

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la
civilización clásica y su recepción



3
(2018)

Universidad Carlos III de Madrid
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

- Universidad Carlos III de Madrid -

Director

Francisco L. Lisi

(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Comité científico

Luca Bianchi (Università degli Studi del Piemonte Orientale) - **Marcelo Boeri** (Pontificia Universidad Católica de Chile) - **Franco Ferrari** (Università di Salerno) - **Francesco Fronterotta** (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”) - **Gian Franco Gianotti** (Accademia delle Scienze di Torino) - **Carlos Lévy** (Université de Paris-Sorbonne) - **Gerald Press** (New York City University) - **Irmgard Männlein-Robert** (Universität Tübingen) - **Eckart Schütrumpf** (University of Boulder, Colorado) - **Juan Signes Codoñer** (Universidad de Valladolid) - **Álvaro Pablo Vallejo Campos** (Universidad de Granada)

Consejo de Redacción

Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile) - **Beatriz Bossi** (Universidad Complutense de Madrid) - **Michele Curnis** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Diego Garrocho Salcedo** (Universidad Autónoma de Madrid) - **Francisco L. Lisi** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Ermanno Malaspina** (Pontificia Academia Latinitatis, Città del Vaticano) - **Antonio Valdecantos** (UC3M)

Comité de Redacción

Michele Curnis (Responsable) - **Consuelo Carrasco García** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Elena Irrera** (Università degli Studi di Bologna) - **Ana Rodríguez González** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

Instituto de Estudios Clásicos sobre la la Sociedad y la Política
“Lucio Anneo Séneca”

3 (2018)



Madrid 2018

Revista «Pegé / Fons»

Universidad Carlos III de Madrid

Biblioteca de la Facultad de Humanidades

C/ Madrid, 135 - 28903 Getafe (Madrid) - España

pege@uc3m.es

www.uc3m.es/pege

La revista ΠΗΓΗ / FONS publica artículos aprobados con el proceso de evaluación por pares “double blind peer review”. Además, cada artículo se somete al control antiplagio, gracias a las herramientas informáticas de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Carlos III de Getafe.

Enviar libros para reseña a:
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”
C/ Madrid, 133 - ES-28903 - GETAFE (Madrid)
Redacción de la revista «Pegé / Fons»
Universidad Carlos III de Madrid
Edificio “Ortega y Gasset”
(17.02.43)

Índice del volumen

Artículos

- Veronika KONRÁDOVÁ, *God and Justice in Hesiod and Plato: Interpreting the Myth of Protagoras (Prot. 320d-322d)* p. 9
- Manuel KNOLL, *La giustizia distributiva tra Platone e Aristotele* p. 21
- Juan Felipe GONZÁLEZ-CALDERÓN, *Formas de hacer filosofