHWARZ, *D. Gottesgedanke i. d. Gesch. d. Philos. I*

- von Herakl. bis Böhme, Heidelberg, 1913; E. ARNDT, *Zu Herakl.*, Arch. Gesch. Philos., 1913; O. CRUSIUS, *Herakl. u. Pindar*, Blät. f. d. Gymn. Bayer, 1913; B. DONATI, *Il valore della guerra e la filos. di Eraclito*, Riv. di filos. Genova, 1913; W. A. HEIDEL, *On certain fragm. of the Presocratics*, Proc. Am. Acad. of Arts a. Sc., 1913; P. L. CICERI, *Le stelle soggette al giud. univ.* (fr. 63 di Eraclito), Atene Roma, 1913; CONST. RITTER, *Kleinigkeiten zu Thales, Herakleitos, Gorgias*, Philol., 1914; W. JAEGER, *Nemesios v. Emesa*, Berlin, 1914; R. B. ENGLISH, *Herac. a. the Soul*, Amer. Phil. Ass., Trans. a. Proc., Boston, 1914; O. LEUZE, *Zu Heraklits Fragm. 26*, Hermes, 1915; O. WEINREICH, Arch. f. Religionswiss., 1915 (sobre la 4ª carta); G. WOLLGRAF, *De duobus Heracliti fragm.*, Mnemos, N. S., 1916-17; W. KRANZ, *Herakl. frg. 120*, Berl. Ak. Philol. Hist. Kl., 1916; A. DYROFF, *Zu Herakleitos*, Berlin, Philol. Wochenschr., 1917; T. WILAMOWITZ, *Herakl. frg. 13*, Berl. Ak., 1918; E. HOWALD, *Heraklit u. seine ant. Beurteiler*, N. Jahrb. f. d. Klass. Alt., 1918; K. BAPP, *Aus Goethes griech. Gedankenwelt: Goethe u. Heraklit* (en "Das Erbe der Alten"), Leipzig, Dieterich, 1921; J. VAN IJZEREN, *De Cratylo heracliteo et de Platonis Cratylo*, Mnemos., 1921; W. TH. BURCKHARDT, *Der Logos u. d. Reflexiv. d. Logos in Heraklits Lehre*, diss. Marburg, 1922; G. CARLOTTI, *L'eleatismo di Eraclito*, Giorn. crit. filos. it., 1922; CH. PICARD, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922; H. GOMPERZ, *Ueb. d. ursprungl. Reigenfolge einiger Bruchstücke Heraklits*, Hermes, 1923; *Heraklits Einheitslehre v. A. Patin als Ausgangspunkt zum Verständnis Heraklits*, Wien. Stud. XLIV (1922-23); V. DE FALCO, *Ad Heraclit. A. 19 Diels*, Riv. indogrecoital. di filol., lingua, antich., 1923; M. J. LAGRANGE, *Le logos d'Héraclite*, Rev. biblique, 1923; N. WALCKER, *Herakl. u. d. deutsche Romantik*, diss., Tübingen, 1923; F. ENRIQUES, *La polem. eleata per il conc. razion. della geom.*, Scientia, 1923; A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924; W. CAPELLE, *Heracliteum*, Hermes, 1924, *Das erste Fragm. d. Herakleitos*, *ibid.*, 1924; P. BISE, *La politique d'Héracl. d'Éph.*, Paris, Alcan, 1925; A. BUSSE, *Der Wortsinn v. Logos bei Heraklit*, Rhein. Mus., 1926; E. HOFFMANN, *Die Sprache u. d. arch. Logik*, Tübingen, 1926; E. SCHWARTZ, *Frg. 41*, Gnomon,

1926; B. SNELL, *Die Sprache Heraklits*, Hermes, 1926; E. BIGNONE, *Una dottr. eraclitea in Orazio*, Studi ital. di filol. class., 1926; *Sul framm. 51 di Eraclito*, ibid., 1927; SCHOTTLÄNDER, *Frg. 1, Frg. 28*, Hermes, 1927; U. WILAMOWITZ MOELLEN-DORFF, *Lesefrüchte*, Hermes, 1927; H. GOMPERZ, ἐδίζησάμην ἐμωυτόν Festschr. J. Schlosser, Zürich, 1927, *Zu Herakl. Fragm. 129*, Philol. Wochenschr., 1928; K. REINHARDT, κοπίδων ἀρχηγός, Hermes, 1928; A. DEL ZOTTO, *I detti di Eraclito nei versi dell'Atena*, Accad. Vergil., Mantova, 1926-28; FEDERMANN, *Die Logoslehre als arische Erbgut*, Preuss. Jahrb., 1929; W. SCHMID, *Zu Herakl. Fragm. 129 Diels*, Philol. Wochenschr., 1929; G. AUERBACH, *De principio heracliteo*, Eos, 1929 y *Zur Gegenüberst. v. Sein u. Schein bei Heraklit*, Eos 1930; R. GANSZYNIEC, *De principio heracliteo*, Eos, 1929; E. LOEW, *Heraklit v. Eph. der Entdecker d. empir. physical. Weges d. Forschung*, Rhein. Mus., 1930, *Das Lehrgedichte d. Parmen. eine Kampfschr. geg. d. Lehre Heraklits*, Rhein. Mus., 1930; HORWATH, *Die Gerechtigkeitslehre d. Vorsokr.*, Studi filos. giurid. dedic. a G. Del Vecchio, 1930; A. COVOTTI, *In torno alla polem. di Parmen. contro Eraclito*, Atti Accad. Archeol. Lett. e belle arti, Napoli, 1930, *In torno al framm. 30 Diels di Eraclito*, ibid., 1931; E. LOEW, *Das heraklit. protagor. System nach d. Darstell. d. Sextus Empir.*, Philol. Wochenschr., 1931; I. S. HEINEMANN, *Die Briefe d. Herakleitos*, Real Enzycl. f. Kl. Alt., Suppl. Bd. V, 1931; E. WEERTS, *Plato u. d. Hera-klitismus*, Ein Beitr. z. Probl. d. Historie im platon. Dial., Philol. Suppl. XXIII, Leipzig, 1931; W. AUERBACH, *Zur Gegenüberstell. v. Sein u. Schein b. Heraklit*, Eos, XXXIII; L. RADERMACHER, *Herakl. Fragm. 30*, Wien, Sturl., 1931; D. S. ROBERTSON, *Heraklitus fr. 5 Diels*, Proc. Cambridge Philol. Soc., Cambridge Univ. Press, 1931; A. MENZEL, *Heraklits Rechts-philosophie*, Anzeig. Akad. Wiss., Wien, 1932 y Zeitschr. f. öffentl. Recht, 1932; W. NAKAHARA, *L'idée babylonienne à l'orig. de la doct. héraclit. du Logos*, Titzugaku-Kenkyu, 1932; F. MÜLLER, *De Komst van den Hemegold*, Akad. van Wetensch. to Amsterdam, 1932; E. LOEW, *Das Verhältnis v. Leben u. Logik bei Heraklit*, Wien. Stud., 1933; A. PALM, *Stud. z. Hippokr. Schrift II. διάτης*, Tübingen, 1933; K. PRAECHTER,

*Heraklit Fragm. 51 Diels u. d. Aristoteles Kommentatorem*, Philol., 1933; W. KRANZ, *Vorsokratisches*, Hermes, 1934; JOH. SOFER, *Die Welttheater H. v. Hoffmannsthal's u. ihre Voraussetzung b. Heraklit u. Calderon*, Wien, Oesterr. Leo-Gesellsch., 1934; R. MONDOLFO, *La giustizia cosmica secondo Anassimandro ed Eraclito*, Civiltà moderna, 1934; F. M. SCIACCA, *Il probl. dell'arte nella filos. di Eraclito*, Logos, Napoli, 1935; L. BINSWANGER, *Heraklits Auffassung des Menschen*, Antike, 1935; H. CHERNISS, *Herakl. Frg. 76*, Amer. Journ. of Philol., 1935; FR. GRÉGOIRE, *Héraclite et les cultes enthousiastes*, Rev. néoscol., Louvain, 1935; G. CARLOTTI, *L'eleatismo di Eraclito*, Giorn. crit. filos. ital., 1936; A. LESKY, *Dionysos u. Hades*, Wien. Stud., 1936; K. RIEZLER, *Das Homerische Gleichniss u. d. Anfang d. Philos.*, Antike, 1936; H. GABMS, *Das Weltenwort i. d. Myster. z. Ephes. bei Herakl. u. b. Paulus*, Christengemeinschaft, 1936-37; H. FRAENKEL, *Heraclitus on the notion of a Generation* (Vorsokr. 22 A 19), Amer. Journ. Philol., 1938; *Heraclitus on God a. the phenomen. World* (fr. 67 Diels), Trans. a. Proc. Amer. Philol. Ass., 1938, *A Thought Pattern in Heraclitus*, Am. Journ. Phil., 1938; K. DEICHGRAEBER, *Bemerk. zu Diogenes Bericht üb. Heraklit*, Philol., 1938; D. S. ROBERTSON, *On the Story of Heraclitus told by Aristotle's De part. anim. 645 a*, Proc. Cambridge Philol. Soc., 1938; A. MENZEL, *Heraklits Rechtsphilos.*, en "Hellenika, Gesamm. Kleine Schr.", Baden, W. Rohrer, 1938; A. MADDALENA, *Eraclito nell'interpret. di Platone ed Aristotele*, Atti Istit. Ven., 1938-39; A. DYBOFF, *Zum Prolog. d. Johannes Evangeliums*, en "Pisciculi: Studien z. Relig. u. Kult. d. Altert." Festschr. Doelger, Münster, 1939; W. KRANZ, *Homer bei d. Afrikaner*, Hermes, 1939; E. L. MINAR, *The logos of Heraclitus*, Class. Philol., 1939; H. CHERNISS, *H. Diels Fragm. d. Vorsokr.*, Amer. Journ. Philol., 1939; K. DEICHGRAEBER, *Similia dissimilia I*, Rhein. Mus., 1940; W. C. KIRK, *Fire in the cosmolog. speculations of Heracleitos*, diss., Princeton, Minneapolis Burgess Publ. Co., 1940; J. PRZYLUŚKI, *Les mages et les mēdes*, Rev. Hist. Relig., 1940; W. A. HEIDEL, *Hippocratic Medicine*, New York, 1941; P. BOYANCÉ, *La doct. d'Eutiphron d. le Cratylé*, Rev. ét. grecq., 1941; H. DILLER, *Die philosophiegeschichtliche*

*Stellung d. Diog. v. Apollonia*, Hermes, 1941; J. B. McDIARMID, *Note on Heraclitus frag. 124*, Amer. Journ. Phil., 1941; B. SNELL, *Heraklits Fragm. 10*, Hermes, 1941; H. ERBSE, *Fragm. griechische Theosophien*, Hamburg, Hansischer Gilden Verl., 1941; H. BOGNER, *Heraklit Fragm. 85*, Hermes, 1942; H. DILLER, *Weltbild u. Sprache im Heraklitismus*, Das neue Bild d. Antike hrsg. V. E. Berve, I, Hellas, Leipzig, 1942; P. FRIEDLAENDER, *Heracliti fragm. 124*, Amer. Journ. Philol., 1942; K. NAWRATIL, *Zu Thukydidés V, 105*, Philol. Wochenschr., 1942; K. REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer*, Hermes, 1942; *Heraclitea*, ibid., 1942; G. RUDBERG, *Vor Gorgias. Bemerk. z. altest. griech. Prosa*, Eranos, 1942; *Parallela*, Coniect. Neotestam. VII, S. Eitrem oblata, Uppsala, Semin. Neotestam., 1942; N. TERZAGHI, *Minutiores curae*, Boll. Comit. prep. ediz. naz. class. greci-lat., I, 1942; G. RUDBERG, *Herakleitos u. Gorgias*, "Serta Eitremiana", Festschr. s. Eitrem, Oslo, Brigger, 1943; W. J. VERDENIUS, *A psychological Statement of Heraclitus*, Mnemos. XI, 1943; R. MONDOLFO, *El primer fragm. de Heráclito*, Rev. Univ. de Buenos Aires, 1945; K. VON FRITZ, *voûς, voεiv a. their derivat. in presocr. philos. I, from the beginning to Parmenides*, Class. Philol., 1945; P. SCHMITT, *Geist u. Seele*, Eranos, 1945; L. MASSA POSITANO, *Nugae*, La par. del pass. I, 1946; D. BERGE, *A Vida de Heraclito de Efeso*, Verbum, Río de Janeiro, 1947; O. S. POWERS, *Heraclitus fr. 28 Diels*, *A new interpr.*, Trans. Proc. Amer. Philol. Ass., 1947; C. J. VERDENIUS, Mnemos. III, 13, 1947; GR. VLASTOS, *Equality a. Justice in early greek Cosmologies*, Class. philol., 1947; A. N. ZOUMPOS, *Sur un fragm. d'Héraclite (fr. 26 Diels)*, Rev. ét. grecq., 1946-47; G. FIORI SOLE, *Il problema di Dio in Eraclito ed Eschilo*, Sophia, 1948; E. WOLF, *Der Urspr. d. abendländ. Rechtsged. bei Anaxim. u. Heraklit*, Symposium 1948; J. C. KAMERBEEK, *Sophocle et Héraclite*, "Studia varia Vollgraff a discip. oblata", Amsterdam, 1948; Q. CATAUDELLA, *L'armonia invisibile di Eraclito*, Sophia, 1949; G. S. KIRK, *Heraclitus a. death in battle*, Amer. Journ. Philol., 1949; PH. MERLAN, *Heraclitus fr. 93 Diels*, Trans. Proc. Amer. Philol. Ass., 1948; E. L. MINAR, *Parmenides a. the world of seeming*, Amer. Journ. Philol., 1949; R. MONDOLFO, *Voluntad y conocim. en Heráclito*,

- Not. y estud. de filos., Tucumán, 1949; S. MOSER, *Recht u. Streit b. Heraklit*, Oesterr. Zeitschr. f. öffentl. Recht, 1949; G. NENCI, *La filobarbarie di Ecateo nel giud. di Eracilito*, Riv. filol. class., 1949; W. KRANZ, *Der Logos Heraklits a. d. Logos d. Johannes*, Rhein. Mus., 1949; E. PACI, *La concez. mitolog. del Logos in Eracilito*, Acme, Milano, 1949; L. WOLF, *Ursprung d. abendländ. Rechtsgedankens b. Anaximander u. Heraklit*, Sympos. Jahrb. f. Philos. I, 1948, Freiburg, Alberg, 1949; A. N. ZOUMPOS, *Περὶ τοῦ 98 ἀποσπάσματος τοῦ Ἡρακλείτου*, Atenas, 1949; G. HOEFER, *Heraklit, Herakliteer u. hippokrat. Corpus*, diss. Bonn, 1950; G. S. KIRK, *The Michigan Alcidas-Papyrus; Heraclitus fr. 56 D.*, Class. Quart., 1950; P. MAZON, *Sur deux passages d'Eschyle et sur une formule d'Homère*, Rev. ét. grecq., 1950; K. J. POPMA, *Heraclitus fr. 126*, Handel. van het 21 philol. Congres, Nederland Phil. Congr., 1950; O. LEUZE, *Zu Herakl. fr. 26*, Hermes 1950; C. T. ALTAN, *Parmenide in Eracilito, o della person. indiv. come assol. nello storic. moderno*, Udine, Del Bianco, 1951; G. S. KIRK, *Natural change in Heraclitus*, Mind, 1951, *The Problem of Cratylus*, Amer. Journ. Philol., 1951; H. W. SURIG, *De Betekenis van Logos bij Herakleitos*, Nijmegen 1951; G. NENCI, *Il rapporto μάθησις-γνώσις in Eracilito*, La Par. d. pass., 1951; L. STEFANINI, *La nascita del logos in Eracilito*, Giorn. crit. filos. it., 1951; T. F. GLASSON, *Heraclitus' alleged logos doctrine*, Journ. Theol. Studies, N. S. III, 1952; U. HOELSCHER, *Der Logos bei Heraklit*, "Varia variorum", Festg. Reinhardt, Köln-Breslau, 1952; A. RIVIER, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héralcrite et Thucydide*, Coll. d. ét. de Lettres, XI, Lausanne, Rouge, 1952; K. REICH, *Ὠτὸς δὲ Ἄλδης καὶ Διόνυσος*, Hermes, 1952; L. STEFANINI, *Essere e imagine in Parmenide*, Giorn. crit. filos. it., 1952; M. MARCOVICH, *Ad Heracliti frg. V*, Anuario Facult. Filos. de la Univ. de Belgrado, 1952; A. SZABÓ, *Beitr. z. Gesch. d. griech. Dialektik*, Acta ant. Acad. scient. hungar. I, Budapest, 1951-52; PH. MERLAN, *Ambiguity in Heraclitus*, Act. XI Congr. intern. de philos. (Bruxelles), Amsterdam, 1953; R. MONDOLFO, *Dos textos de Platón sobre Heráclito*, Notas y est. de filos., Tucumán, 1953, *I cirenaici e i raffinati del Teeteto platonico*, Rivista di filos.,



1953; A. SOMIGLIANA, *Infl. vediche nel pens. eracliteo*, Milano, ed. Annali, 1953; *Dall'Advaita al logos eracliteo*, Annali, Milano, 1954-55; A. SZABÓ, *Zur Gesch. d. Dialektik d. Denkens*, Acta ant. Acad. hungar. II, Budapest, 1953; *Zum Verständnis der Eleaten*, ibid. 1953-54; B. WISNIENSKI, *Protagoras et Héraclite*, Rev. belge de philos. et d'his., 1953; J. B. VON LOTZ, *Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit v. Ephesos*, Scholastik, 1953; K. YOSHIOKA, *An interpret. of Anaximander*, Act. Congr. intern. de philos., 1953; A. N. ZOUMPOS, *Die metaph. Bedeut. d. Wortes 'Αἰδῆς bei Herakleitos*, Act. Congr. intern. de philos., 1953; M. HEIDEGGER, *Einführ. i. d. Metaph.*, Tübingen, 1953, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954; D. J. ALLAN, *The problem of Cratylus*, Amer. Journ. Philol., 1954; C. A. DI SANDRO, *Heráclito y el lenguaje*, Arkhé, Rev. d. Metaf., Córdoba, 1954; C. E. LUTZ, *Democritus and Heraclitus*, Class. Journ., 1953-54; R. MONDOLFO, *Il probl. di Cratilo e l'interpr. di Eracilito*, Riv. crit. di storia d. filos., Milano, 1954, *El probl. de Crat. y la interpr. de Heráclito*, Anales de filol. clás., Buenos Aires, 1954; R. MUTH, *Zur Frage d. Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit durch d. frühen griechen*, "Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss." I Bd., Innsbruck, 1955, *Nochmals zur Frage*, etc., Anzeig. f. d. Altertumswiss., 1954; *Zur Frage d. Erk. d. Naturg. durch d. griech. Philos. bis Platon*, Innsbr. Beitr. z. Kult. III, 1955; *Heraklits Tod*, Anz. f. d. Altertumswiss., 1954, *Nochmals Heraklits Tod*, Anz. f. Altertumsw., 1955; A. SZABÓ, *Zum Verständnis der Eleaten*, Acta ant. Acad. Hungar., 1954; A. DELATTE, *Le cycéon, breuvage rituel des myst. d'Eleusis*, 1955; H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, Beck, 1955; N. BOUSSOULANS, *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Héraclite*, Rev. de Métaph. et de mor., Paris, 1955; G. VLASTOS, *On Heraclitus*, Amer. Journ. of archaeolog. Inst. of Great Britain a. Ireland, 1955; H. CHERNISS, *Metaphysics 987 a 32 — B 7*, Amer. Journ. Philol., 1955; E. HOFFMANN, *Das Kulturideal Heraklits*, "Pädagogisches Humanismus" hrsg. von W. Ruegg u. A. Stein, Erasmus Bibl., Zurich, 1955; J. KERSCHENSTEINER, *Der Bericht d. Theophrastus üb. Heraklit*, Hermes, 1955; A. N. ZOUBOS, 'Ο Ἡρακλείτειος

Ἴ�λκμαίων ὁ ἐκ Κρότωνος, Platon VII, 1955; A. N. ZOUMPOS, *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann u. Gesetzgeber*, Beitr. z. Gesch. d. Staats- u. Rechts-philos. Athen, 1956; R. MONDOLFO, *Alle origini della filos. della cultura*, Bologna, 1956; GERSON a. MATSON, *Heracitus as Cosmologist*, Rev. of Metaph., 1956; W. BROECKER, *Heraklit zitiert Anaximander*, Hermes, 1956; A. RIVIER, *L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite*, Museum Helveticum, 1956; F. TRABUCCO, *In torno al fram. 53 d'Eracilito*; Riv. crit. di st. della filos., 1956; GEORGULES C. D., *Μαρτυρία Σέξτου τοῦ Ἐμπειρικοῦ περὶ ἡρακλειτέων δοξασίων*, Platon VIII, Atenas, 1956; LLEDÓ, E., *Heráclito y los poetas*, Revista de filosofía, Madrid, 1956; MANGINAS SP. CH., *Filosofía y acción política de Heráclito a Platón*, en revista "Platon", Atenas, 1956; PAGLIARO A., *Eracilito e il logos: Saggi di critica semantica*, Messina y Florencia (Cfr. Année Philologique, tome XXVI, pág. 241; Atene e Roma 1956, reseña por Sichirollo); E. UNTEREINER, *A propos d'une interprétation d'Héraclite d'Éphèse par Aurobindo*, Bull. Ass. G. Budé, 1956; A. N. ZOUBOS, *Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ 122 ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου*, Atenas, 1950, *Das delphische Orakel in der Sprache des Herakleitos*, München, 1952, *Οἴσις und γνώμη bei Herakleitos. Beitrag zum Erkenntnisproblem*, Brussel, 1953; *Heracitea*, München, 1953, *Bemerkungen über die pseudoheraklitischen Briefe*, München, 1954, *Herakleitos von Ephesos als Staatsman und Gesetzgeber. Beitrag zur Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie: Die politischen Theorien der Vorsokratiker, I*, Atenas, 1956, *Das 106 Fragment des Herakleitos unter dem Licht der neuerem Kritik*, Atenas, 1956, *Die Erkenntnistheorie von Heraklit und das Kantische Dingansich*, Atenas, 1956, *Περὶ τοῦ χρόνου τῆς συγγραφῆς τοῦ Περί φύσιος ἔργου τοῦ Ἡρακλείτου*, Atenas, 1956, *Kommentar zu einem Fragment des Herakleitos*, Atenas, 1956, *Παρατηρήσεις εἰς ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου*, Atenas, 1956, *Παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ χαρακτηρισμοῦ τοῦ Ἡρακλείτου ὡς σκοτεινοῦ*, Platon VIII, 1956; G. TOURNEY, *Empedocles a. Freud, Heracitus a. Jung*, Bull. hist. of medic., Baltimore, 1957; A. SOMIGLIANA, *In margine ad un frammento di Eracilito*, Riv. di filosofia neoscolastica, 1957; G. S. KIRK, *Logos, Harmonie, lutte*,

*dieu et feu dans Héraclite*, Revue philosophique, 1957; *The extent of Heraclitus Fr. 92 Diels*, Anales de filol. cl., Buenos Aires, 1959; P. VALENTIN, *Héraclite et Clément d'Alexandrie*, Rech. des scienc. relig., 1958; C. EGGERS LIAN, *Fuego y logos en Heráclito*, Humanitas, Tucumán, 1958; R. MONDOLFO, *Eracilito ed Anassimandro*, Filosofía, Torino, 1958, *Evidence of Plato a. Aristotle relating to the ekpyrosis in Heraclitus*, Phronesis, 1958; G. S. KIRK, *Ekpyrosis in Heraclitus. Some comments*, Phronesis, 1959; L. SICHIOLO, *Per una interpret. della dosogr. platonica. Eracilito in Platone*, Il pensiero, Milano, 1959; R. MONDOLFO, *El sol y las Erinias según Heráclito (fr. 94)*, Universidad, Santa Fe, 1959, *El flujo universal en Heráclito y el símbolo del río*, Cult. Universit., Caracas, 1960, *La conflagración universal en Heráclito*, Philosophia, Mendoza, 1960, *La identidad de los caminos opuestos en Heráclito*, ibidem, 1960, *I frammenti del fiume e il flusso universale*, Riv. crit. di storia filos., 1960.

RODOLFO MONDOLFO.

**Nota:** Esta Bibliografía ha sido revisada y completada hasta el año 1959 inclusive, con algunos agregados circunstanciales hechos en 1960.

## NOTAS A LA PÍTICA VIII DE PÍNDARO

### I

La estructura de este último epinicio de Píndaro (446 antes de Cristo) <sup>1</sup> es muy clara, porque, de acuerdo con la técnica usada por el poeta en esta etapa de su vida, la distribución de los temas desarrollados se adapta a la versificación <sup>2</sup>, de modo que las unidades métricas pueden servir de guía para el análisis.

El poema se compone de cinco tríadas: la primera (1 a 20) constituye el proemio: las cuatro restantes forman, por decirlo así, el cuerpo principal, dividido a su vez en dos partes iguales (tríadas II y III, 21 a 60 y tríadas IV y V, 61 a 100). Su separación está nítidamente marcada por la pausa entre los versos 60 y 61, donde termina todo lo referente al mito de Anfiarao y Alcmeón, y comienza algo enteramente nuevo con la invocación de Apolo, mientras que en 41 y 81 continúan los asuntos de los épodos precedentes, y aun gramaticalmente no cabe otro signo de puntuación sino coma y punto y coma, respectivamente.

<sup>1</sup> Ediciones citadas: *Pindari carmina* recensuit O. SCHROEDER (Poetae lyrici Graeci), Lipsiae 1900; *Pindari carmina cum fragmentis selectis iterum edidit O. SCHROEDER* (Bibliotheca Teubneriana), Lipsiae 1914; *Pindari carmina cum fragmentis* recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. M. BOWRA (Bibliotheca Oxoniensis), editio altera, Oxoniae 1947; *Pindari epinicia* edidit A. TURYN, Novi Eboraci 1944; *Pindare*, tome II, texte établi et traduit par A. PUECH (Collection Budé), deuxième édition revue et corrigée, Paris 1951.

<sup>2</sup> Véase: F. SCHWENN, *B. E.* XX, 2, 1678.

Ya que Píndaro mismo compara su arte con la arquitectura<sup>3</sup>, quizás no sea demasiado extravagante decir que toda la oda se parece a un edificio con magnífico propileo o vestíbulo, del cual arrancan dos alas de igual extensión. La segunda, en efecto, o sea, la parte que abarca las tríadas IV y V, retoma con la invocación de Apolo no un motivo de la anterior, sino que vuelve sobre los versos finales del proemio, donde se introduce, en una forma que Wilamowitz juzga artificial<sup>4</sup>, al dios patrono de los juegos píticos.

Los elementos tradicionales y propios del género que Schadowaldt<sup>5</sup> llama *el programa*, se reparten entre estas dos partes principales. Las tríadas II y III comprenden las loas de la patria del vencedor, los triunfos atléticos obtenidos por sus antepasados y el mito; las IV y V se ocupan de la persona del joven y de sus propios éxitos. Todo esto, según es habitual en la llamada lírica coral desde el *Partheneion* de Alcman, está salpicado de expresiones gnómicas; pero lo sentencioso prevalece en la segunda parte, lo cual, unido al tono de plegaria, característico de estas tríadas, las diferencia, también desde el punto de vista estilístico, de las precedentes.

Por el otro lado, el cuerpo principal en conjunto se distingue del proemio, porque, así como su primera parte empieza con el elogio de Egina, la segunda termina en una oración por la misma ciudad, de modo que la patria del pitónica encierra como un anillo las cuatro tríadas y les da una unidad cabal.

Estas notas quieren mostrar que la misma perfección, evidente en lo formal, se encuentra también en el orden de las ideas; pero aquí se tropieza naturalmente con las conocidas dificultades de la poesía pindárica<sup>6</sup>. Mi intención no es, sin

<sup>3</sup> *Ol.* IV, 1 y sigs.

<sup>4</sup> U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*, Berlín, 1922, p. 440.

<sup>5</sup> W. SCHADEWALDT, *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle 1928. Véase: SCHWENN, l. c., 1690.

<sup>6</sup> Sobre el estado de la cuestión, respecto de la cual evitaré toda polémica no relacionada con este poema, puede verse: SCHWENN, l. c.; G. NORWOOD, *Pindar*, Berkeley and Los Angeles, 1945. Lecture 1; la reseña de esta obra por W. MARG, *Gnomon XXI* (1949), p. 334 y sigs., y M. UNTERSTEINER, *La formazione poetica di Pindaro*, Messina-Firenze 1951.

embargo, discutir las en general; antes bien me ceñiré estrictamente a este epinicio y trataré de explicarlo, dentro de lo posible, por sí mismo.

## II

El tema de la Pítica VIII es la victoria que, en los juegos panhelénicos de Delfos, el joven egineta Aristomenes obtuvo en la competencia de la lucha.

Dentro de la sociedad aristocrática, para la cual trabajó Píndaro, el premio conseguido en uno de los grandes encuentros agonales que reunían periódicamente a lo mejor de la Hélade, era la mayor satisfacción que la vida podía deparar a un hombre. La palma de Olimpia, Delfos, Nemea o del Istmo equivalía a la gloria de los héroes y era, por ende, tan digna de canto como los κλέα de los hombres<sup>7</sup> del pasado mítico.

Para nuestro propósito esta concepción que, ya en tiempos de Píndaro, ha sido criticada duramente por Jenófanes<sup>8</sup>, no interesa sino para explicar por qué el poeta considera la recepción de esa corona como un momento culminante de la existencia humana y como manifestación de belleza y esplendor. En efecto, el triunfo de Aristomenes es *la más reciente de las cosas hermosas* (33) y *el más grande de los deleites* (64); sus anteriores éxitos deportivos son llamados *don arrebatador* (65), *honor insigne* (78) y *esplendor, regalo de los dioses* (96); su regreso al hogar es *amable* (83/4); su vida se ilumina con *luz brillante* (97) y se torna *suave* (97).

Esta sensación de luminosidad, hermosura y suavidad, expresada por una gama de substantivos, adjetivos y verbos diseminados por todo el texto<sup>9</sup>, determina el tono de la oda, porque para Píndaro la celebración de lo bello es la misión

<sup>7</sup> *Iliada* I, 189.

<sup>8</sup> Jenófanes fr. 2 (Diels).

<sup>9</sup> μαλθακόν 6 y como término opuesto; ἀμείλιχον 8; χαρίτων 21; κλειναῖσι 23; δόξαν 25; ἐμπρέπει 28; μαλθακῶ 31; καλῶν 33; ἐπαπρέπει 44; αἰθᾶς 46; εὐκλέα 62; χαριμάτων 64; ἀρπαλέαν 65; ἀδυμελεῖ 70; ἐσλά 73; γέρας 78; ἑπαλπιος 84; γλυκὺς 85; χάριν 86; καλόν 88; ἀβρότατος 89; τέφρον 93; αἰγλα 96; λαμπρόν, φέγγος, μελίχος 97.

propia de la poesía. Más aún, el resplandor de la hermosura impone al poeta como la obligación de cantarla<sup>10</sup>; él contrae con la misma *la deuda de hacerla volar mediante su arte* (33/4)<sup>11</sup>, es decir, de ponerla en evidencia, de publicarla y de hacerla inteligible para los hombres, no explicando discursivamente su naturaleza, sino traduciéndola en imágenes. Todo lo cual requiere un íntimo conocimiento de cada cosa bella, objeto de canto, que posee el poeta en virtud de lo que hoy llamaríamos intuición, y lo que él mismo suele denominar con orgullo su *sabiduría*<sup>12</sup>.

La gracia necesita del canto como de un complemento para poder manifestarse plenamente. Belleza y poesía constituyen una unidad insoluble, y no se puede hablar de una sin tener en cuenta la otra. De aquí que Píndaro hable en sus poemas, con tanta frecuencia, de su arte y lo presente siempre como íntimamente ligado al objeto celebrado. El nombre de *poeta de la poesía*, dado por Heidegger a Hölderlin<sup>13</sup>, quizás le corresponda todavía con más razón que a éste.

También en este epinicio se refiere dos veces a su canto<sup>14</sup>: en el pasaje citado (33/4), cuando llama al triunfo de Aristomenes una deuda para con éste, y en la segunda parte al incluir en la plegaria dirigida a Apolo una petición de índole personal (67/9): *Señor, con ánimo bien dispuesto ruego que vea*

<sup>10</sup> Véase: H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York-Frankfurt a. M. 1951, p. 546, y, por ejemplo: *Ol.* I, 8 y sigs.

<sup>11</sup> Sobre esta imagen puede verse: NORWOOD, *l. c.*, p. 147 y sigs.; H. GUNDEBT, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a. M. 1935, p. 84; M. UNTERSTEINER, *l. c.*, p. 79, nota 45. La imagen se encuentra también en otros poemas: *Pit.* V, 114; *Nem.* VI, 48 y *Nem.* VII, 22. UNTERSTEINER la relaciona con los *ἔκτα πτερόεντα* homéricos. En todo caso, no hay motivo para pensar que la metáfora sea propia de este poema para buscar explicaciones como la que da NORWOOD.

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo: NORWOOD, *l. c.*, lecture VII, *Pindar on the art of poetry*, y las obras de GUNDEBT y UNTERSTEINER. Del simbolismo de la luz trata R. BULTMANN, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, *Philologus* XCVII (1948), p. 1 y sigs.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1951 (2ª edición), p. 32.

<sup>14</sup> Véase también v. 57.

tal como tú las ves, todas las cosas que me propongo cantar<sup>15</sup>. La certera percepción de las cosas realmente hermosas es un privilegio del Musageta. El poeta necesita ver, por decirlo así, con los ojos del dios para captar lo mismo que éste y para poder celebrarlo dignamente en sus versos. De otro modo corre el riesgo de confundir apariencia con verdad, de interpretar mal la cosa o de dejar pasar el tiempo oportuno. Si así fuera, su canto no sería *suave*, es decir, por no reproducir algo bello de verdad, carecería de hermosura y entraría en conflicto con Δίκη, la Justicia universal, que asigna a cada cosa su

<sup>15</sup> ὄναξ, ἐκόντι δ' εὐχομαι νόφ κατά τιν ἄρμονίαν βλέπειν ἄμφ' ἑκα-  
στον ὅσα νέομαι.

El texto está seguro y es aceptado por SCHROEDER (*editio minor*), BOWRA, TURYN y PUECH, pero la interpretación sigue discutiéndose. Véase la nota extensa de NORWOOD, l. c., p. 237, nota 42. Las últimas cuatro palabras quedan aclaradas por el material aportado por SCHROEDER en la edición grande: el verbo νέομαι se refiere al canto, pues Píndaro suele decir οἶμους, κελεύθους y λόγων ὁδούς. Pero, ¿cuál es el sujeto del infinitivo βλέπειν? Gramaticalmente más fácil es dar ese papel a Píndaro, puesto que, no estando explícito el sujeto del infinitivo, lo común es que sea el mismo que el del verbo principal, o sea, εὐχομαι; pero no habría inconveniente en hacer sujeto a Apolo (véase las gramáticas de KUEHNERT-GERTH, tomo II, p. 7 y SCHWYZER-DEBRUNNER, tomo II, p. 374), según quieren WILAMOWITZ, l. c., p. 442, GUNDEBT, l. c., p. 74 y sig. y PUECH que traduce: *je souhaite que tu jettes un regard favorable, sur tout ce qu'en tout temps je chante sur des modes divers*. Esto presupone que τιν se lea τιν' = τινα como adjetivo indefinido de ἄρμονίαν. NORWOOD exagera al decir que esto *gives a clumsy phrase, for τινα adds nothing to ἄρμονίαν*, pues SCHROEDER ha podido remitir a la expresión similar *Ol. IX, 26: σύν τινι μοιριδίῳ παλάμα*. El punto decisivo no es ése, sino el significado de ἄρμονίαν. WILAMOWITZ lo hace complemento directo de βλέπειν (κατά pertenecería en este caso al verbo por tmesis = καταβλέπειν) y traduce: *eine Harmonie blicken*. Mas, ¿qué quiere decir eso? Mucho más convincente es mantener la significación corriente: acuerdo, conveniencia, conformidad. Ahora bien, ¿quién ve conforme a quién?, es decir, ¿Píndaro ruega que el dios vea de acuerdo con él (siendo Apolo sujeto del infinitivo)? o ¿Píndaro ruega que él vea de acuerdo con el dios? Me parece que la respuesta es obvia, por lo cual me decido por la interpretación de DORNSEIFF, FARNELL y NORWOOD. F. DORNSEIFF, *Pindar übersetzt und erläutert*, Leipzig 1921, p. 251: *O Herrscher, ich bete darum, dass ich willigen Sinnes eins mit dir blicke auf jegliches, worauf ich komme*. L. R. FARNELL, *The works of Pindar*, tomo I: *Translation in rythmical prose with literary comments*, London 1930, p. 128: *Oh, King, with heart full fain I pray that I may see eye to eye with thee in every task I take in hand*. Entonces ἄρμονίαν está regido por κατά como preposición, y de ἄρμονίαν mismo depende el dativo del pronombre personal τιν = σοι. A esto objeta



ser propio y su lugar dentro del cosmos. Pues la belleza no es sino el esplendor emanado como de superabundancia de ese orden<sup>16</sup>. Si, en cambio, el coro enseñado por el poeta logra manifestar una verdadera hermosura en forma adecuada, Δίκη *le asistirá* (70/1), y esto es precisamente lo que Píndaro solicita del dios de las artes.

### III

La visión de *la más reciente de las cosas hermosas* que celebra nuestra oda, está toda ella implícita en la imagen vigorosa con la cual se inicia la primera de las partes principales y que es como la tónica de la composición entera (21): *No cayó lejos de las Χάριτες* la isla de Egina.

Conforme a las convicciones de aquella sociedad, la gloria y el esplendor, de ordinario, no se producen improvisamente. Por regla general, tocarán a naturales de una ciudad, famosa por sus héroes y hombres, y a descendientes de una familia rica en semejantes manifestaciones de excelencia humana (ἀρετή). Es ésta justamente la razón de que el elogio de la patria y de la estirpe formen parte del *programa* de un epinicio. El nuevo triunfo es considerado como miembro de una cadena de éxitos nacionales o familiares.

NORWOOD que *the word order is extremely harsh* (probablemente se refiera a la colocación del dativo τῆν entre κατά y ἀποιόταν), y propone entender τῆν como acusativo = σε (véase Corina fr. 26 Edmonds; ya G. HERMANN, según cita de SCHROEDER, lo había interpretado así, llegando, sin embargo, a una conclusión muy distinta) dependiente directamente de κατά, quedando ἀποιόταν entonces como acusativo interno de βλέπω; pero ese κατά σε sería, a mi entender, considerablemente más duro que el orden de palabras criticado por él: κατά τῆν ἀποιόταν.

<sup>16</sup> En el proemio de la *Teogonía* de Hesíodo (67/74), cuando Zeus, después del triunfo sobre su padre Cronos, termina de distribuir todas las cosas y funciones entre los demás inmortales, esto es, cuando queda establecido el reinado de la Justicia, se produce, como de superabundancia, el esplendor al cual el universo debe el nombre de cosmos que significa a la vez orden y ornato. Las Musas que acaban de nacer justamente en ese instante, lo celebran con *voz hermosa* mientras se dirigen hacia el Olimpo, y la tierra misma responde a su canto, manifestando la gracia y el primor, emanados del ordenamiento recién dispuesto.

En este caso, la palma pítica de Aristomenes pertenece al conjunto de tantas cosas bellas que posee Egina por *no haber caído lejos de las Χάριτες*: su vida de comunidad regida por la justicia, las esclarecidas excelencias de los Eacidas, su gloria ancestral, los cantos que celebran a sus héroes victoriosos en la guerra y en las competencias atléticas y, finalmente, sus hombres (22/8).

No es, por cierto, extraño que esa ciudad goce de tantos privilegios; pues está situada cerca de las Χάριτες, es decir, cerca de aquellas diosas que son como personificaciones de la gracia del universo recién mencionada y cuyos nombres son Ἄγλαία (esplendor), Εὐφροσύνη (gozo) y Θαλία (abundancia festiva)<sup>17</sup>.

Peró nótese bien que Egina no ha buscado esta ubicación ni la ha adquirido por sus méritos —antes bien son éstos una consecuencia de aquélla—, sino que ha caído en ella. Con respecto al origen del uso metafórico del verbo πίπτειν las opiniones son muy divergentes<sup>18</sup>; pero en cuanto a su significado no puede haber la menor duda: πίπτειν indica aquí: *venir a encontrarse en una situación imprevista*, así como tam-

17 Véase: *Ol.* XIV, 13 y sigs. y sobre las Gracias en general: UNTERSTEINER, l. c., p. 68; GUNBERT, l. c., p. 67, y F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, New York 1949, p. 137.

18 NORWOOD, l. c., p. 147 y sigs. y, especialmente, p. 259, nota 22, discute este pasaje polemizando contra la explicación de FARNELL y otros que quieren ver en el verbo πίπτειν una referencia al juego de dados. Insiste en que el verbo se usa en este sentido exclusivamente de los dados mismos y que no puede aplicarse al jugador, por lo cual considera inútil citar a Esquilo, *Agamenón* 32/3. Efectivamente, este verso tratado exhaustivamente por E. FRAENKEL en su comentario (*Aeschylus, Agamemnon*, Oxford 1950, tomo II, p. 19 y sig.) no es de ninguna utilidad para nuestro pasaje, porque τὰ δεσποτῶν πεσόντα significa allí el resultado de la jugada de los amos, es decir, el lance del juego correspondiente a ellos. Tampoco los otros pasajes en que la imagen de los dados se aplica metafóricamente a la suerte humana y que recopila PEARSON en su nota a Sófocles fr. 895 (*The fragments of Sophocles*, tomo III, Cambridge, 1917), corresponden al uso del verbo en Píndaro (véase también: Liddell-Scott-Jones s. v. B V). Generalmente el neutro del participio de πίπτειν significa la jugada como en el citado pasaje de Esquilo, y por esto se lo usa respecto de las cosas humanas que cual dados, jugados por el sujeto de este destino, caen ya bien ya mal. Así, por ejemplo, en Eurípides, *Orestes* 603 se dice de los γάμοι: οἷς δὲ μὴ πίπτουσιν εἴ, τὰ τ' ἔνδον εἰσι τὰ τε θύραζε

bién *cadere* en latín y *caer* en castellano pueden usarse en forma similar<sup>10</sup>.

Conque la imagen quiere decir: este sitio y todas sus comitancias, incluso este último triunfo de Aristomenes, han tocado en suerte a Egina; le han sido dados, porque todas las cosas bellas que iluminan la existencia de los seres humanos, no son sino dones divinos (96).

Dentro de la economía de nuestro poema, el elogio de la ciudad natal debe manifestar exclusivamente este aspecto de lo bello y no es un fin en sí mismo. Por esto el poeta se limita a un mero resumen de las anteriores glorias de Egina sin extenderse en el relato de ninguna en particular. Un mito relacionado con el pasado de la isla falta, y en el lugar donde podría empezar, Píndaro se interrumpe bruscamente, diciendo

δυστυχεις y el escolio explica que la imagen está tomada del juego de dados; los γάμοι son, pues, como los dados que un hombre juega. Sin embargo, hay un pasaje en Aristófanes, *Ranas* 970 que, según el escoliasta, también se relaciona con los dados y en el cual el concepto de caer se traslada de los dados echados por el jugador a éste mismo: πέπτωκεν ἔξω τῶν κακῶν, οὐ χεῖος, ἀλλὰ Κεῖος. El juego de palabras οὐ χεῖος ἀλλὰ Κεῖος es una modificación cómica de un dicho corriente entre los aficionados a los dados; pero aquí no caen los dados sino que el jugador mismo es el que *ha caído*. Esta cita de Aristófanes quita valor al argumento de Norwood y hace pensar que posiblemente Píndaro al decir que Egina no cayó lejos de las Gracias, haya pensado en el juego de dados; pero quizás se objetará que el verso de *Las Ranas* no prueba nada, por tratarse de una acomodación audaz, admisible sólo en el estilo cómico. MARG, l. c., p. 338, quiere relacionar la imagen con el sorteo o con el caer del disco en el juego correspondiente. Como quiera que sea, la explicación de Norwood es mucho más arbitraria: inspirado por *Romeo y Julieta*, acto II, escena 2, verso 177 y sigs. (véase también: Propertio I, 9, 2<sup>a</sup> y sig.) piensa en la imagen de un pájaro cautivo y atado de una cuerda, al cual el dueño deja volar un rato y después, tirando de la cuerda, vuelve a hacerlo bajar bruscamente. Dentro de nuestro texto esa teoría no tiene ningún punto de apoyo. Aunque jamás se llegara a dilucidar el origen de la metáfora, el significado está claro, pues πύπτειν y su compuesto περιπίπτειν con dativo o εἰς con acusativo (L.—S.—J. s. v. BIII 2) quieren decir: caer imprevistamente en algo; nunca se trata de un acto deliberado. Por ejemplo: Aristófanes, *Ranas* 969: ἦν κακοῖς που περιπέση, e Isócrates IV, 101: τῶν πόλεων ... οὐδεμία ταύταις συμφοραῖς περιέπεσεν.

<sup>10</sup> Si bien se lo usa preferentemente para referirse a una desgracia. Véase en el *Diccionario de la lengua* las acepciones 6<sup>a</sup> y 13<sup>a</sup>.

que no tiene tiempo para narraciones de gran aliento (30) <sup>20</sup>.

El motivo, impuesto por el género, ha sido aprovechado para dar a entender los rasgos fundamentales de la visión de la belleza que el poeta quiere comunicar. Después de haber cumplido con este cometido, lo deja de lado y prefiere recalcar y ampliar el mismo tema con otras imágenes.

#### IV

El mito de Anfiarao y Alcmeón, tomado de la leyenda de los Epígonos, está unido exteriormente al asunto de la oda por un doble lazo. En primer lugar, ya sea Píndaro mismo, ya sea el coro de eginetas que canta este epinicio y que probablemente esté formado por los compañeros del joven, deben de haber tenido alguna relación bien definida con un santuario de Alcmeón situado o en Tebas o en Egina, y, además, este héroe se les había aparecido en el camino de Delfos, profetizando el feliz resultado de este viaje (56/60). Este pasaje ofrece dificultades que con nuestros medios no se podrán solucionar convincentemente y que, por otra parte, no afectan al aspecto discutido aquí <sup>21</sup>.

En segundo lugar, el episodio se introduce con una sentencia, puesta en boca de Anfiarao y relacionada con otro punto del programa: el elogio de la familia del ganador y la enumeración de sus antecedentes gloriosos (44): *De nacimiento, la nobleza heredada de los padres resplandece en los hijos.*

<sup>20</sup> Véase SCHWENN, l. c., 1678 y GUNDEBT, l. c., p. 135, nota 302; este último atribuye la interrupción a una diferente significación del mito dentro de los poemas de la vejez.

<sup>21</sup> La duda surge por la inseguridad que existe con respecto a la identidad del yo en la poesía coral: puede ser el coro o el poeta (GUNDEBT, l. c., p. 33 y 121, nota 141). Los escolios atribuyen la relación con Alcmeón al coro (PUECH, p. 122, nota 4) y piensan en un santuario cercano a la casa de Aristomenes, a lo cual adhiere, por ejemplo, DORNSEIFF, l. c., p. 248. PUECH, GUNDEBT (l. c., p. 121 y 141), WILAMOWITZ (l. c., p. 441) y NORWOOD (l. c., p. 4 y 82) creen que Píndaro mismo depositó su fortuna en un templo de Alcmeón en Tebas antes de emprender viaje a Delfos. Esta presencia de Píndaro en Delfos es, por supuesto, hipotética. Sobre el mito puede verse además: SCHWENN, l. c., 1676 y C. ROBERT, *Griechische Heldensage*, III, 1, Berlin, 1921, p. 920, nota 6.

Aristomenes ha emulado a dos tíos maternos, uno olímpionica e istmionica el otro, por lo cual se le puede aplicar ese dicho, pronunciado por el agorero mítico, cuando vió a su hijo entre los otros Epígonos que se disponían a atacar Tebas.

Pero esta ligazón externa no explica el mito en sí, ni su vinculación con lo que hemos reconocido como verdadero tema del epinicio. Wilamowitz advierte<sup>22</sup> que en él debe de haber algo más que la simple proporción: Aristomenes a sus tíos maternos como Alceión a Anfiarao, y cree descubrirlo, a mi entender con mucho acierto, en el motivo del fracaso.

En efecto, la aspiración frustrada es el aspecto más importante del episodio. Anfiarao es uno de *Los siete contra Tebas* cuyo intento de conquistar la ciudad no tuvo éxito y terminó en la muerte de todos excepto Adrasto. Ahora, desde lo alto de la tumba en que descansan sus huesos, su espíritu, dotado todavía de visión profética, presiente que su hijo está a punto de alcanzar la gloria que él en vano había pretendido para sí mismo.

Adrasto, por su lado, agobiado aún por los efectos de su anterior derrota, encabeza ahora la expedición de los Epígonos con mejores augurios (49/50). Esta vez triunfará y podrá regresar a Argos con un ejército no sólo victorioso sino hasta indemne. Pero el brillo y la dicha que de por sí debería proporcionarles tamaño éxito, serán amenguados por la pérdida de su hijo, la única baja que sufrirán los argivos.

Píndaro considera a la excelencia humana o, según dice aquí, la nobleza de espíritu (*λευναίων λῆμα*), de acuerdo con el sentir de la aristocracia doria, no como algo adquirido por educación y propio esfuerzo, sino como herencia recibida de los antepasados. Ella es, por una parte, la condición ineludible de la gloria, puesto que ésta no es sino su manifestación ante los ojos de los contemporáneos y de la posteridad. Pero, por la otra parte, el mero hecho de descender de una familia escl-

<sup>22</sup> *l. c.*, p. 440 y sig. Pero va demasiado lejos al querer deducir de esto que el padre de Aristomenes no había tenido éxito en las competencias agonales. Ésta es una mera conjetura que no tiene ningún apoyo en el texto.

recida y de haber heredado la *doxé* no garante aún ese reconocimiento público de la misma.

Entre los integrantes de una misma estirpe y, por ende, personas de las mismas disposiciones naturales, uno goza del esplendor del éxito (Alcmeón), mientras otro lo espera en vano (Anfiarao), y a veces, aunque por fin llegue, no es pura luminosidad y deleite sino que está empañado por la desgracia (Adrasto). Y así *la nobleza de espíritu heredada de los padres resplandece* tanto en Alcmeón como en Aristomenes; pero aquél conquista Tebas y éste obtiene la palma del pitónica exclusivamente, porque los dioses lo han querido así.

En este aspecto el mito dice lo mismo que el elogio de Egina: el gozo de la gloria es un regalo divino completamente libre e imprevisible. Pero el brillo de la gracia está acrecentado aquí por el contraste con la oscuridad de los que no lo reciben. La distribución inescrutable de luz y sombra introduce, al mismo tiempo, un tono trágico en el poema que llega a dominar en la segunda parte.

## V

Faltan aún los puntos del *programa* relacionados con la persona del vencedor: sus anteriores victorias y el triunfo que se está celebrando. Según hemos podido observar ya en el caso del elogio de la patria, Píndaro convierte esos elementos obligatorios del género en medios de expresar su visión personal de la naturaleza de esta cosa bella. Aquí elige la forma de plegaria dirigida a Apolo, el dios a quien Aristomenes debe *el más grande de los deleites* y también un triunfo obtenido con anterioridad en una competencia local.

La invocación y la mención de aquellos favores cumplen con el deber de gratitud para con el patrono de los juegos píticos; luego se le someten dos peticiones: la primera, de la que hemos hablado ya, por el poeta mismo; la otra por la familia de Aristomenes (61/72). Ambas están inspiradas por la sensación de la inestabilidad del esplendor que ilumina fugazmente la existencia humana.

No sólo la palma misma sino también la facultad de cantarla adecuadamente son gracias concedidas en un momento dado; el haberlas obtenido una o varias veces, sin embargo, no asegura en absoluto su posesión permanente. Por lo tanto el poeta solicita para sí mismo la capacidad de ver como a través de los ojos de Apolo todas las cosas que tenga que celebrar, y para la casa de Xenarces *una mirada no envidiosa de los dioses* (71/2)<sup>23</sup>.

Este es un nuevo aspecto de lo bello que Píndaro hace resaltar más en las sentencias, agregadas a continuación para explicar el sentido y el alcance de sus ruegos (73/8)<sup>24</sup>. Las dos primeras cláusulas insisten y, en cierto modo, resumen el tema de la primera parte (73/6): El vulgo cree que el éxito y la buena suerte se deben a habilidad y planes cuidadosamente trazados; y así, *cuando uno ha conseguido cosas excelentes*, se lo considera como *sabio entre necios* por haber sabido *organizar su vida con artificios acertados*. Pero éste es un error, porque el obtener tal felicidad *no está en el poder de los hombres*.

La interpretación de lo siguiente (76/8) no es fácil; pues, en primer lugar, el verso 78 está evidentemente corrupto y, en segundo lugar, los críticos no pueden ponerse de acuerdo sobre el significado de la imagen usada por el poeta y, por consiguiente, tampoco sobre la construcción gramatical de las palabras que ofrece diferentes posibilidades<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Sobre el  $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$  puede verse: M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, tomo I, München, 1941, p. 699; WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, Berlin, 1921, p. 186 y sig. y l. c., p. 442, y E. FRAENKEL, l. c., tomo II, p. 236 y sig. (nota a Esquilo, *Agamenón* 469 y sig.).

<sup>24</sup> PUECH, p. 116, afirma que Píndaro separa la enumeración de los triunfos de 61 a 66 de la de 78 a 80 para intercalar sentencias morales con frases parenéticas, dirigidas a Aristomenes. Esto se funda en su interpretación del verso 78, de la cual hablaremos en la nota siguiente.

<sup>25</sup> La lección de los códices y escolios es:  $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\omega$   $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\text{Μεγάλοισ} \delta' \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma$   $\gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ . Siendo éste el cuarto verso de un épodo sobra una sílaba. No es difícil descubrir el sitio de la corruptela, porque salta a la vista el hiato:  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\nu$ . Pero la enmendación sigue debatiéndose. Para no dar demasiada extensión a esta nota, me limito a lo más importante y prescindo de las correcciones propuestas en el siglo pasado. BOWRA, FARNELL, PUECH y TURYN eliminan la desinencia  $-\epsilon\iota-$  y escriben:  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\upsilon\upsilon$ , es decir, 2ª persona del singular del imperativo; SCHROEDER y WILAMOWITZ (l. c., p. 442, nota 3) suprimen la preposición  $\acute{\epsilon}\nu$  y

Adopto aquí la lección y la puntuación de Schroeder y la explicación de Wilamowitz porque me parece la más natural: tratándose en esta oda de un triunfo agonal obtenido en la competencia de la lucha, es lógico que la imagen esté tomada de ella <sup>26</sup>. Los seres humanos se asemejan a antagonistas trabados en una lucha por alcanzar las cosas buenas (ἐσλά, 73); sin embargo es una divinidad la que las otorga, exaltando ya

dejan Μεγάροις, como dativo locativo, cosa quizás no muy común, pero usada hasta en prosa ática (KUEHNER-GERTH, tomo I, p. 441 y 443, nota 1, y SCHWYZER-DEBRUNNER, tomo II, p. 154 y sig.). Aceptando la primera alternativa tendríamos la exhortación moral a Aristomenes de la cual habla PUECH (véase la nota precedente). Dejando de lado el asínдетon que se produce así y que sería duro, pero no imposible (véase, por ejemplo, el verso 16; sin embargo, allí el asínдетon se justifica, porque parece hacer las veces de dos puntos. Al proverbio: βία δὲ καὶ μεγάλων ἔσφαλε ἐν χρόνῳ sigue como ejemplificación: Τυφῶς Κλίξ κ. τ. λ.; aquí, en cambio, la apóstrofe de Aristomenes sería un verdadero ex abrupto), nos tenemos que preguntar a qué viene semejante amonestación aquí y qué quiere decir en realidad. El significado de μέτρον καταβαίνειν está aclarado por Peán II, 33: μόχθος ἠουχίαν φέρει καιρῷ καταβαίνων. Καταβαίνειν quiere decir: proceder, y el dativo indica el modo: proceder oportunamente y, respectivamente, proceder mesuradamente, de acuerdo con la medida. Dirigido a Aristomenes, este imperativo no podría significar sino lo que expresa la traducción de FARNELL: *Set some measure in thy challenging of contests*, es decir, se aconsejaría al egineta no exponerse al fracaso y no intervenir en otras competencias, cosa realmente sorprendente en boca de Píndaro que, por ejemplo, en *Ol. I*, 108 y sig., desea que Hierón obtenga más tarde el premio máximo de los juegos olímpicos, y que también aquí, al pedir la mirada no envidiosa de los dioses para la casa de Xenarces, posiblemente piense en ulteriores éxitos agonales. Me parece mucho más probable que algún escriba no haya entendido el dativo locativo e intercalado la preposición o que la haya puesto en el margen para aclarar el sentido, de donde más tarde puede haberse infiltrado en el texto. En este caso (la segunda alternativa) se mantiene la 3ª persona del presente indicativo: καταβαίνει con el δαίμων del verso 76 como sujeto, y resulta un período compuesto de dos cláusulas coordinadas: δαίμων δὲ παρίσχει ἄλλοτ' ἄλλον ἔπειθε βάλλων, y ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν sc. βάλλων (según WILAMOWITZ) μέτρον καταβαίνει. Con el evidente quiasmo de los dos predicados παρίσχει y καταβαίνει, obtenemos una estructura cabal que quedaría destruída por un signo de puntuación delante de μέτρον. También DORNSEIFF traduce conforme al texto de SCHROEDER (edición de 1914), pero su interpretación de μέτρον καταβαίνει no es aceptable.

<sup>26</sup> NORWOOD, *l. c.*, p. 148 y 260, nota 25, insiste en su imagen del pájaro cautivo; otros piensan en la de la pelota (PUECH, p. 123, nota 2). Véase también: E. DES PLACES, *S. I., Pindare et Platon*, Paris 1949, p. 67, nota 4.



a éste ya a aquél, y que, haciendo caer a otro bajo las manos de su adversario, procede de acuerdo con una medida.

Esta metáfora significa en parte lo mismo que el mito de Anfiarao y Alcmeón: la luminosidad distribuida por el δαίμων corresponde a uno sí y a otro no, sólo que aquí la afirmación no atañe al círculo más estrecho de la familia sino a todos los hombres en general. Pero se añade una idea nueva: la gloria que recibe éste es la ignominia de aquél. No puede haber vencedor sin derrotado, de modo que el mismo suceso tiene que aparecer forzosamente como luz y sombra a la vez, según el punto de vista del cual se lo mire. El poeta hace resaltar el contraste por la descripción despiadadamente cruda de la suerte corrida por los desafortunados competidores de Aristomenes. Ésta es la razón de ser de ese pasaje que Farnell considera *slur on Greek kindness and chivalry* <sup>27</sup>. La situación de los vencidos se pinta principalmente en forma negativa. Les falta todo lo que aquél tiene: el amable regreso (84) y la dulce sonrisa de la madre (85/6), es decir, la recompensa por todos los afanes y trabajos soportados; víctimas del infortunio caminan agachados por las calles, por medio de la befa de sus enemigos (86/7).

La divinidad, pues, al favorecer a uno, perjudica necesariamente a otro <sup>28</sup>, y siendo la exaltación por el triunfo un don de su amistad, la humillación por la derrota se presenta a los ojos de los griegos como producto de su odio, o, según una expresión muy característica de la poesía arcaica, de su envidia (φθόνος θεῶν). Esta *mentira poética* <sup>29</sup>, tan chocante aun desde el punto de vista de una teología natural y tan criticada por los filósofos, corresponde a un enfoque que no considera a lo divino en sí ni por sí mismo, sino exclusivamente en cuanto interfiere en las aspiraciones y los deseos humanos. Con ésta y otras afirmaciones por el estilo se intenta poner en evidencia y realzar determinados fenómenos existenciales, ante todo, el

<sup>27</sup> *L. c.*, p. 130. Véase: PUECH, p. 116 y H. FRAENKEL, *l. c.*, p. 638, que lo explica muy acertadamente como antítesis.

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, con respecto a la actuación de Atenea en el X de la *Ilíada*: W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, p. 359.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Metafísica* A 983 a 2 y sig.

hecho de que la conformación externa de la vida no es obra del hombre mismo sino que depende, con respecto al éxito o fracaso de sus empresas por ejemplo, de una fuerza superior, la cual unas veces le concede, y otras le deniega las cosas apetecidas.

Por eso el  $\varphi\theta\acute{o}\nu\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ , también desde muy antiguo, es la explicación corriente de la inestabilidad de la buena fortuna, entendiéndose en este caso  $\varphi\theta\acute{o}\nu\varsigma$  propiamente como envidia. Pocos años antes de nuestro epinicio, Esquilo hace hablar al coro de *Agamenón* (751 y sigs.) de esa idea como una creencia general y de la cual solamente él discrepa: el bienestar de un hombre y la buena suerte producen para su casa *insaciable dolor*, pues los dioses no toleran la felicidad consumada de los mortales<sup>30</sup>. De aquí que el haber sido favorecido repetidas veces como lo ha sido Aristomenes, implique el riesgo de suscitar la envidia de los dioses, por lo cual Píndaro implora *una mirada no envidiosa*.

Entre el cuadro sombrío de los competidores derrotados y el rezo final por Egina el poeta intercala un segundo pasaje gnómico en que insiste en este tema (88/97). *El que acaba de obtener una cosa hermosa, esperanzado por tamaño graciosidad, alza vuelo con bríos alados*<sup>31</sup>. Otra idea antigua, conocida por ejemplo por un verso de Solón<sup>32</sup>, se aplica aquí a la posesión de una cosa bella. El hombre enceguecido por su felicidad se engaña a sí mismo y no advierte la fragilidad de la buena estrella. *Pues lo que proporciona gozo a los mortales, crece en un instante; pero del mismo modo también se precipita a tierra, derribado por el designio adverso de un dios*<sup>33</sup>. La aparición de la belleza en la vida humana es pasajera. Así como en una oportunidad un dios la da gratuitamente, así la quita en otra. La vuelta a la oscuridad será tanto más sensible, cuanto más

<sup>30</sup> Véase: NILSSON, l. c., p. 719, sobre esta idea en Herodoto.

<sup>31</sup> Sobre esta imagen véase: H. FRAENKEL, l. c., p. 393, que compara Ibico fr. 5 (Edmonds).

<sup>32</sup> Solón fr. 6 (Edmonds).

<sup>33</sup> H. FRAENKEL, l. c., p. 638, refiere  $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}\rho\acute{o}\tau\omega$   $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\upsilon$  al estado de ánimo del hombre, basándose en el uso de  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$  en Píndaro fr. 214 (Schroeder = 202 Bowra) y en la *Odisea*  $\sigma$  129; pero el adjetivo  $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}\rho\acute{o}\tau\omega$  me parece excluir aquí esta interpretación que, por el otro lado, resulta también demasiado psicológica para Píndaro.

alto haya intentado volar el afortunado, convencido como Edipo de ser un hijo de la buena suerte<sup>34</sup>. Cualquier existencia que haya sido iluminada por el esplendor, corre este peligro, no sólo la de un individuo como Aristomenes o la de una familia, sino también la de toda una ciudad como Egina que *no ha caído lejos de las Χάρτες* y, sin embargo, ahora está a punto de perder su gloria prístina, a menos que la diosa epónima, Zeus y los Eacidas se apiaden de ella en último momento. Esta preocupación, suscitada quizás por las circunstancias políticas de la época<sup>35</sup>, inspiran la plegaria por la patria del pitónica en que acaba el poema (98/100).

Pero antes, la apreciación tan escéptica de todo lo humano se condensa en los famosos versos (95/7): *Seres efímeros son los hombres. ¿Qué es uno? ¿Qué no es?*<sup>36</sup> *Sueño de sombra es el hombre*<sup>37</sup>. Pero, a pesar de esta miseria, hay algo digno de celebración y de canto en la existencia; porque *cuando llega un esplendor dado por los dioses, hay entre los hombres luz brillante y vida amable*.

La idea del φθóνος θεῶν, dada por Píndaro aquí, no coincide, sin embargo, del todo con la criticada por el coro esquiileo recién citado. Según ésta, en efecto, el infortunio aparece como consecuencia, prácticamente ineludible, de *la gran felicidad de un hombre*, y el reparto de las suertes corresponde a decisiones divinas más o menos caprichosas y arbitrarias. En la epopeya asimismo el destino de los héroes está fijado por una especie de conciliación de las voluntades encontradas de los dioses, partidarios de uno y otro bando. Aquí, en cambio, *la divinidad*, al exaltar a uno y humillar a otro, *procede conforme a una medida*<sup>38</sup>, lo cual quiere decir que la distribución de luz y

<sup>34</sup> Sófocles, *Edipo Rey*, 1080. Sobre las relaciones entre Sófocles y Píndaro puede verse: T. B. L. WEBSTER, *An introduction to Sophocles*, Oxford 1936, p. 50.

<sup>35</sup> Véase, por ejemplo: NORWOOD, *l. c.*, p. 67 y H. BENGTSON, *Griechische Geschichte*, München 1950, p. 194.

<sup>36</sup> H. FRAENKEL, *l. c.*, p. 393, remite a Simónides fr. 32 (Edmonds) y p. 639, relaciona la idea expresada aquí con Parménides. Véase también: Sófocles, *Edipo Rey*, 1186 y sig.

<sup>37</sup> DES PLACES, *l. c.*, p. 67, nota 3.

<sup>38</sup> GUNDELT, *l. c.*, p. 193. Píndaro expresa aquí una posición intermedia entre la idea criticada por el coro de Esquiilo y la que éste mismo

sombra entre los hombres responde a una norma de equilibrio, inescrutable para la mente humana, pero equitativa en sí misma: la obtención de una cosa hermosa lo mismo que el padecimiento de una desgracia tocan a una persona determinada de acuerdo a una ley que rige el universo. Esta visión de *la más reciente de las cosas bellas*, la que Píndaro, en realidad, quiere comunicar en la *Pítica* VIII, se revela con más claridad aún en el proemio.

## VI

La primera tríada, el propileo, según hemos dicho, de esta construcción que celebra el esplendor de la palma pítica de Aristomenes, contiene todos los elementos necesarios, para que el oyente, al penetrar en el cuerpo principal, pueda enfocar debidamente el conjunto y los detalles. Su consideración, sin embargo, ha sido diferida hasta este momento, por conveniencias de la exposición, pues su relación con el resto constituye un problema sumamente complejo de cuya solución depende la cuestión fundamental de la unidad artística del poema y que puede discutirse con mayor comodidad en base a los resultados obtenidos por la interpretación de la parte principal.

El proemio es, casi todo él (1/18), un himno a la diosa Ἥρα, a quien Píndaro pide que acepte de manos de Aristomenes la Πυθιονίκος τιμὰ (5), así como, por ejemplo en la Olímpica XIII, 29, la palma de olimpionica se ofrece a Zeus, en su calidad de patrono de aquellos juegos. La entrega se hace en ambos pasajes casi con las mismas palabras y, especialmente, con la misma construcción del verbo δέχομαι, a saber, con el dativo del oferente en lugar del genitivo, más usual para indicar la persona de quien otra recibe algo. Este régimen del verbo,

expone, porque nuestro epinicio, si bien presenta la inestabilidad de la suerte como cumplimiento del orden cósmico y no como mera arbitrariedad, no explica el infortunio como condigna punición de obras impías, como lo hace el texto de *Agamenón*.

un caso del llamado dativo de provecho<sup>39</sup>, denota el interés del dedicante en que se le acepte la ofrenda.

Ahora bien, parece muy lógico que se rinda semejante tributo ya sea a la divinidad en cuyo honor se celebra la fiesta agonal y que, por ende, también da el premio —en este caso sería Apolo—, o bien al dios a quien se venera como protector de la familia o de la ciudad; 'Ἡοὐχία, sin embargo, no es ni una cosa ni otra. Se trata, en efecto, de una de las personificaciones, tan frecuentes en Píndaro<sup>40</sup>, la cual, aunque no sea invención del poeta<sup>41</sup>, difícilmente habrá gozado de una devoción especial por parte de la familia de Xenarces. Siendo esto así, la dedicatoria debe ser una idea personal de Píndaro, y nos tenemos que preguntar, por qué ha escogido precisamente a 'Ἡοὐχία y cuál es su relación con el asunto del epinicio.

Según Wilamowitz<sup>42</sup> no hay vinculación alguna. 'Ἡοὐχία significa *Paz*, tomándose esta palabra estrictamente como término del derecho internacional, y se refiere a un hecho histórico determinado: la tregua concertada entre Atenas y Esparta en 446 antes de Cristo. Si esto fuera verdad, Píndaro habría aprovechado el encargo de celebrar el triunfo de Aristomenes para manifestar, como tebano y dorio, su satisfacción por el revés sufrido por los atenienses cerca de Queronea y por el fin de sus aspiraciones a la hegemonía panhelénica.

Varios detalles parecen abonar esta tesis, por lo cual muchos intérpretes posteriores la han adoptado íntegra o parcialmente<sup>43</sup>,

<sup>39</sup> KUEHNER-GERTH, tomo I, p. 419. Esta construcción, relativamente frecuente en la *Ilíada* (A 596, B 186, O 87 y sg., P. 208) es explicada por P. CHANTRAINE, *Grammaire homérique*, tomo II, *Syntaxe*, París 1953, p. 73: *Le verbe δέχεσθαι est accompagné du datif indiquant la personne qui offre l'objet pour indiquer que la personne qui l'offre l'offre comme une chose due, et ce datif appartient, en définitive, du point de vue grec, aux datifs d'intérêt.* FARNELL, l. c., p. 126 y PUECH, p. 120, hacen depender 'Ἀριστομέλει no del verbo, sino de τιμάν y traducen: *Welcome this rite of honor for Aristomenes on his Pythian victory*, y, respectivamente: *Daigne agréer cet hommage, rendu à Aristoménès, vainqueur pythique*, una violencia completamente innecesaria.

<sup>40</sup> NILSSON, tomo I, p. 706.

<sup>41</sup> Esto sostiene W. SCHMID, *Geschichte der Griechischen Literatur*, tomo I, München 1929, p. 573 y NORWOOD, l. c., p. 266, nota 26.

<sup>42</sup> L. c., p. 443.

<sup>43</sup> FARNELL, l. c., p. 129 y PUECH, p. 117.

ante todo, aquellos que comparten el afán de Wilamowitz por encontrar, en las circunstancias exteriores de la vida del poeta y de sus clientes, la explicación de sus epinicios. Pero aun un autor como Norwood, tan contrario al historicismo en general y a su aplicación a Píndaro en particular, opina que el himno a la Paz ocupa un lugar aparte no sólo dentro de nuestra oda, sino hasta dentro de toda la obra del poeta <sup>44</sup>.

Veamos primero el texto: conforme al estilo propio de las invocaciones poéticas de dioses <sup>45</sup>, 'Ησυχία recibe diferentes predicados reveladores de su índole y de la tarea peculiar que le corresponde. El vocativo mismo está acompañado de un adjetivo: φιλόφρον (benigna, benevolente), una aposición: Δίκας ᾧ μεγιστόπολι θύγατερ (hija de la Justicia que engrandeces las ciudades) y un participio: βουλᾶν τε καὶ πολέμων ἔχοισα κλαῖδας ὑπερτάτας (la que posees las llaves de consejos y de guerras). El último atributo podría relacionarse con la idea de la paz, entendida según Wilamowitz, si se quisiera dar a los consejos, opuestos a las guerras, este sentido. Pero me parece preferible interpretarlo más bien como una fórmula similar a la de la *Ilíada* (I 443): μύθων τε ξητῆρ' ἔμειναι προηκτῆρά τε ἔργων, en la cual se condensan las actividades dignas de una vida heroica. Si así fuera, Píndaro llamaría a 'Ησυχία aquí guardiana de todas ellas, entre otras, también de la competencia agonal de acuerdo con lo que hemos dicho antes respecto de su asimilación a las hazañas de los héroes. Sin embargo, no vale la pena insistir mucho en esto.

Sigue la petición: *Accepta de Aristomenes la honra de pitio-nica* (5). A continuación suelen ponerse las razones de que se dirija justamente esta solicitud a la divinidad invocada, a saber, cualidades específicas y hazañas conocidas por la tradición mitológica, detalles capaces de mostrar que la cosa pedida cae dentro de la órbita de ella. Así se añaden en este caso dos cláusulas (6/12), introducidas por γάρ y, por ende, explicativas de lo precedente; ambas empiezan con τό, cuya anáfora y posición al comienzo del verso llaman la atención y hacen

<sup>44</sup> L. c., p. 55 y sig.

<sup>45</sup> E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913, p. 157 y sig.

resaltar la importancia de esta parte: *Tú, en efecto, sabes no sólo obrar sino también al mismo tiempo recibir lo suave con verdadera oportunidad; tú, no obstante, saliendo áspera al encuentro de los malévolos, cuando alguno deja entrar en su corazón dura cólera, haces naufragar a la insolencia (ὑβρις).* Esto último quiere decir, según lo expresa Fraenkel<sup>46</sup>, que la Paz produce su propio complemento, usando de la violencia cuando se la amenaza, y su adversaria es la ὑβρις, como corresponde a la hija de Δίκη.

Estas afirmaciones tan enfáticas se confirman con el papel desempeñado por 'Ηρωία en la Gigantomaquia: *Porfirión*, el rey de los gigantes —por él comienza y en su derrota termina este relato mítico (12/18)—, *no la había conocido cuando, dejando de lado la norma, la irritó.* Aquí intercala Píndaro dos sentencias ilustrativas del episodio mítico que está narrando, así como, en la tríada IV, la parte gnómica explica las peticiones dirigidas a Apolo: *La ganancia más querida es la que uno lleva de la casa del que la da de buen grado, y: La violencia, en cambio, hace caer con el tiempo aun al muy presumido.* Continúa el mito con asíndeton: *Tifón, el cilicio, no se le escapó, ni tampoco el rey de los gigantes, sino que fueron domados por el rayo de Zeus y las flechas de Apolo.* El papel, atribuido por el poeta a su diosa Paz, no amengua en absoluto la tradicional actuación de los dioses en la lucha contra los Titanes; pero, según él, ellos proceden en defensa de 'Ηρωία, así como Hesíodo, en los *Trabajos y días*<sup>47</sup> hace obrar a Zeus en salvaguardia de Δίκη, la madre de ella.

Según Wilamowitz esta rebelión contra la 'Ηρωία sería el imperialismo de Atenas que pretende sojuzgar a toda la Hélade, aunque él mismo tiene que reconocer que la derrota del pequeño destacamento ateniense cerca de Queronea no merece tamaño triunfo. En efecto, la imagen mítica quedaría muy desproporcionada, si se refiriera realmente a ese hecho concreto.

Farnell<sup>48</sup> se resiste a creer que Píndaro haya pensado di-

<sup>46</sup> L. c., p. 615 y 636. Véase también: GUNDEBT, l. c., p. 129, nota 231.

<sup>47</sup> 256 y sig.

<sup>48</sup> L. c., p. 129.

rectamente en los atenienses; pero también él considera a los gigantes como una figura alegórica de fuerzas políticas que intentan perturbar la paz, establecida finalmente en Grecia.

No es mi intención negar rotundamente la posibilidad de que alguna experiencia de orden político pueda haber influido en Píndaro, para que se le ocurriese hacer ofrendar a Aristomenes su palma de pitónica precisamente a esta divinidad. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la idea de ἡσυχία se encuentra con cierta frecuencia en su obra<sup>49</sup>. Podría haber visto en la pacificación de 446 una de sus manifestaciones; pero es difícil que todo el himno no trate sino de este suceso.

Si el encargo de cantar el triunfo del egineta le hubiera servido sólo de pretexto para exteriorizar sus sentimientos personales respecto de una situación política ajena al tema propiamente dicho, todo lo relacionado directamente con éste, es decir, todo el *programa* figuraría aquí exclusivamente por compromiso, la mayor parte del poema carecería de vinculación con la intención primordial y su unidad como obra de arte estaría perdida irremisiblemente. Wilamowitz reconoce esta consecuencia de su interpretación<sup>50</sup>, cuando dice que el verdadero propósito de Píndaro no tiene nada que ver con el joven Aristomenes, personaje demasiado insignificante para merecer unos pensamientos tan profundos como los que contiene esta oda. No quisiera parecer demasiado presumido al disentir de tan eximio conocedor de Píndaro y de otros excelentes intérpretes; pero no puedo dejar de pensar que semejante exposición de la *Pítica* VIII no se ajusta ni al significado que tenía el éxito agonal para la sociedad y para el poeta mismo, ni tampoco a la concepción pindárica de la poesía. Esta discrepancia no parte simplemente, como quizás se objetará, de un postulado estético, sino que puede apoyarse, a mi modo de ver, en argumentos objetivos.

Por de pronto están los datos de la semántica, tan evidentes, que el hablar de ellos puede parecer perogrullada. El subs-

<sup>49</sup> Por ejemplo: *Ol.* IV, 16; *Pit.* IV, 296; *Peán* II, 30 y fr. 109 (Schroeder = 99b Bowra). Véase: SCHMID, l. c., p. 573.

<sup>50</sup> L. c., p. 440: *Pindar hatte zu viel auf dem Herzen, um das Verschiedene zu einem Ganzen zu verschmelzen.*



tantivo ἡσυχία significa originariamente: *tranquilidad, reposo*, según los diccionarios etimológicos de Boisacq y Hofmann: *fin de movimiento*. Esta acepción es tan corriente desde la epopeya hasta los tiempos clásicos que no vale la pena aportar citas. De todo esto se deduce que el uso de la palabra para indicar la paz en oposición a la guerra, restringe el primitivo alcance a una sola de las posibles manifestaciones de la tranquilidad. Conque no hay ninguna necesidad de dar este valor a Ἠσυχία, a menos que el contexto sugiera claramente tal interpretación, como por ejemplo en Tucídides III, 12, 1 e Isócrates VI, 104. En nuestro proemio, la mención de las *llaves de las guerras* sería el único indicio.

En Píndaro mismo ἡσυχία, ya personificada como diosa, ya usada como simple sustantivo, aparece otras veces relacionada con la esfera política. Pero en la *Olímpica* IV, 16 y en el fragmento 109 (Schroeder = 99b Bowra) se refiere evidentemente al estado de tranquilidad interna de una ciudad, y en el *Peán* II, 33 significa posiblemente algo muy diferente. En aquel fragmento, Fraenkel<sup>61</sup> la interpreta como concordia reconciliadora de los ciudadanos opuesta a la discordia rencorosa de los partidos, y, retomando una sugerencia de los escolios desechada por Wilamowitz, quiere aplicar este significado también a la Ἠσυχία de la *Pítica* VIII. Según él, la diosa sería la personificación del espíritu que anima a los ciudadanos de Egina, y, en cierto modo, de la ciudad misma, a la cual se pediría que reciba con benevolencia al joven Aristomenes el cual regresa victorioso de Delfos. Esta explicación, ciertamente más seductora que la de Wilamowitz, se apoya, entre otras cosas, en el adjetivo δικαιοπόλις (22), porque el gobierno de la justicia dentro de la ciudad implica un estado de paz y equilibrio internos; sin embargo, no satisface plenamente, pues no se ve bien cómo, aceptándose esta aplicación a la isla, se justificaría el mito de la Gigantomaquia y la lucha contra la ὕβρις.

Su actuación y su descendencia de Δίκη señalan más bien que la divinidad invocada en nuestro himno no es nada tan

<sup>61</sup> L. c., p. 635 y sig.

particular como la tregua entre Atenas y Esparta o el espíritu cívico de los ciudadanos de Egina, sino algo tan universal como su madre; lo cual, por el otro lado, no excluye que aquellas cosas se cuenten entre sus posibles manifestaciones. Así también Δίκη misma es, por una parte, la Justicia cósmica y, por la otra, está presente en la vida institucional de toda ciudad justa, según lo dicen explícitamente Hesíodo y Heráclito <sup>52</sup>.

La relación de 'Ηουχία con Δίκη y ὕβρις aproximan el proemio de este epinicio bastante, como advierte Norwood <sup>53</sup> con mucha razón, a las ideas ético-religiosas de Hesíodo, Solón, Esquilo y de los presocráticos. Conforme al pensamiento de Hesíodo, Δίκη es el orden, impuesto por Zeus después del triunfo sobre su padre Cronos y en virtud del cual el mundo se convierte en cosmos. Ella asigna a cada ser una modalidad y una función determinadas y, cuidando que nada salga de los límites fijados, produce y mantiene el equilibrio <sup>54</sup>. Siendo hija, es decir, fruto de Δίκη, 'Ηουχία tiene que ser el estado de paz o armonía universales debido al ordenamiento de la Justicia. Ὑβρις, el principio opuesto a Δίκη, o sea, el intento de pasar por encima de las normas establecidas, es, por consiguiente, su adversaria natural, pues la perturba, tratando de sustituir el cosmos por el desorden.

Pero 'Ηουχία no es solamente un estado, sino también una actividad, porque se dice de ella que *sabe obrar* (ἔρξαι <sup>55</sup>), lo cual le da un significado moral. La palabra tiene en el uso corriente cierto matiz ético con bastante frecuencia <sup>56</sup>; pero nos interesa aquí especialmente que en un fragmento de Epi-

<sup>52</sup> *Trabajos y días*, v. 220 y sig.; Heráclito fr. 114 (Diels<sup>6</sup>).

<sup>53</sup> *L. c.*, p. 55 y sig.

<sup>54</sup> Puede verse: E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, tomo I, Frankfurt a. M. 1950, p. 34 y sig. y sobre este pasaje: tomo II, 1952, p. 180.

<sup>55</sup> Notables son los aoristos: ἔρξαι y παθεῖν que indican que cada uno de estos actos es un hecho especial y bien determinado; en este caso, este μαλθακόν que es la Πυθιονίκος τιμὰ de Aristomenes. Véase también el aoristo ἔπεσεν de Egina (21).

<sup>56</sup> El sustantivo y los adjetivos ἡουχος y ἡσύχιος: *Trabajos y días* 119, *Teogonía* 763, *Teogonía* 331, *Odisea* τ 22 y sig., *Iliada* Φ 596 y sig., Anacreonte fr. 103 (Edmonds).

carmo<sup>57</sup> y en dos pasajes de *Las Bacantes*, de Eurípides, está vinculada directamente con una virtud determinada. Según el poeta siciliano, ἡσυχία, es χαρίεσσα (agraciada) y habita cerca de la σωφροσύνη (moderación, templanza), es decir, aquella cualidad humana que se opone a la ὕβρις, porque consiste en morigerar los impulsos y respetar los órdenes tanto universal como particular. Más clara aún, por conocerse el contexto, resulta esta acepción en un coro de la tragedia citada (386 y sigs.). Allí *la vida de paz* (ὁ τᾶς ἡσυχίας βίωτος) y *el ser sensato* (τὸ φρονεῖν, esto es, comprender y, a la vez, acatar la medida y los justos límites) se ponen en contraste con *las bocas desenfrenadas* (ἀγάλινα στόματα) y la *insensatez contraria a la norma* (ἄνομος ἀφροσύνη), y en otro lugar de la misma pieza (790), el verbo ἡσυχάζειν (ser pacífico, estar sosegado) se emplea como término antitético de *levantar las armas contra un dios*, a saber, Dionisos (ὄπλ' ἐπαίρεσθαι θεῶ).

La afinidad de Ἠσυχία con σωφροσύνη y su oposición a ὕβρις demuestran que, a más de ser el estado de paz emanado de las disposiciones de la Justicia, ella es también la actitud pacífica de sumisión y de acatamiento a diferencia del espíritu de rebelión<sup>58</sup>, característico de la ὕβρις y 'del cual los gigantes son los representantes clásicos<sup>59</sup>.

Una vez establecido ese doble aspecto de la divinidad invocada en el proemio, ya no es difícil reconocer su vinculación con el asunto del poema. Ἠσυχία *sabe obrar y recibir τὸ μαλθακόν* (lo suave) *con verdadera oportunidad*: ella es autora de lo

<sup>56</sup> Citado por SCHMID, l. c., p. 573.

<sup>58</sup> No deja de ser interesante recordar la explicación que da San Agustín, *De sermone Domini in monte I*, 9 de la séptima Bienaventuranza (S. Mateo V, 9: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί): *In pace perfectio est, ubi nihil repugnat; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo... Pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subiicientes rationi... fiunt regnum Dei... Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis; haec vita consummati perfectique sapientis.* Véase sobre éste y otros pasajes patrísticos: H. FUCHS *Agustin und der antike Friedensgedanke*, Berlín, 1926, p. 44 y sig.

<sup>59</sup> C. DEL GRANDE, *Hybris*, Napoli 1947, p. 74: *A poco a poco la Titanomachia con le sue appendici diventa pietra di paragone cui s' affronta, qualsiasi altro mito seriore d'hybris punita.*

deleitabile y, al mismo tiempo, sólo ella es capaz de disfrutarlo plenamente.

Aquello corresponde a su primer aspecto: 'Ηουχία obra lo deleitable como estado de paz emanado de Δίκη, porque ésta, así como ordena todas las cosas, así también distribuye luz y sombra proporcionalmente entre los mortales: la medida, conforme a la cual el δαίμων procede, está fijada por la Justicia. Los hombres a quienes toque, reciben, pues, su parte de belleza, porque se ponen en práctica las disposiciones de Δίκη, y, por cuanto la realización plena de las mismas es el estado de paz, puede decirse que 'Ηουχία otorga ese bien. También Aristomenes ha recibido de sus manos *la más reciente de las cosas hermosas*; debido a ella, Egina no ha caído lejos de las Χάριτες y es δικαιοπόλις, y los Επίγονοι han tenido éxito en su empresa. De aquí que corresponda dedicarle la palma.

Mas la capacidad de gozar de lo deleitable, esto es, de su propia obra, pertenece al segundo aspecto de 'Ηουχία: el acatamiento de Δίκη. Sin sumisión a la Justicia no puede haber verdadero disfrute, porque éste consiste en reconocer el bien obtenido como don divino, dado conforme a lo establecido por ella; en aceptarlo tal cual es, a saber, como posesión precaria, concedida en la oportunidad prefijada (καιρῷ σὺν ἀτρεκεί) y por tiempo determinado, y en no pretender conseguir más de lo que, según el reparto de Δίκη, esté asignado a cada uno. Éste es el sentido de las sentencias intercaladas en el mito de la Gigantomaquia.

También desde este punto de vista conviene la ofrenda del triunfo a 'Ηουχία, porque sólo en ella y según ella Aristomenes puede llegar a sentir satisfacción de su corona. Aun el poeta, encargado de celebrar la cosa bella, debe experimentarla *pacíficamente*, porque, según hemos visto, Δίκη asiste a su coro sólo cuando canta dulcemente, es decir, cuando presenta el esplendor como don asignado por ella y reconoce que en esto precisamente reside su hermosura.

## VII

Las diferentes partes de la *Pítica VIII*, aparentemente tan heterogéneas, ofrecen, cada una por sí sola, un aspecto, y, todas ellas en conjunto, una visión completa de lo que significa la aparición de lo bello dentro de la existencia humana en general y de *la más reciente de las cosas hermosas* en particular. Lo que hemos llamado el cuerpo principal, la hace visible tal como se presenta según la experiencia inmediata o —usando de una terminología filosófica muy en boga— desde un punto de vista fenomenológico; el himno a ‘*Ἡσυχία*, en cambio, arroja sobre estos datos como una luz metafísica que vuelve inteligible su verdadero alcance. Todo el poema es un canto de alabanza, una exaltación de esta belleza; la celebración consiste en ponerla de manifiesto en todos sus aspectos, y la unidad artística reside precisamente en que todos los elementos están al servicio de esta intención.

La sensación que el poeta quiere comunicar en primer lugar, es el esplendor y la luminosidad de la gracia, y para hacer resaltar su brillo, usa de un recurso estilístico muy propio de todas las artes griegas: el contraste<sup>60</sup>. La luz se destaca sobre el fondo oscuro de las tinieblas en que, por lo general, están envueltos los mortales. Éste, sin embargo, no es un mero expediente formal, sino que esta contraposición de sombra y resplendor permite el asentimiento a *Δίκη* de quien proviene esta cosa bella particular y que, por ser autora del orden cósmico, es fuente de toda belleza; pero la aceptación de *Δίκη* significa asimismo la conformidad con la miseria humana, el infortunio y el sufrimiento, debidos también a ella. Así la celebración del triunfo de Aristomenes se convierte en un canto laudatorio del cosmos no tanto por dar origen a esta cosa hermosa, sino ante todo por ser justo y bello en sí.

EILHARD SCHLESINGER.

<sup>60</sup> En este aspecto insiste FRAENKEL a través de todo su análisis.

## COMPOSICIÓN Y PENSAMIENTO DE LA MUNDAKA-UPANISAD

**NOTA:** Por dificultades tipográficas, se han reemplazado los siguientes signos: n, d, r, t, m̄, por las letras n, d, r, t, m, respectivamente, en bastardilla en las palabras impresas en letra redonda e, inversamente, en redonda en las palabras impresas en bastardilla.

### A B R E V I A T U R A S

<b>B̄AU</b>	= Brhadāraṇyaka-upanisad.
<b>Ch̄aU</b>	= Chāndogya-upanisad.
<b>K̄aU</b>	= Katha-upanisad.
<b>K̄auU</b>	= Kausītaki-upanisad.
<b>M̄aitriU</b>	= Maitri-upanisad.
<b>M̄un̄ḍU</b>	= Mundaḥa-upanisad.
<b>EV</b>	= Eḡveda.
<b>S̄veU</b>	= Svetāsvatara-upanisad.

- |                            |   |
|----------------------------|---|
| A. Debrunner-J.Wackernagel | = Wackernagel (J.): <i>Altindische Grammatik</i> , III, 1, Göttingen, 1929.   |
| Deussen, I, 1; I, 2        | = Deussen (P.): <i>Allgemeine Geschichte der Philosophie</i> , I, 1. 2, Kiel, II ed., 1906.                             |
| Deussen, <i>Sechzig</i> .  | = Deussen (P.): <i>Sechzig Upanishad's des Veda</i> , Leipzig, 1897.  |
| Hillebrandt                | = Hillebrandt (A.): <i>Aus Brahmanas und Upanisaden</i> , Jena, 1921.   |
| Hume                       | = Hume (R. E.): <i>The thirteen principal Upanishads translated from the Sanskrit</i> , II ed., Oxford, 1931.           |
| Keith                      | = Keith (A. B.): <i>The religion and philosophy of the Veda and Upanishads</i> , 2 vols., Harv. University Press, 1925. |

Monier-Williams	= Monier-Williams (M.): <i>A sanskrit-english dictionary</i> , Oxford, 1899.
Müller	= Müller (F. M.): <i>The Upanishads</i> , part II, Oxford, 1900.
Oltromare	= Oltromare (P.): <i>L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde</i> , I, Paris, 1906.
Radhakrishnan	= Radhakrishnan (S.): <i>Indian Philosophy</i> , I, London, II ed. repr., 1948.
Renou	= Renou (L.): <i>Grammaire de la langue védique</i> , Paris, 1952.
Renou, KauU	= <i>Kausitaki Upanisad</i> , publiée et traduite par L. Renou, Paris, 1948.
Stehoupak-Nitti-Renou	= N. Stehoupak-L. Nitti-L. Renou: <i>Dictionnaire sanskrit-français</i> , Paris, 1932.

La *MuṇḍU*, que no carece de cierta fragmentaria belleza, presenta notables peculiaridades gramaticales y léxicas, cierto desordenado relajamiento de la composición y contradicciones insolubles, que asombran y desconciertan al lector que quiere entender su pensamiento y penetrar en su íntima inspiración.

Formas como *vibhum* (I, 1, 6) por *vibhu*, *somya* (II, 1, 1; II, 1, 10; II, 2, 2; II, 2, 3) por *saumya*, *saṁdhayīta* (II, 2, 3) por *saṁdadhīta*, son incorrectas<sup>1</sup>. Irregulares son las formas *śraddhayantaḥ* (III, 2, 10) de *śraddhayat* = *śraddadhāna*<sup>2</sup>, *ādādāyan* (I, 2, 5) por *ādadat*. Un tema ampliado en *-ā* presenta *yaṣitāyām* (II, 1, 5) de *yoṣitā* frente a la forma corriente *yoṣit-*; un cambio del tema *-an-* en *-a-* experimenta *atharvāya* (I, 1, 1) por *atharvaṇe*<sup>3</sup>. Notable es también la forma *pravedayanti* (I, 2, 9), que Keith, p. 504, n. 2, considera equivalente, por el sentido, a la forma correspondiente del verbo simple<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> KEITH, pág. 504, n. 2, afirma que "*vibhum* (nom. neut.) is doubtless a mere misprint". El error mecánico es muy posible, puesto que adjetivos con la regular terminación *-m* rodean *vibhum*, pero puede tratarse también de una falsa analogía que burló el no muy atento sentido gramatical del autor de la *MuṇḍU*.

<sup>2</sup> Véase MONIER-WILLIAMS, s. v.

<sup>3</sup> Cfr. A. DEBRUNNER-J. WACKERNAGEL, pág. 265.

<sup>4</sup> MONIER-WILLIAMS, s. v., da al verbo el significado de "to know or understand right" y cita solamente el caso de la *MuṇḍU*. STEHOUPAK-

Se encuentran, además, formas activas y medias sin distinción de sentido, como *bhavate* (III, 1, 4) frente a *bhavati* y *prabhavante* (II, 1, 1) frente a *prabhavanti* (II, 1, 8). En esta promiscuidad de usos puede tener valor la forma *parimucyanti* (III, 2, 6) con desinencia activa, a pesar de ser pasiva<sup>5</sup>. Notable es el uso de *pravadeta* (I, 1, 2) con valor de pretérito, indicio de la época tardía de la composición de la *MundU*<sup>6</sup>. Importante es el uso de la desinencia *-tha* en lugar de *-ta* para la formación de la segunda persona plural del imperativo activo (así como en *pāli* y en sánscrito búdico) en *ācaratha* (I, 2, 1), *jānatha* (II, 2, 1 y 5), *vimuñcatha* (II, 2, 5) y *dhyāyatha* (II, 2, 6). Müller<sup>7</sup>, comentando *ācaratha* (I, 2, 1) en su traducción, sospechaba la influencia budista. Hume, págs. 6-7, señalando los influjos del budismo en las *upaniṣad*, nota, entre otros rasgos lingüísticos que atestiguan tales contactos, los imperativos *jānatha* y *vimuñcatha* de la *MundU* con desinencia propia del *pāli*. La influencia del budismo, según Hume, llegó a la *Mundaka* y a la *Prasna*, ambas del *Atharvaveda*, probablemente por intermedio de las sectas de los saivas, que reconocían el último *Veda* como su principal texto sagrado. Keith<sup>8</sup>, al comentar la afirmación de Hume, observa que no podemos decir si se trata de algo más que un error de tradición, y que sería precipitado aceptar sobre la base de tales indicios la influencia recordada. No es posible, pues, sacar conclusiones definitivas y certeras sobre la cronología de la *MundU* tan sólo

NITTI-RENOU, s. v., se limitan a señalar, entre otros, el sentido de "avoir une connaissance exacte de", sin citar textos. Un esfuerzo por interpretar la forma verbal de acuerdo con su composición se encuentra en la traducción de pág. 32, "...are.. improvident". Es evidente que, de todas maneras, la forma *pravedayanti* es digna de atención, solamente en el caso de que la documentación de Monier-Williams señala su primera aparición o un hapax.

<sup>5</sup> Tal la consideran decididamente MONIER-WILLIAMS, s. v., que cita la *MundU*, y KEITH, pág. 504, n. 2. Existe, sin embargo, la posibilidad de una interpretación diferente: véase RENOU, parágs. 328 y 349.

<sup>6</sup> KEITH, pág. 504, n. 2.

<sup>7</sup> MÜLLER, pág. 30, n. 3, dice textualmente: "The termination *tha* for *ta* looks suspiciously Buddhist; see 'Sanskrit Texts discovered in Japan', *J.R.A.S.*, 1880, p. 180."

<sup>8</sup> KEITH, pág. 500, n. 9.



con el examen de las particularidades lingüísticas observadas<sup>9</sup>. Éstas podrían tener significación cronológica e histórica, cuando estuviesen resueltos los varios problemas que plantea la historia lingüística y el estudio de la tradición manuscrita. No se puede pasar por alto que en todas las *upaniṣad* se encuentran formas gramaticales peculiares que implican, más que un problema estrictamente cronológico, un problema histórico-cultural, puesto que la literatura esotérica de la India no obedece en su conjunto a rígidas normas gramaticales, ya sean las de las codificaciones de Pāṇini, ya sean otras<sup>10</sup>. Otro valor tiene la presencia en la *MuṇḍU* de elementos lexicales como *cyu-* (I, 2, 9), *granthi-* (II, 1, 10; II, 2, 8; III, 2, 9), *nirveda-* (I, 2, 12), *rāga-* (I, 2, 9), *vītarāga-* (III, 2, 5), *samyagjñāna-* (III, 1, 5) con respecto al problema de la salvación del individuo. Ellos se encuentran también en la literatura jaina, a pesar de que no ofrezcan ningún dato para deducir, como hace Hertel<sup>11</sup>, la prioridad y la influencia de esa literatura sobre la *MuṇḍU*.

A las peculiaridades lingüísticas observadas hay que añadir las irregularidades que caracterizan la composición métrica de la *MuṇḍU*. Predominan las estrofas triṣṭubh, mientras las anuṣṭubh se dan en cantidad menor. Los *pāda* de las dos estrofas mencionadas se unen, a veces, con los de la jagatī. En todas ellas se presentan numerosos casos de exceso y defecto del número propio y característico de sílabas<sup>12</sup>. En varios casos<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Obsérvese que en las estrofas en las cuales se encuentran las formas imperativas, que señalarían la influencia budista, no se expresa un pensamiento típico de tal doctrina.

<sup>10</sup> Véase RENOU, *KauU*, pág. 3.

<sup>11</sup> HERTEL (J.), *Muṇḍaka-Upaniṣad*, Leipzig, 1924, *apud* KEITH, pág. 504. No me ha sido posible conseguir la obra de Hertel, que conozco sólo a través de las referencias de Keith, *o. c.*, *passim*.

<sup>12</sup> Es un grato deber para mí expresar aquí mi agradecimiento al Prof. N. A. Gore por haberme enviado, manuscrito, su análisis métrico de la *MuṇḍU*, que he utilizado para estas observaciones; y por haberme señalado la obra de N. K. MAJUMDAR, *A study of metres in the older upaniṣads*, London University, 1930. Se trata de una tesis presentada para optar al título de M. A., un ejemplar de la cual se encuentra en la

<sup>13</sup> Los casos son: I, 1, 3-5; I, 1, 6 (?); I, 2, 3 (HUME); II, 2, 1-2 (?); II, 2, 6-7 (?); III, 2, 9-11.

es imposible encontrar un orden métrico, sino a costa de alteraciones graves en el texto y adoptando principios arbitrarios de interpretación prosódica. Hertel<sup>14</sup>, que ha intentado explicar y superar las dificultades métricas, ha caído, por lo que hace a ciertos aspectos de su estudio, en los errores señalados, que han merecido una justa crítica. La suposición más acertada, en el estado actual de la crítica del texto de la *MundU*, es que el verso, a veces, se disuelve en prosa rítmica. La lengua y el metro demuestran a las claras que el autor de la *MundU* no tiene pretensiones literarias y estilísticas, sino que está dominado por otros intereses.

El pensamiento expresado en la *MundU* no tiene una estructura clara, lineal y unitaria. Las estrofas se siguen, a veces, sin íntima conexión lógica y, a veces, con contradicciones hasta violentas. Contribuye, sin duda, al relajamiento de la estructura lógica la composición en verso, con el fin de presentar en fórmulas densas y mnemónicas el resultado de una larga elaboración filosófico-religiosa<sup>15</sup>. En un texto de tal naturaleza las interpolaciones son fáciles, y algunas de ellas evidentes<sup>16</sup>.

Deussen<sup>17</sup> consideraba interpolado todo el capítulo segundo de la primera parte, además de señalar la falta de exposición sistemática, las interrupciones o las amplificaciones del pensamiento. Hillebrandt estimaba que el texto de la *Mundaka* se encontraba expuesto, por ser lindo y resultar de lectura agra-

biblioteca de la Universidad de Londres. La tesis comprende el análisis métrico de la *Kena*, *Katha*, *Isa*, *Mundaka*, etc., la comparación de estos metros con los del *Rgveda* y de la épica, y la sugerencia de varias enmiendas.

14 HERTEL, o. c., apud KEITH, pág. 538, n. 3, donde puede leerse también una sana crítica.

15 DEUSSEN, *Sechzig*, pág. 264.

16 La edición *Ānandāsrma* n.º 62, Poona, 1832 de la era *Salivāhana*, añade una ampliación después de la enumeración de los *vedānga* en I, 1, 5 y una estrofa entera después de I, 1, 6. Véase mi traducción comentada en la *Revista de Estudios Clásicos*, VI, de la Universidad Nacional de Cuyo.

17 DEUSSEN, *Sechzig*, pág. 548, "Der ganze Abschnitt macht den Eindruck, hinterher in die ursprüngliche Komposition eingeschoben zu sein".

dable, a varias agregaciones y ampliaciones<sup>18</sup>, y lamentaba la falta de una edición crítica<sup>19</sup>.

Hertel, en 1924, intentó dar la edición crítica deseada, y reconstruyó el *Urtext* de la *MundU*, basándose sobre lo que nos ha conservado Samkara, con el fin de eliminar las incoherencias del pensamiento. El juicio de Keith<sup>20</sup> sobre la reconstrucción de Hertel es netamente desfavorable, puesto que, según él, queda siempre la objeción de principio de si estas incoherencias no se remontan directamente al autor, sin ser, por lo tanto, el resultado de interpolaciones. Observa después cómo, incluso en el texto reconstruido, se encuentran contradicciones que no satisfacen las exigencias de la teoría de una doctrina simple; y concluye que se puede dar por sentado que el autor de la *Mundaka* adoptó el punto de vista del *brahman*, mientras trabajaba sobre la antigua idea de un *prius* personal procedente del *Atharvaveda*<sup>21</sup> y había aceptado la doctrina de la gracia de la *Katha-upaniṣad*<sup>22</sup>.

La tesis de Keith parece certera por lo que se refiere a la negación rotunda de la posibilidad de reconstruir una doctrina unitaria y simple, pero resulta difícil y desconcertante imaginar *sic et simpliciter* un autor que, mientras elabora una idea, adopta y yuxtapone a ésta otra en clara contradicción, sin una mayor determinación de las tendencias filosófico-religiosas, que él expresa y representa. Keith mismo puede sugerir la oportunidad de tal interpretación al comparar el caso del autor de la *Mundaka* con el del autor de la *Bhagavadgītā*. Netamente contrario a la tesis de explicar las contradicciones como la expresión de una filosofía de transición se declara Hillebrandt, para el cual la raíz de las incoherencias de la *upaniṣad* está en la inclinación del espíritu indio a las reelaboraciones<sup>23</sup>.

18 HILLEBRANDT, pág. 132.

19 HILLEBRANDT, pág. 133: "Auch unsere Upanisad harrt noch der textkritischen Behandlung, haben wir doch noch nicht einmal eine gute Materialienausgabe".

20 KEITH, pág. 538.

21 Se considera el himno a Skambha del *Atharvaveda* X, 7-8 como fuente de inspiración para la *Mundaka*.

22 KEITH, pág. 538.

23 HILLEBRANDT, 132-33, "Wenn sich, wie in der Bhagavadgītā, wider-

La consideración del desarrollo del pensamiento de las *upanisad* védicas nos llevará a una interpretación más acertada de la significación de la *Mundaka*. Las conquistas del rebelde pensamiento de las *upanisad* más antiguas no se habían traducido en acabados sistemas, sino que habían cristalizado en una serie de intuiciones, que constituirían el fecundo semillero de las corrientes filosóficas posteriores, y que tenían en común el afán de integrar, transfigurar y superar la cultura védica eminentemente ritualista. En las *upanisad* védicas menos antiguas se va afirmando la tendencia a reunir en una síntesis los resultados más sólidos del pensamiento upanisádico con la tradición védica y la religión popular. La síntesis, sin embargo, no llega a ser composición armoniosa filosófico-religiosa, upanisádico-védica, sino una yuxtaposición, a veces violenta, de elementos dispares. Es evidente en la *KaU* la exaltación de la eficacia de los ritos y sacrificios, cuando se promete la liberación de los lazos del nacimiento y de la muerte a quienes cumplen el rito Naciketa y otros sacrificios (I, 17, 18). Más enérgicamente aún en la *MaitriU* se niega la posibilidad de llegar a la unión con el *âtman* sin el estudio del *Veda*, el cumplimiento de los deberes de casta, etc. (IV, 3). Expresión de la nueva exigencia de un sincretismo filosófico-religioso es también la aparición fragmentaria y tímida del teísmo, que no se presenta ya según los modos védicos, sino de acuerdo con las formas de una religión popular<sup>24</sup>. La *KaU* distingue el *âtman* individual del universal como la sombra de la luz (III, 1); enuncia la doctrina de la predestinación, pues afirma: "Este *âtman* no puede ser alcanzado por enseñanzas ni por el intelecto o por el mucho estudio; puede ser alcanzado sólo por aquel a quien él elige: a éste revela el *âtman* su propia forma" (II, 23). En la misma *upanisad* se encuentra, según una de las posibles interpretaciones, la doctrina de la gracia (II, 20). De aquí el pasaje al teísmo sectario de la *SveU* es breve y fácil. En esta

spruchsvolle Ansichten finden, so werden wir das nicht einer Übergangsphilosophie oder wie man es sonst nennen mag, sondern dem stets zu Überarbeitungen geneigten indischen Geist zuzuschreiben haben".

<sup>24</sup> En general se habla ahora no de *deva*, término usado para los dioses védicos, sino de *is*, *isâna*, *isvara*.

época de fermentación e incubación de nuevas ideas<sup>25</sup> fué compuesta la *Muṇḍaka*, y de ello lleva en sí los signos.

La enseñanza de la *Muṇḍaka*, cuya línea de tradición remonta hasta el Brahmán mismo, el primero de los dioses, es la explicación de la ciencia del *brahman*, fundamento de toda ciencia (I, 1, 1). Esta ciencia comprende dos aspectos, uno superior y otro inferior (I, 1, 2). Y más aún los conocedores del *brahman* suelen decir que es preciso conocer dos ciencias, la superior y la inferior (I, 1, 4): la inferior comprende el estudio de los textos sagrados de los cuatro vedas hasta los *vedānga*, implicando por consiguiente respeto y observancia de los ritos y sacrificios de la tradición religiosa; la superior trata de lo *imperecedero* y lleva a su conocimiento (I, 1, 5). El desarrollo de la doctrina no tiene, como se ha observado ya, un íntimo y rígido encadenamiento lógico. Las fluctuaciones y contradicciones descansan en la aceptación de una doble ciencia, que a pesar de ser proclamada inferior y superior no está armonizada y estructurada en una jerárquica unidad.

El Brahmán, dios personal, que trae o hace llegar a los hombres la divina revelación de doctrinas y enseñanzas, se encuentra en la *ChaU* III, 11, 4; VIII, 15<sup>26</sup> y parece ser un motivo tradicional, que adquiere casi una significación nueva y particular no sólo por la insistencia en que fue el primer dios, sino por el hecho de que hay en la *MuṇḍU* claros elementos de teísmo. Ello se puede ver en III, 1, 1-2, donde una imagen, que remonta al *RV* I, 164, 20, en su nueva elaboración significa la distinción entre el alma individual y el Dios-Señor (*iś-*); imagen que se encuentra en la *SveU* IV, 6-7, donde parece ser original en su nuevo sentido<sup>27</sup>. Consecuencia.

<sup>25</sup> Véase la presencia en la *KaU* de elementos que sugieren o anticipan posiciones características de la filosofía *Samkhya* (III, 10, 11, 13; VI, 7, 8, 10) y *Yoga* (II, 12; VI, 11, 18).

<sup>26</sup> En la *BAU*, *Paramestin* (II, 6, 3; IV, 6, 3) y *Prajāpati* (VI, 5, 4) son personificaciones del "ser más alto", que traen a los hombres la divina revelación. Véase DEUSSEN, I, 1, pág. 180 e index s. v.; véase también pág. 252 y sig.

<sup>27</sup> DEUSSEN, I, 2, pág. 161 afirma que las estrofas IV, 6-7 de la *SveU* "kehren wieder in der *Muṇḍ* III, 1, 1-2, die im übrigen einen pantheistischen Geist atmet, daher sie hier wohl aus der theistischen. *Çvetāçvatara* entlehnt sind". Con respecto al sentido, cfr. *KaU* III, 1.

también de la aceptación del teísmo es la doctrina de la predestinación en III, 2, 3, que procede de la *KaU* II, 23; así como expresión del mismo se puede considerar I, 2, 5, en que se promete a quienes cumplen los sacrificios la morada del "único señor de los dioses". A la insinuación del teísmo, tímida aunque evidente, se acompaña el nuevo crédito y aprecio, ya señalado, de los sacrificios. Se recomienda con entusiasmo y palabras inspiradas su observancia y se exalta el valor de su recompensa (I, 2, 1-6) —así como se ha visto ya en la *KaU*—, a pesar de que con un cambio inmediato y desconcertante se afirma (I, 2, 7-12) su limitada eficacia y su incapacidad de libertar de los ciclos de nacimientos y muertes, esto es, de la reencarnación. El contraste del tono de las afirmaciones de I, 2, 1-6 (exaltación de los sacrificios y ritos) y de I, 2, 7-12 (escaso valor de los mismos para conseguir la salvación definitiva y eterna) es tan evidente, que se ha pensado en una interpolación<sup>28</sup>. La contradicción, sin embargo, perdería vigor y violencia y quedaría limitada al contraste de tono estilístico, si se pudiera considerar el *brahmaloka* como la residencia temporal de quienes gozan el fruto de los sacrificios cumplidos. Si la admisión de una ciencia inferior al lado de una superior y la determinación de *brahmaloka* por medio de *sukṛto* autorizarían por un lado tal interpretación, la documentación que ofrecen las *upaniṣad* védicas del sentido de *brahmaloka* no deja lugar a duda de que quienes van al mundo de *brahman* no vuelven más a éste y consiguen lo eterno<sup>29</sup>.

Oltromare considera que las estrofas I, 2, 5 y sigs. usan de ironía contra la presumida eficacia definitiva de los sacrificios<sup>30</sup>: él no entendió evidentemente la verdadera significación de la *Munḍaka*, que exige la observancia del voto de la cabeza, exigencia ritualista, de quienes quieren aprender la ciencia del *brahman* (III, 2, 10). La *Munḍaka* reconoce el valor de los ritos y sacrificios, porque reconoce el valor de la ciencia infe-

<sup>28</sup> Véase lo dicho anteriormente y n. 17.

<sup>29</sup> Véase *BAU* VI, 2, 15; *ChaU* VIII, 15; y la misma *MunḍU* III, 2, 6.

<sup>30</sup> OLTROMARE, págs. 110-111.

rior y porque ella misma se dirige a los que observan, con disciplina, un rito.

En la *KaU* II, 10, Naciketas afirma osadamente que con el sacrificio del fuego que lleva su nombre ha logrado lo eterno con medios no-eternos, y ello en contradicción con la doctrina principal, típicamente upanisádica. La *MuṇḍU* sostiene, al contrario, que el mundo no-creado (el mundo de *brahman*) no se gana por lo creado, esto es, los resultados de los sacrificios (I, 2, 12); lo que llevaría a dar un sentido limitado al *brahma-loka* de I, 2, 6 o a considerar la estrofa como una interpolación amplificadora.

Manifestación de una mayor apreciación de los elementos védicos y religiosos en general es también la reproducción, en I, 2, 11, de la doctrina de la salvación de la *ChaU* V, 10, 1 y 3, con una interpretación probablemente inexacta<sup>81</sup>, pero claramente favorable al valor del ascetismo y de un ascetismo oportuno y adecuado (III, 2, 4). En este espíritu se comprende y justifica el reconocimiento —rico en reminiscencias védicas— de que los textos sagrados, los sacrificios, los ritos, etc., proceden del *puruṣa* o principio absoluto (II, 1, 6-8); y asimismo la afirmación (III, 1, 4) de que el mejor conocedor del *brahman* no sólo “tiene su entretenimiento y placer en el *ātman*”, sino que también “cumple los ritos”. A esta misma tendencia se debe la conversión (III, 2, 6) en textos sagrados de las *upaniṣad* (*vedānta*).

Se dan en la *Muṇḍaka* otros signos que preludian nuevas tendencias y movimientos del pensamiento. Señalamos, entre ellos, la serie evolutiva del principio absoluto de I, 1, 8 y II, 1, 2-3 que se acerca a la filosofía Samkhya más que la *KaU* III, 10-13 y VI, 7-11. Es probable también que la teoría de la pasividad del *puruṣa* en la doctrina Samkhya haya tenido su inspiración en la similitud de los dos pájaros en la estrofa III, 1, 1<sup>82</sup>.

Tales fermentos y tendencias nuevas y nuevas exigencias culturales y religiosas no hallaron en el autor de la *MuṇḍU* la

<sup>81</sup> Véase KEITH, pág. 577, n. 10 y pág. 578.

<sup>82</sup> RADHAKRISHNAN, I, pág. 260, n. 1 de pág. 259.

fuerza especulativa suficiente y necesaria para resolver armoniosamente la nueva problemática. Por ello encontramos en la *upaniṣad*, rígidamente fijadas, las contradicciones que brotaban en el pensamiento del autor. Éste no es un pensador original, pero conoce muy bien, por largo estudio, los textos upanisádicos y védicos, cuyas numerosas reminiscencias son evidentes. Sólo el conocimiento y el estudio de los textos y de la doctrina de las *upaniṣad* explican el uso, con diferentes significados, de palabras filosóficas fundamentales, cuyas equivalencias eran familiares a los estudiosos<sup>33</sup>. No es de extrañar, pues, que en la *Mundaka* idealismo y panteísmo upanisádico, ritualismo védico, teísmo y otros atisbos filosóficos convivan casi en el deseo de colmar diferentes exigencias, más bien que en el intento vano de una armoniosa superación.

SALVADOR BUCCA.

<sup>33</sup> Señalo: *ākṣara, puruṣa, brahman*.





## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES: *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Colección *Clásicos Políticos* del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951 (281 págs.).

En la página XIV de su *Introducción*, se pregunta Marías: “¿Qué significaba, en Atenas y en la segunda mitad del siglo IV, escribir una ‘Política’?”

Parafraseando el interrogante, podemos tomar como punto de partida de nuestro trabajo este otro: “¿Qué significa, en el mundo occidental y en la segunda mitad del siglo XX, publicar esa *Política* en texto bilingüe?”

Sobre el texto mismo de la *Política* es mucho lo que se ha escrito y comentado hasta el extremo de que ya se ha hecho casi imposible un comentario que aporte alguna novedad al respecto. Sus ocho libros han sido fijados y ordenados con minuciosidad técnica, histórica y filológica; y su traducción y exégesis han alcanzado un cierto grado de permanencia por encima de la diversidad ocasional de matices interpretativos. En la edición que nos ocupa, Marías ha seguido la ordenación de Newman, que se aparta de la tradicional en los libros IV a VIII (respectiva y sucesivamente VII, VIII, IV, V y VI en la tradicional), revisando con su acostumbrada agudeza y agilidad críticas las eruditas opiniones de Ross y Jaeger sobre este problema. Completan la publicación, de cuidadosa traducción, un capítulo que contiene útiles “indicaciones bibliográficas”, un Esquema del contenido de la *Política*, un “Índice de nombres propios” y el conjunto de esclarecedoras y concisas “Notas” a propósito del texto.

Pero por otra parte, las razones decisivas que da Marías para preferir este orden, expuestas densamente a lo largo de su Introducción, entrañan la posibilidad de intentar una exégesis más novedosa y profunda del texto. En efecto: discípulo de Ortega, Marías es, como su maestro, un filósofo de la circunstancia. Como quiera que el hombre y su producto, la cultura, son históricos, sólo se hace posible acceder a la interpretación de uno y otra a partir de la circunstancia histórica que ha formado su contorno vital propio; y dentro de este marco general, que, en el caso, esclarece el sentido del conjunto de la obra aristotélica, se hace posible agudizar el enfoque mostrando la conexión sistemática de cada obra de Aristóteles con todas las demás. A partir de esta doble consideración metódica, Marías llega a mostrar una génesis triple de la *Política*: la realidad histórica sobre la que se erige, a saber el problema concreto de la *polis* —problema porque en esta época se pierde definitivamente aquella vieja estructura que Platón intentaba salvar todavía en su propia *Politeia*—, y que Aristóteles analiza con preocupación científica de detalle en el segundo libro, sobre la base del material de las 158 constituciones coleccionadas; la concepción filosófica que le sirve de fundamento, a saber la conexión de la *Política* con la *Ética* y de ésta con la *Metafísica*, conexión que no siempre ha sido vista con claridad o que si lo ha sido ha servido más para criticarla que para asumirla con corrección no obstante ser esto indispensable para comprenderla; y por último, el propósito central a que apunta, que no es, como lo fué para Platón, la sistematización de una utopía irrealizable, por mucho que fuera la mejor, sino la sistematización de la garantía, de la realidad efectiva de la *polis* y de la *seguridad* o *persistencia* del régimen político más aceptable —no el mejor en absoluto— “para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos” (II, 1260 b, 28-29). En definitiva: el mejor régimen *según las circunstancias*; problemas todos éstos que Aristóteles aborda en los libros IV (la felicidad y el régimen ideal), V (la educación de los jóvenes), VI (realización de los diversos regímenes), VII (inestabilidad de los regímenes) y VIII (democracias y oligarquías, su organización y seguridad).

A través de esta presentación de la *Política* se hacen visibles dos cosas importantes. La primera es que Aristóteles no ha podido ni ha querido prescindir, en esta obra, de la circunstancia histórica en que fué escrita. La segunda es que Marías, sobre esta base, declara con total corrección la necesidad de asumir esa circunstancia para acceder a una mejor comprensión de la obra.

Pero queda en pie un posible interrogante decisivo. Marías —y nosotros— vivimos en circunstancias históricas en absoluto inequívocas a las que se dieron en Grecia en el siglo IV a. C. ¿Cómo explicar, sobre esta base, la enorme, la palpitante *actualidad* de la *Política*? Esta actualidad se confirma plenamente en los siguientes párrafos:

“Es evidente, por tanto, que no basta con que el legislador iguale la propiedad, sino que debe proponerse como meta un término medio. Pero además, aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las leyes” (1266 b, 6-31).

“Respecto a que se debe honrar de alguna manera a los que descubren algo útil para la ciudad, no carece de riesgos el decretarlo, aunque suena bien al oído” (1268 b, 22-24).

“Pero aparte de estas razones, tampoco es mejor dejar invariables las leyes escritas, porque lo mismo que en las demás artes, es también imposible en política escribir exactamente todo lo referente a su ordenación, ya que forzosamente las normas escritas serán generales y en la práctica no se dan más que casos singulares” (1269 a, 8-12).

“Antiguamente, cuando el demagogo era a la vez general, la democracia se transformaba en tiranía. Y en efecto, la mayoría de los antiguos tiranos fueron antes demagogos; la causa de que esto ocurriera antes y ahora no, es que entonces los demagogos solían ser generales, pues aún no eran hábiles en hablar; mientras que ahora, con el desarrollo de la retórica, los que saben hablar dirigen al pueblo, pero por su inexperiencia en las cosas de la guerra no se imponen, salvo alguna posible excepción sin importancia.” (1305 a, 7-15).

Todas éstas son palabras que cualquier tratadista político de nuestros días suscribiría sin vacilar; y sin embargo son viejas de veinticuatro siglos.

Lo curioso es que lo mismo que permite a Aristóteles esta profundidad y exactitud de pensamiento —su respeto a su circunstancia histórica— es lo que hace posible verificar la aplicación, en gran parte, de ese pensamiento a la nuestra, que es totalmente diferente. Lo primero no suele implicar lo segundo; salvo, según parece, el caso de los productos culturales del genio, como en este caso, en los cuales ambas instancias concurren hasta coincidir. Pero en todo caso cuando esta coincidencia se da efectivamente, los productos culturales alcanzan un grado de vigencia histórica considerable y permanente por encima de las circunstancias concretas. En este primer sentido, se comprende prácticamente de suyo la significación de la publicación de la *Política* en nuestros días, en la medida en que de ella se desprende una enseñanza siempre aprovechable y con proyección universal.



Pero si bien el hecho de que un autor haya sido fiel a la circunstancia histórica de su obra no es suficiente garantía de esta proyección universal sino cuando ambas cosas concurren, resulta obvio que el camino para comprobar lo segundo es penetrar lo más cabalmente posible en el pensamiento originario que ha hecho posible lo primero. Y en esta tarea es necesario hacerse cargo de dos supuestos metódicos fundamentales: uno, que aquella circunstancia estuvo formada de manera decisiva por el lenguaje original del autor; otro, que la obra ocupa algún lugar, y por alguna razón, en el conjunto de su producción. Al primero obedece la impresión bilingüe del texto; al segundo, la sugestiva introducción de Marías. ¿Cómo, en efecto, puede ser posible comprender la intención originaria de un autor a través de una traducción mera y simple, por más fiel que ésta sea, habida cuenta de que, especialmente en el caso del griego,

la traducción filológicamente fiel deforma el pensamiento original por el lastre significativo acumulado a través de los siglos en las palabras del idioma al cual se lo vierte? ¿Y cómo, por otra parte, sobre la base de las falsas asociaciones que así inevitablemente se obtienen, puede ser posible desentrañar el papel de una obra dada y su ubicación sistemática con el resto? Como se ve, ambos supuestos metódicos se reclaman y se complementan.

Y todo esto no es caprichoso, como lo prueban acabadamente las múltiples "versiones" de la *Política* en circulación, en las que, a través de notas marginales supuestamente "críticas" se cuestiona, por ejemplo, la vinculación esencial en que están para Aristóteles la *ética* y la *política*, en el sentido de ser ésta la culminación natural de aquélla, o la primera una simple introducción a la segunda. Semejante observación se articula, precisamente, sobre la base de no haberse hecho cargo con corrección de lo que *originariamente, en griego*, significan dos conceptos tan capitales como *ethos* y *polis*, es decir, sobre la base mínima de pensar simplemente el concepto *política* con el sentido moderno de la palabra, o el concepto *ética* con el sentido absoluto que a lo largo de veinte siglos ha terminado por consolidar la concepción cristiana del problema en Occidente.

Occidente: éste es, precisamente, nuestro problema central. Pero es un problema que no nace como resultado de la técnica creciente de las comunicaciones ni como consecuencia de la también creciente universalización del mundo para el hombre: es un problema que nace y crece desde sus albores precisamente en Grecia; allí está su verdadera raíz. Y bien, Occidente es nuestro problema central, porque es nuestro problema radical que hay que resolver de una manera radical. Hoy, precisamente, cuando la técnica parece amenazar con resolver el problema suprimiéndolo, esta edición de la *Política* aparece como una invitación a la meditación, al sosiego, para resolverlo asumiéndolo con la mayor corrección posible. Casi se la ve como un llamado al sentido común, a la capacidad de reflexión, como una invitación a rehacer el lento y progresivo camino aristotélico en busca de la *seguridad* de los regímenes; y la crisis de Occidente es, ni más ni menos, en lo fundamental, una crisis

de seguridad. En este sentido, la actualidad universal de la *Política* nunca se ha concretado y legitimado más que en nuestra época.

ÁNGEL JORGE CASARES.

*Digenes Akrites*, edited with an introduction, translation and commentary by John Mavrogordato. Oxford, Clarendon Press, 1956, 272 págs.

Pese a tratarse de un asunto que los investigadores especializados ya han considerado en repetidas ocasiones, la contribución bizantina al desarrollo de la épica sólo recientemente ha comenzado a difundirse y a trascender más allá de la especialidad, introduciéndose en el campo más amplio de las indagaciones de literatura comparada que han estudiado su ubicación en el desenvolvimiento de las epopeyas europeas y su repercusión en las letras eslavas. El representante por antonomasia del género, debidamente examinado en los panoramas de la cultura y de la historia bizantinas —por ejemplo, en Bréhier y en Vasiliev—, es el *Digenes Akrites*, poema que perdurara ignorado hasta fecha reciente y que a partir de su descubrimiento ha suscitado un interés cada vez mayor, a medida que se ha ido estableciendo mediante conocimientos más sólidos su importancia intrínseca, su irradiación en la Europa oriental y su posible cotejo con composiciones afines de otras comarcas del Viejo Mundo que afrontaron circunstancias similares a las que viviera Bizancio en sus fronteras. Al respecto, es inevitable el paralelismo con el *Poema del Cid*, obra que refleja una situación histórica parecida a la de Bizancio, como país cristiano cuyo territorio lindaba con el mundo árabe y vivía en constante intercambio con él. Esta coincidencia entre el *Poema del Cid* y el *Digenes Akrites* se hace más notable por el hecho de que el héroe bizantino, al igual que el campeón hispánico, cuenta en la literatura no sólo con una épica sino también con un ciclo de canciones que quizá nos evoquen el recuerdo del romancero español. En tal sentido, los bizantinistas que han estudiado el asunto señalaron la peculiaridad de que la épica

del *Digenes Akrites* está conectada con un grupo de canciones escritas en lengua popular y que fué denominado "ciclo acrítico".

El *Digenes Akrites* sólo fue conocido por los eruditos a mediados del siglo pasado, gracias a cierto manuscrito descubierto en un monasterio de Trebizonda, que fue editado luego en París por Legrand y Sathas, en 1875, con el título de *Les Exploits de Digénis Akritas — épopée byzantine du dixième siècle... d'après le manuscrit unique de Trébizonde*; en dicha versión —que se remonta al siglo xvi— el poema consta de 3.182 versos y está dividido en diez libros, de los cuales faltaban el primero y el último. Con escaso intervalo, más tarde se hallaron otros manuscritos con textos diferentes, en mayor o menor grado, del de Trebizonda. En la actualidad, se cuenta con cinco versiones versificadas del *Digenes Akrites*: manuscritos de Trebizonda, siglo xvi; de Andros, siglo xvi; de Grottaferrata, siglo xiv; del Escorial, siglo xvi y el de Oxford, cuyo copista lo completó en 1670; también hay una versión en prosa, el manuscrito descubierto por D. Paschales, cuya copia fue terminada en 1632; existen, por último, dos manuscritos del siglo xviii con una versión en ruso (aunque bastante incompleta), que desde el punto de vista lingüístico puede ubicarse en el siglo xiii.

En su edición crítica del *Digenes Akrites*, el profesor Mavrogordato tomó como base el manuscrito de Grottaferrata, editado por primera vez en París por Émile Legrand en 1892. Además, para completar algunas lagunas del texto, acudió a otros manuscritos: el de Trebizonda, editado, como dijimos más arriba, por Legrand y Sathas en 1875, y el de Andros. Mavrogordato utilizó el manuscrito de Grottaferrata por cuanto es el que registra la versión presumiblemente más antigua y, al mismo tiempo, porque es la más concisa y esquemática. En el documentado y extenso estudio que precede al texto griego y traducción inglesa del *Digenes Akrites*, el profesor Mavrogordato explica las razones que lo impulsaron a elegir esa versión, señalando, además, que para traducir el texto se ciñó estrictamente al original, a fin de alcanzar la mayor literalidad posible. Agrega, asimismo, que en ningún momento intentó enmen-



dar el original con el propósito de conferir “congruencia” + “refinamiento” a determinados pasajes que carecieran de esas cualidades.

La prolija introducción que precede al texto es ~~sumamente~~ útil por cuanto nos ofrece un esquema muy detallado de las demás versiones —con frecuencia bastante dispares—, aclarando en qué puntos difieren del manuscrito de Grottaferrata y en cuáles coinciden con él. Trata de establecer, asimismo, a qué época se remontan las diferentes copias y señala las peculiaridades dialectales y estilísticas de cada una, destacando, además, otros datos interesantes que pueden permitir al lector formarse un concepto claro de todas las versiones. Por otra parte, el profesor Mavrogordato analiza sucintamente las múltiples hipótesis formuladas acerca del poema. Refuta, por ejemplo, la teoría de H. Grégoire, quien en base a la versión rusa —en la cual Digenes, después de derrotar a un emperador llamado Basilio, se apodera del trono real— postula que el núcleo originario del poema era un “manifiesto revolucionario compuesto por los paulicianos heréticos de la frontera armenia y sus aliados los árabes, contra el emperador Basilio I el Macedonio, su tenaz enemigo”; por consiguiente, según este criterio, todas las versiones griegas actualmente conocidas, en suma no serían sino textos “expurgados” de ese original primitivamente subversivo que habría sido “transformado” por encargo oficial. Esta hipótesis, aceptada en apariencia por Arnold Toynbee, ha motivado algunas controversias. De todas maneras, es interesante señalar que mientras en las versiones griegas Digenes es un ser meramente humano, aunque dotado de extraordinarias cualidades —el típico héroe épico—, en las versiones rusas, en cambio, aparece rodeado por un halo sobrenatural que lo asemejaría más bien a los personajes de cuentos de hadas populares o de cuentos orientales. Algo similar sucede con respecto al ciclo de canciones acríticas ya mencionado, por cuanto estas composiciones líricas se caracterizan por una exuberancia imaginativa semejante a la que se observa en las baladas inglesas de fines de la Edad Media, pero en franco contraste con la epopeya conservada en el manuscrito de Grottaferrata.

Para terminar quizá resulte interesante ofrecer un esque-

mático resumen de la posición que asume el profesor Mavrogordato a propósito de las controversias suscitadas en torno de esta épica; a su juicio: "Digenes es un héroe simbólico, consecuentemente, debe ser ubicado en un ámbito simbólico. Por lo tanto el poema no constituye un testimonio histórico sino una elaborada adecuación de la historia, en la cual fragmentos o aspectos de múltiples hechos reales son combinados para ofrecer una imagen universalizada del conflicto que se desenvolvía en la frontera oriental, todo ello combinado con elementos puramente romancescos". En definitiva, para el profesor Mavrogordato "éste es un poema heroico de origen provinciano, destinado a la lectura privada o a la recitación no en lugares públicos, sino en los salones de banquetes o en los refectorios".

En cuanto a la presente versión inglesa que se nos ofrece, conviene, asimismo, registrar el juicio del profesor Mavrogordato, cuyo objeto fue emplear el lenguaje corriente, liberado de inversiones y convenciones poéticas pero "matizado con reminiscencias de la Biblia (en la Versión Autorizada del rey Jacobo), de Shakespeare, de Milton y de las baladas [inglesas]"; estos elementos fueron empleados con la intención de remedar el original, en el que se advierten ecos de la Septuaginta y de la literatura griega clásica. Sin embargo, este laudable propósito de conservar la textura estilística del original en parte resulta inconveniente por la circunstancia de que se opone a la literalidad, que ha sido el otro criterio rector de esta traducción. La versión del profesor Mavrogordato, al tratar de reeditar en inglés el lenguaje bíblico y los giros de la obra miltoniana, se propone imitar al anónimo autor bizantino que intentó, de igual manera, evocar en su época las formas y modalidades verbales homéricas, con lo que imprimió a su poema un sello arcaizante. En parte, este procedimiento halla, por lo tanto, cierta justificación. Pero, por otra parte, los modelos más o menos recientes de traducción homérica con que cuenta la lengua inglesa —Samuel Butler (1853-1903), W. H. D. Rouse y T. E. Shaw (nombre que oculta a Lawrence de Arabia)— parecen recomendar una forma más ágil, un vocabulario más actual, que en vez de arcaizar los giros en un pretendido remedo lingüístico ofrezca un lenguaje sencillo, directo y contemporáneo.

neo, más apto para suscitar el interés del lector por la narración misma y más apropiado para servir de guía en la lectura del original. Un ejemplo afortunado del estilo épico que emplea el profesor Mavrogordato lo hallamos en un pasaje del libro I. El texto griego ofrece la siguiente descripción del padre de Digenes:

Ἦν ἀμφοῦς τῶν εὐγενῶν πλουσιώτατος σφόδρα,  
φρονήσεώς τε μέτοχος καὶ ἀνδρείας εἰς ἄκρος,  
οὐ μέλας ὡς Αἰθίοπες, ἀλλὰ ξανθός, ὠραῖος,  
ἀνθῶν ἄρι τὸ γένειον εὐπρεπέστατον, σγοῦρον.  
Ἐἶχεν ὀφρύδιν πεπανὸν καθάπερ κεκλεγμένον,  
βλέμμα γοργόν, ἐνήθονον, πλήρης ἔρωτος γέμον,  
ὡς ῥόδον ἐξανέτειλεν ἐν μέσῳ τοῦ προσώπου,  
ὡς κωταρίσιν ἔμνοστον τὴν ἡλικίαν ἔχων,  
εἶπερ ἂν τις ἰδῶν αὐτὸν εἰκόνι ἑοικέναι.  
σὺν τούτοις ἀπατάμαχον τὴν ἰσχὺν κεκτημένος,  
τόλμην πειράζων τὴν αὐτοῦ καὶ ἀνδρείαν θαυμάζων,  
ὡς θαῦμα πᾶσι προέκειτο τοῖς αὐτὸν καθορώσι.

El profesor Mavrogordato traduce este pasaje así:

Was an Emir of breed, exceeding rich,  
Of wisdom seized and bravery to the top,  
Not black as Ethiops are, but fair and lovely,  
Already bloomed with comely curly beard.  
He had a well-grown and rather matted brow;  
His quick and pleasant gaze and full of love  
Shone like a rose from out his countenance.  
The beauty of a cypress was his stature,  
That any saw him to be like a picture;  
With this he held unconquerable strength;  
And every day he pleased to war with beasts,  
Trying his own daring, making his bravery  
A wonder as he was to all who saw him.

Por encima de las objeciones parciales que puede suscitar el presente trabajo, el profesor Mavrogordato merece los mayores y más cálidos elogios por cuanto ha puesto al alcance del lector no sólo el texto poco difundido de este singular poema, sino también porque ha demostrado notable agudeza en el examen de un aspecto que va adquiriendo mayor trascendencia en el estudio general del vasto panorama que abarca la épica medieval europea.

VIRGINIA MARÍA ERHART.

DAG NORBERG: *La poésie latine rythmique du Haut Moyen-âge*. Almqvist Wiskell, Stockholm, 1954, pp. 119.

El propósito de Norberg en este libro ha sido el de contribuir a la aclaración de algunos de los problemas más urgentes que se presentan al que quiera estudiar la historia de la poesía rítmica latina del alto medioevo. Un firme punto de partida para estos estudios lo constituye el trabajo de Karl Strecker, quien editó la mayoría de los textos de las épocas merovingia y carolingia (en *Mon. Germ., Poet. Lat.*, IV, *Rhythmi aevi Merovingici et Carolini*. Berlín, 1914-1923).

Naturalmente el comentario y la edición de Strecker son fundamentales, pero no definitivos: así Norberg se propone discutir algunas interpretaciones de Strecker y su edición, desde el punto de vista de la lengua, el estilo y la métrica. En muchos casos ni siquiera se conoce el nombre de los autores de estos poemas, y los textos aparecen fragmentarios o inseguros. Norberg afronta los problemas generales (en cuanto a método e interpretación) y algunos casos particulares. El libro se divide en 11 capítulos: después del primero, introductivo, se examinan textos de Chilpéric, Théophrède de Corbie, san Quentin, san Yrieix, el "roman d'Alexandre", los "versus de Asia et de universi mundi rota", san Paulin d'Aquilés, el "De puero interfecto a colubre", la poesía rítmica de Verona; un último capítulo, de historia de la crítica textual y de las ediciones, cierra el libro. Para dar una idea de la complejidad de las interpretaciones de estos textos medievales, véase un ejemplo (p. 16): Dans le chant LII, 4 (p. 581), l'ignorance de la source est plus fatale. On y lit:

*Mors in orbem introiit sub peccato,  
quod commisit primus homo per mandatum.*

Que signifient ici les mots *per mandatum*? Strecker reste ici bien incertain et se demande: "Evae! an *manducando*? *per mandendum*?" Mais l'auteur songe aux mots de saint Paul, *Rom.*, 5, 12: "*per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et 7, 7 s.: peccatum non cognovi nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex*

*diceret: non concupisces. Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*". Otro caso, en que un problema gramatical puede resolverse mediante un examen más detenido de las particularidades geográficas del texto estudiado, es el siguiente (pp. 18-19): "On sait que la réduction des cas latins dans la langue parlée a amené un état de choses presque chaotique dans les textes tardifs. Mais cela n'autorise pas, pour autant, de interprétations arbitraires. Dans le chant XCVI, 3-4 (p. 656), le texte est:

*Hinc aetas secunda promsit Noe, demum tertia  
Abraham Dei amicum Sarrae coniugaverat...  
Quarta David regni fulsit clarus diademate,  
Quinta plebem transmigravit regno Babyllonico.*

Selon Strecker, le mot *plebem*, c'est-à-dire *plebem*, est ici sujet. C'est déjà peu vraisemblable parce que le texte vient de la Gaule, où, dans l'idiome parlé, les formes du sujet et de l'objet étaient distinctes. Le verbe *transmigravit* est plutôt transitif comme chez saint Jérôme, saint Isidore et d'autres, et le sens est: *Quarta aetate David fulsit, quinta aetas plebem transmigravit*".

Es así como Norberg, con seguridad de método y con rara pericia afronta problemas cuya solución parecería del todo imposible: por lo tanto tendremos que estar de acuerdo en que, tomando en cuenta estudios de esta clase y de este valor, se trate de llegar a una edición crítica de los textos del alto medioevo. Estos poemas, además del interés histórico y técnico, poseen un valor poético muchas veces indudable, que también debería señalarse, mediante estudios estilísticos que seguramente el mismo Norberg aconsejaría. La mayoría de estos ritmos o poemas es de materia heterogénea y de origen diverso: por lo tanto se impone, razonablemente, el criterio propuesto por Norberg (p. 114), es decir, la reunión por autores cuando sea posible, o si no por analogía de estilo o de contenido. Como dice Norberg, es necesario reunir, por ejemplo, los poemas de san Paulin d'Aquilée (p. 114: "maintenant dispersés dans l'édition de Strecker sous les numéros XXVII, XXX, XXXI,

XXXIII, XXXVI, LII, LXVI et LXXI"). Se puede decir, entonces, que trabajos como los de Strecker, W. Meyer, Traube, Winterfeld, junto con los de Norberg, constituirían la base para una edición verdaderamente científica.

ORESTES FRATTONI.

ERICH AUERBACH: *Introduction aux études de philologie romane*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, pp. 247.

Tendríamos que recibir con entusiasmo esta clase de libros, por su amplia información y la riqueza del plan. Es de lamentar, sin embargo, lo que el mismo Auerbach (a quien ya conocíamos y apreciábamos por otras publicaciones, sobre todo literarias) nos dice, en el prefacio: "es decir que este libro, escrito para los estudiantes de la Universidad de Estambul en 1943, y publicado en Alemania en 1949, carece, por el hecho de haber sido escrito en 1943 y no haber sido revisado posteriormente, de una *mise à point* en lo que se refiere a la bibliografía". Un ejemplo (p. 238): para la literatura española se citan los manuales de Foulché-Delbosc, Barrau-Dihigo, Fitzmaurice-Kelly, Hurtado y Palencia, Pfandl, Valbuena Prat, Menéndez Pidal. Castro; sin ni siquiera una palabra acerca de los estudios de Lapesa, Dámaso Alonso, Blecua, Allison Peers, Bell, Hatzfeld, para citar sólo algunos. Para la literatura italiana (pp. 237-8) se citan a De Sanctis, D'Ancona, Monaci, la colección Vallardi, Hauvette, Croce: dejando así de lado los manuales excelentes y más accesibles de Momigliano, Rossi, Flora, Sapegno, Sansone, etc., es decir, en general (como ocurre para la literatura española) sin considerar el trabajo de los mejores especialistas de nuestro siglo. Naturalmente sería injusto hacer hincapié en esta clase de observaciones, si aun en el campo lingüístico los datos no fueran también insuficientes. En la pág. 231, en efecto, se señalan sólo los trabajos de Pidal, Hanssen, Zauner para lo español; y los de Wiese, D'Ovidio, Meyer-Lübke, Bertoni para la lengua italiana. Todo esto indica que aun para un principante, la bibliografía es demasiado somera. El examen

se puede extender a la bibliografía dada para la lingüística general (donde aparecen los infaltables nombres de Croce y Vossler, pero no otros muy importantes como los de Bloch, Bloomfield, Troubetzkoy, Jakobson, Sapir, Reichenbach, Ascoli, Pagliaro, etc., estudiosos cuya obra en general es anterior a 1943. De todos modos no se entiende en qué sentido F. Schalk haya "completado la bibliografía" (cf. prefacio). Otro punto que se presta a objeciones es la parte predominante concedida a Francia, hecho que interfiere en un recto entendimiento del equilibrio e interrelación entre las varias literaturas románicas (quedan así de lado los estudios, ya lingüísticos, ya literarios, de alcance no sólo nacional, de Vasconcellos, Le Gentil, Amado Alonso, Dámaso Alonso, Lapesa, Azorín, Salinas, Terracini, Devoto, Viscardi, Monteverdi, Neri, Casella, Schiaffini, Barbi, Benedetto, etc.). Esta objeción a la bibliografía, en realidad, influye en la exposición de todo el libro, en el cual se pueden notar algunos desajustes, debidos, muchas veces, al hecho de no considerar nuevos e indefectibles puntos de vista. Así, p. ej., al tratar de los problemas del realismo e idealismo en la novela del siglo XIX (digamos de paso que autores como Choderlos de Laclos o Restif o Sade no figuran), las consideraciones se mueven alrededor de estas dos abstracciones, dando así a las páginas del libro un tono típicamente esquemático (para no decir que el análisis se dirige casi siempre a temas, motivos, contenidos, conceptos: con descuido de la pura expresión). Así, en la pág. 222, Stendhal y Balzac se consideran bajo el ángulo del realismo o del romanticismo y del clasicismo, cuando aun en los buenos manuales (p. ej. Thibaudet, Raymond: citados por Auerbach, por otra parte) tal planteo ya parece superado. Otro aspecto de cierto formalismo o esquematismo es el inútil uso de la biografía en la explicación de un valor poético: valga aquí, para todos, el caso de Leopardi, quien, en la pág. 215, es considerado (en pocas líneas) como exponente del clasicismo-romanticismo, no faltando la estereotipada frase sobre su enfermedad e infelicidad. A propósito de Petrarca dice Auerbach (p. 126): "La poésie de Pétrarque fut le modèle du Lyrisme européen pour plusieurs siècles: ce n'est que le Romantisme, vers 1800, qui s'est définitivement délivré de son influence".

Ahora bien: esta decidida afirmación choca con la realidad constituída por toda la poesía italiana del siglo **xx** (con Ungaretti a la cabeza) y por la poesía (no sólo francesa) que se inspira en Mallarmé o Valéry (para citar sólo dos típicos momentos de evidente petrarquismo). Al hablar de la literatura italiana del siglo **xvi**, casi al pasar Áuerbach se refiere a la lírica, y en estos términos (p. 149): "Le modèle le plus admiré à côté des anciens fut Pétrarque. Sa langue, ses formes poétiques, ses métaphores, sa terminologie amoureuse furent imitées, cultivées et parfois même exagérées à un degré où l'artifice commence à s'approcher de la niaiserie". Y con estas palabras se intenta describir un fenómeno tan vastamente europeo e impresionante como el de la lírica del Cinquecento (ni mención de los puntos de vista de Croce, Flamini, Toffanin, Calcaterra, Carrara, Graf, Olschki; pero, más grave aun, ni mención de poetas como Galeazzo di Tarsia, Giovanni della Casa, Michelangelo, Vittoria Colonna, Gaspara Stampa, etc.). No nos extrañará tal punto de vista inadecuado si consideramos las dos páginas dedicadas a la "poésie lyrique française et provençale" (pp. 107-9; parecerá excesivo que después dedique tres páginas a Rousseau, p. ej.): donde es evidente que no se estudia a los poetas, su individualidad (aunque ya lo aconsejara repetidamente aun Croce), su riqueza y pureza expresivas, sino esquemas de amor y costumbres medievales. De los grandes poetas "primitivos" queda una vacua lista de nombres (Marcabru, Jaufre Rudel, Bernard de Ventadorn, Arnaut de Mareuil, Bertran de Born, Giraut de Bornelh y Arnaut Paniel). De los "primitivos" italianos y españoles ni siquiera se da una lista: y esto parece más extraño si se tiene en cuenta que la exposición de las literaturas románicas que hace Áuerbach es tan amplia como para llegar hasta nuestros días (un criterio tan amplio puede parecer un poco arbitrario: aun más si consideramos que en la economía del libro, dividido en tres grandes partes —filología, orígenes de las lenguas románicas, literatura— se concede a la tercera parte más de 100 páginas, sobre el total de 225). En cuanto a las primeras dos partes (filología y lengua), la exposición de los problemas es un poco concisa, pero clara y bien resumida. Aquí también (p. ej.



en la exposición de la historia de la lingüística, y en el capítulo sobre la crítica estética) podría mejorarse el enfoque general dando menos importancia a criterios demasiados formalistas y esquemáticos que, si bien a veces se imponen por razones didácticas de claridad u otras similares, aquí, al final, sólo logran desviar la atención y la sensibilidad del lector. Queremos ahora aclarar, sin embargo, que si nos hemos detenido en el detalle de posibles objeciones, es precisamente porque creemos que el valor de este libro soporta ampliamente una crítica que desee aproximarse lo más posible a una imagen (perfectamente evidenciada por Auerbach en cuanto a riqueza y amplitud) de la filología y literatura románicas.

ORESTES FRATTONI.

ANTONIO TOVAR: *Un libro sobre Platón*. Edición Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1956.

La vida de Platón en sus actuaciones más prominentes, como así también las ideas que mayor significación asumen en la vasta obra filosófica del ilustre discípulo de Sócrates, nos muestran en este libro, meditadamente forjado por don Antonio Tovar, a un entusiasta divulgador de sus doctrinas milenarias, que rebasan las lindes del tiempo y siguen nutriendo aun hoy el entendimiento de quienes se sienten miembros "ad honorem" del famoso círculo académico.

"Yo soy un discípulo extranjero —nos declara al comienzo de su hermoso mensaje— al que el viejo maestro nunca ha concedido una mirada". Finge haber llegado a la Academia "atraído por los libros", pero se encuentra con un cuadro doloroso: Espeusipo, Xenócrates, Aristóteles, Teofrasto y muchos otros condiscípulos lloran en torno al anciano maestro, que acaba de fallecer. Pero "como soy extranjero y demasiado joven —nos explica en seguida—, siento que estoy aparte y puedo mantenerme sereno". Ello le permite acudir a los libros, de donde intentará extraer las ideas más representativas de cuanto ha pensado el maestro en el curso de su fértil vida.

La originalidad de este libro radica, pues, en la adecuada amalgama de hechos e ideas que jalonan el tránsito del filósofo por el mundo de su tiempo. Como en rodaje cinematográfico sucedense las imágenes: la Atenas de la época, la familia de Platón, sus años mozos, su encuentro con Sócrates, la muerte de su maestro, su primer viaje y sus primeros diálogos: "Cármides", "Laques", "Lysis", "Eutifrón", "Apología" y "Crítón". No se detiene en ellos más de lo debido, pues, conforme a su propósito inicial, no quiere "resumir ni extraer nada", y tampoco "ahorrar al estudioso el esfuerzo de leerlos y estudiarlos lo más directamente posible".

¿Qué es lo que el autor quiere, entonces? Quiere, en primer lugar, reconstruir los pasos de Platón, desde que comenzó su labor filosófica, para descubrirnos el pensamiento que lo movió en sus escritos iniciales: presentar al vivo la figura del más sabio de los hombres, evocando sus andanzas por palestras y gimnasios y el interés que a su paso despertaban sus famosos interrogantes sobre la conducta humana.

Ese intento de enaltecer la figura del maestro y hablar en su nombre constituye la primera etapa de la vida de Platón filósofo. La segunda se inicia con sus viajes a Egipto y Magna Grecia, donde conoce y trata a Dionisio el Antiguo, tirano y demagogo de Siracusa, que, disgustado por algunas reflexiones del visitante contra la tiranía, le ocasionó trastornos y disgustos muy lamentables. Tovar nos detalla luego el azaroso retorno del filósofo a la polis, en donde fundó la celeberrima institución de adelanto mental conocida con el nombre de Academia.

Esta etapa se caracteriza por sus preocupaciones relativas al conocimiento de la verdad (Menón) y la posición de la dialéctica frente a la sofística (Protágoras, Eutidemo y Gorgias). Su impulso investigador lo lleva al planteamiento de grandes problemas. En la República, el Crátilo, el Banquete, el Fedón y el Fedro son expuestas las concepciones platónicas sobre la justicia, la educación, la forma de gobierno, el amor, la naturaleza del alma y otros interrogantes medulares de la inteligencia, con las aladas y poéticas presencias de interesantes mitos, que tanto renombre confirieron a su autor.

A mi entender, la culminación de este tramo en el desarrollo

de su pensamiento filosófico no es precisamente la concepción del mundo de las ideas, al que Platón jamás pudo dar cima que lo satisficiera a él mismo, sino la Alegoría de la Caverna (República, VII, 514 a-518 b). Es una pena que Tovar la haya destinado tan sólo a narrarnos la exposición socrática de la misma, pues nunca estuvo Platón tan cerca del esclarecimiento del misterio de las ideas como cuando descubre la existencia de dos mundos, y no de uno, abiertos a las posibilidades del hombre: el inferior —τὸ κατώ— o de las presunciones y el superior —τὸ ἄνω— o de las perfecciones arquetípicas. En ese momento pudo el filósofo haber descubierto no que las cosas participan de las ideas, con la engorrosa doctrina de la metexis —pluralidad de cosas y singularidad de ideas—, sino la existencia de ideas propias del mundo superior, por una parte, y la de las ideas comunes, producto de la inspiración humana, por otra. Esto le hubiera abierto al viejo filósofo un panorama de proyecciones difíciles de medir.

Ese momento culminante no pasó, pues, de mera intuición, genial, maravillosa, pero intuición no más. No hay allí creación. A la inteligencia no le basta la observación de la imagen intuída para crear el medio que haga posible la asimilación efectiva de esa imagen por parte del entendimiento y su ulterior aplicación a la vida, si la razón no dispone de conocimientos esenciales para explicarla íntegramente y ponerla al servicio del hombre. La sola presencia en la mente de la imagen de un automóvil no faculta al que la tiene para hacer ese automóvil, si no se dispone, además, de conocimientos técnicos afines a la misma.

Platón se limitó, pues, a señalar la existencia de un mundo superior, pero no logró construir el camino interior que conduce a él. No obstante, fué el suyo un descubrimiento que supera a la metafísica de Parménides y que prenuncia, en cierto modo, la del Maestro de Galilea.

En lo que podríamos denominar tercera y última etapa del proceso filosófico de Platón, Tovar nos presenta al fundador de la Academia alejado ya considerablemente del itinerario intelectual de Sócrates, aunque conservando probablemente, ciertas conexiones con su vieja raíz moral. Aquel sueño suyo

de dirigir filosóficamente al tirano, iniciado desde su primer viaje a Sicilia, lo llevó por dos veces más a Sicilia con idénticos y nulos resultados. En 353 a. C., Dión, su discípulo siracusano, su "cabeza de puente" allá, muere asesinado, terminando con las ilusiones político-filosóficas de Platón, lamentadas por él en sentidos versos.

Ahora Tovar filma su regreso a la Academia, en donde vemos a Platón, anciano ya, dedicado a perfeccionar su método dialéctico y a dar cima a su concepción filosófica. Es la época del "Sofista" y el "Político", del "Filebo" y el "Timeo" y de su mensaje complementario al problema de la educación estampado en las "Leyes".

En el 347 a. C., octogenario ya, fallece el extraordinario pensador. Sus pocos bienes materiales pasaron a manos de su sobrino Adimanto; los del espíritu quedaron como patrimonio de la humanidad. Estos últimos, si bien constituyen un poderoso avance del pensamiento hacia sus metas ideales y un formidable murallón antisofístico, no representan un camino propiamente dicho a la región de la sabiduría, pues el  $\gamma\omega\delta\theta$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  era misterio entonces y sigue siéndolo todavía, veinticuatro siglos después, si la palabra de Carrell traduce el pensar y el sentir de la época.

No obstante, el pensamiento sudamericano ha dado a luz recientemente un libro titulado *El Mecanismo de la Vida Consciente*, cuyo autor, CARLOS B. GONZÁLEZ PECOTCHE, filósofo y humanista argentino, anuncia haber resuelto definitivamente el viejo problema autognóstico, abriendo así a la investigación humana, y especialmente a las ciencias del espíritu, un nuevo y fecundo campo de estudio y experimentación, cuyo alcance nadie podría prever todavía.

OSVALDO F. MELELLA.

*Jenofonte: "Hieron". Texto, traducción y notas del profesor Manuel Fernández Galiano.*

Publicado por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid, este opúsculo salió a luz en el año 1954. Su presentación mues-

tra a las claras un interesante aspecto del pensamiento que anima a los miembros del citado Instituto madrileño: satisfacer por una parte las necesidades del especialista y acercar, por otra, al lector que busca cultivarse, a las fuentes de aquel maravilloso mundo que fue la antigüedad clásica, inspiradora permanente de la inteligencia humana.

Texto prolijo y depurado, su traducción, ajustada al máximo a las formas de expresión lucidas por el escritor ático, revela un amplio conocimiento de la lengua griega. Salvo detalles de importancia secundaria, como traducir "ad litteram" los apuestos —usual más bien cuando el término común es un adjetivo sustantivado—, o en el VII, 4 en donde el infinitivo *εἶναι* es visto como expletivo en vez de completivo, habiéndose podido traducir "pues ningún placer humano parece estar más cerca de lo divino que la satisfacción propia de los honores" sin alterar un ápice la construcción helénica, la traducción alcanza holgadamente el fin que persigue. Pero, repito, son esos detalles de escasa importancia, meros puntos de vista.

En cuanto a las "notas", su autor afirma que "son muy escasas, y no pretenden más que ayudar al lector en pasajes poco claros". Pese a ello agregaremos, en honor a la verdad, que son oportunas y coadyuvan a esa finalidad expresada al cabo del primer párrafo de este comentario y que, entendemos, anima el pensamiento de los editores. Lástima que haya quedado sin nota el IX, 8, verdadera perla del diálogo, que corona todo el alegato de Simónides y hace de tesis en la obra: *κακουργία γε ἦτρον τοῖς ἐνεργοῖς ἐμψύονται*, que en buena versión castellana el traductor ha puesto: "los malos instintos en quienes menos se dan es en las gentes atareadas". La actividad desplegada en labores fecundas y gratas al espíritu, o en cosas útiles y positivas es índice, en efecto, de un buen estado mental y no hay prácticamente espacio para la intromisión de pensamientos negativos, que contaminan la mente y generan el virus del disconformismo y la descomposición, propios del ocio infecundo. Ha sido ésa, pues, una magnífica observación de Jenofonte, que evoca de inmediato la venerable imagen de Sócrates, escultor de aquella galería de almas inmortales que fueron sus discípu-

los. Entendemos, también, que ese pasaje entraña una valiosísima enseñanza que no debería pasar inadvertida.

En cuanto a la obra, agregaremos que su autor, al igual que Platón, pese a que este diálogo no es socrático, tiene presente en él, lo mismo que en otros, sus provechosas pláticas con su inolvidable maestro. Verdad que no es ésta una conversación rica en ideas, como las que nos ha dejado Platón en sus primeros escritos, pero implica en cambio un elocuente proceso contra la tiranía, y, por extensión, contra el abuso del poder ejecutivo omnímodo, que entonces, lo mismo que hoy, deben ser señalados como enemigos irreconciliables del género humano.

La lectura de esta obra, con la versión que nos ofrece el prof. Fernández Galiano, debería integrar, pienso, el "corpus scriptorum legendorum ad usum discentium" de todos los buenos establecimientos educativos y ocupar un lugar prominente en las bibliotecas particulares.

OSVALDO F. MELELLA.

Antike und Abendland, Band II, 1946. Antike und Abendland, Band III, 1948. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer, herausgegeben von Bruno Snell. Marion von Schröder Verlag, Hamburg.

Estos dos volúmenes que edita Bruno Snell contienen artículos de dispar valor y de diferente temática. En general podemos efectuar una división de ellos de la siguiente manera: primero, aquellos artículos críticos que tratan específicamente de un tema de la antigüedad clásica y segundo, aquellos que o bien dirimen el concepto actual de clasicismo o tratan de establecer la relación de ciertos pensadores y poetas modernos con la cultura clásica y en tercer lugar traducciones de algunos pasajes de autores griegos. Del segundo volumen deben señalarse los artículos de A. Heuss: *Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche*; K. Latte: *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum*; del mismo autor: *Hesiod Dichter weike* y el importante artículo de H. Diller: *Hesiod und die*

*Anfänge der griechischen Philosophie*, un tema que, por otra parte, merece un profundo estudio. Lugar aparte merece el artículo de B. Snell: *Pindars Hymnos auf Zeus*, donde el tema está tratado con la acostumbrada maestría del autor. El tercer volumen es, indudablemente, inferior al segundo. En él podemos destacar sólo dos artículos de valor actual: K. M. Birkmeyer: *Der archaische Kuros* y de K. von Fritz: *Totalitarismus und Demokratie im Alten Griechenland und Rom*. La distancia que nos separa de la publicación de estos dos volúmenes nos exime del comentario crítico.

LEONARDO TARÁN.

WILHELM NESTLE: *Griechische Studien, Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*. Heinrich F. C. Hannsmann, Stuttgart 1948.

En este libro se agrupan veintitrés estudios del eminente filólogo alemán, que ya habían sido publicados en diversas revistas a través de medio siglo.

Debe ser bienvenido este volumen aunque más no sea por contener el estudio: *Anfänge einer Götterburleske bei Homer*, obra considerada, con toda justicia, fundamental. Debe destacarse también el artículo: *Die Schrift des Georgias "Über die Natur oder über das Nichtseiende"*. Este estudio es también de una importancia muy grande, ya que se puede considerar el primer intento de considerar el περί του μή ὄντος ἢ περί φύσεως de Gorgias, como una obra genuinamente filosófica y de positivo valor, en contra del clásico juicio (Zeller) de que solamente sería la demostración de un escepticismo radical y la de H. Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*) de que se trataría de una obra de simple retórica. Se le pueden señalar al artículo algunos defectos, como ser el dar excesiva amplitud a la polémica contra Parménides y no considerar la polémica contra Leucipo, que es lo único que puede explicar y aclarar definitivamente los alcances de esta importante obra. Pero es indudable que es el intento más serio realizado hasta la fecha de

publicación de ese estudio (1922) encaminado a la valoración objetiva del Sofista. Los restantes estudios son también de un gran interés actual y sólo cabe, finalmente, felicitar al editor por la feliz idea de editar este libro y de poner así al alcance del lector erudito y de todos los amantes de la cultura helena una parte de la obra de uno de los más grandes críticos de nuestra época.

ANTONIO TOVAR.

HENRY BARDON: *La littérature latine inconnue*. Tome II, L'époque impériale, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1956. Un vol. de 338 páginas.

El Profesor Bardon ha completado en poco tiempo su obra sobre los autores perdidos de la literatura latina. Es una historia literaria paralela a la otra, la de los autores que podemos leer, y el crítico no puede prescindir del todo de aquellos a quienes el azar ha privado de posteridad. Tales autores existieron, tuvieron su influencia sobre poetas y prosistas que hoy podemos leer, y aunque no sea más que por esto, hemos de tenerlos en cuenta.

Comienza el libro con la época de Augusto. Junto a los Horacios y Virgilio tenemos la caterva de sus amigos y de sus enemigos: los restos de Mecenas como autor, los numerosos elegíacos, epigramatistas, y aun épicos y trágicos perdidos. Los fragmentos de la colección de Morel van apareciendo situados, hasta donde ello es posible, en su ambiente. Cornelio Galo es estudiado a la luz de las reconstrucciones de Skutsch. Bardon se resigna a no ir tan lejos con la imaginación. Sin embargo, Bardon reconstruye lo bastante la figura de Galo como para descubrir los rasgos de la poesía elegíaca latina tal como podemos admirarla en los grandes poetas conservados. Vario, Emilio Macer desfilan como figuras relativamente apreciables, lo mismo que Meliso o Domicio Marco.

De la misma manera reconstruye Bardon la prosa perdida de la época augustea. Las listas que se sacan de Séneca el retó-



rico no nos compensan de conocer de cerca alguna figura. Los historiadores están todos borrados a la sombra de Tito Livio.

Más clara parece ser la idea que sacamos de la poesía en tiempos de la dinastía augustea: Pomponio Segundo, Getulico, Cesio Baso... Otra vez los fragmentos conservados facilitan la comprensión de la literatura poética, mientras que las obras en prosa perdidas son mucho más difíciles de reconstruir. Geógrafos y paradoxógrafos desfilan entre las sombras, junto a los historiadores oscurecidos por el arte de Tácito.

El capítulo que abarca desde los Flavios a los Severos, es decir, el final del siglo I y todo el II, nos presenta literatura gramatical, numerosos autores arcaístas perdidos, que rastreamos tal vez en las *Noches Áticas* de Gelio. También se alude aquí al mundo literario de Plinio el Joven. El historiador Fabio Rústico, de origen español seguramente, biógrafos, autores de memorias... Pobre poesía la de esta época una vez desaparecidos Marcial, Estacio y Juvenal. Sin embargo, ahora la epigrafía nos da textos interesantes, que Bardon sitúa en el ambiente literario de la época.

El final de la obra se refiere a la declinación del paganismo, ya que no ha entrado dentro del plan del autor ocuparse de la literatura cristiana. La curiosa poesía de la época, que conocemos mal, aunque no falta representación en la *Anthologia Latina*... Los historiadores, mejor dicho, biógrafos solamente. Por fin el cuadro de los últimos poetas paganos.

Bardon señala que la literatura pagana muere no a manos de la cristiana, sino antes que ella se formara. Un examen de las causas de la desaparición de los escritores antiguos cierra el libro.

Recogiendo los datos de la investigación y analizando los testimonios de los antiguos, Bardon ha puesto de actualidad el tema de la pérdida de la literatura antigua en su gran parte, y ha revisado los latinos desaparecidos. Por ello hemos de estarle agradecidos.

ERIK WISTRAND: *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus. Beiträge zur Interpretation der flavischen Literatur.* Acta Universitatis Gothoburgensis, Goteborgs Universitets Arsskrift, vol. LXII, 1956. Un folleto de 65 páginas.

Con su profundo conocimiento de la literatura latina, el Prof. Wistrand ha reunido comentados en este trabajo varios pasajes del poema de Silio Itálico que permiten la datación del mismo. Cree Wistrand que no hay que menospreciar el amplio poema de quien nuestro Rodrigo Caro llamó "Silio peregrino", y que sus méritos literarios lo hacen digno de estudio.

Varios son los pasajes que el autor comenta con su habitual agudeza y erudición sobre la época. En primer lugar, III 594 ss., el encomio de Domiciano, que Bickel con su autoridad sitúa en el año 92, precisamente cuando el emperador regresa victorioso de su campaña contra los sármatas. Pero Wistrand interpreta la referencia a los sármatas como un deseo anticipatorio, que no supone vencidos ya a éstos, sino que *in spe* anuncia tal triunfo, no de otra manera que Virgilio, Horacio, Propertio, dan por ganados por Augusto triunfos que nunca se realizaron, y Estracio le anuncia al mismo Domiciano triunfos sobre los árabes, los indios y los mismos chinos. Ello tiene sus paralelos en la acuñación de monedas con Victorias que no existían más que en el deseo. Por consiguiente, razona Wistrand con su gran conocimiento de Marcial, Valerio Flaco, etc., lo que es un lugar común de la adulación al emperador, no ha de ser interpretado como un indicio cronológico preciso.

Otro capítulo de la breve monografía lo forma la interpretación de quién es el emperador que restablece la paz, aludido en el poema siliano, XIV 680 ss. Para Wistrand se trata de Domiciano mismo, y no de Nerva, como creen muchos autorizados estudiosos. En efecto, el descubrimiento de que Silio en este pasaje elabora un *topos ciceroniano*, combinado con una rica documentación sacada de la literatura contemporánea, le permiten a Wistrand salir a la defensa de L. Legras contra Bickel, quien databa la composición de este pasaje en la época de Nerva, y se oponía a reconocer en las alusiones nada que pudiera aplicarse a Domiciano. La autoridad de Bickel ha

arrastrado a, puede decirse, todos los modernos que se han ocupado del tema, y la lista que presenta Wistrand (p. 42) da qué pensar sobre la independencia de criterio con que la ciencia moderna trabaja.

Otro dato cronológico interesante halla el autor en *Pún.* XIII 844 ss., relacionando el pasaje con lo que por los historiadores sabemos de castigos a vestales. Finalmente, Wistrand no cree que haya ninguna alusión malintencionada al emperador tiránico en el texto de XII 858-60.

Para él, por lo demás, la comprensión de los pasajes considerados le parece mucho más interesante que la datación lograda con sus interpretaciones. Un resultado importante, sin embargo, nos ofrece, y es la hipótesis de que un poeta de aquella época (Marcial, Estacio, Silio) componía por término medio un libro al año. Con aguda erudición Wistrand nos ofrece este resultado, interesante para toda la historia literaria romana.

Expresamos nuestra verdadera admiración por el trabajo agudo, original y cuidadoso de E. Wistrand.

ANTONIO TOVAR.

## ÍNDICE

	Pág.
RODOLFO MONDOLFO, <i>Bibliografía Heracleíta</i> .....	5-28
EILHEARD SCHLESINGER, <i>Notas a la pítica VIII de Píndaro</i> .....	29-54
SALVADOR BUCCA, <i>Composición y pensamiento de la Mundaka-Upanisad</i> .....	55-66

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁNGEL JORGE CASARES: ARISTÓTELES, <i>Política</i> . Madrid, 1951 .....	67-72
VIRGINIA MARÍA ERHART: Digenes Akrites. Oxford, 1956 .....	72-77
ORESTES FRATTONI: Dag Norberg, <i>La poésie latine rythmique du Haut Moyen-âge</i> . Stockholm, 1954 ..	77-79
ORESTES FRATTONI: Erich Auerbach, <i>Introduction aux études de philologie romane</i> .....	79-82
OSVALDO F. MELELLA: Antonio Tovar, <i>Un libro sobre Platón</i> . Madrid, 1956 .....	82-86
OSVALDO F. MELELLA: Jenofonte: "Hieron" .....	86-87
LEONARDO TARÁN: <i>Antike und Abendland, Band II, 1946. Antike und Abendland, Band III, 1948</i> ....	88
ANTONIO TOVAR: Wilhelm Nestle, <i>Griechische Studien, Untersuchungen zur Religion. Dichtung und Philosophie der Griechen</i> . Stuttgart, 1948 .....	88-89
LEONARDO TARÁN: Henry Bardon, <i>La littérature latine inconnue</i> . París, 1956 .....	89-91
ANTONIO TOVAR: Erik Wistrand, <i>Die Chronologie der Punica des Silius Italicus. Beiträge zur Interpretation der flavischen Literatur</i> .....	91-92

ESTE LIBRO SE TERMINÓ  
DE IMPRIMIR EL DÍA 26  
DE ABRIL DE MIL NOVE-  
CIENTOS SESENTA Y UNO  
EN LA IMPRENTA LÓPEZ,  
PERÚ 666, BUENOS AIRES,  
REPÚBLICA ARGENTINA.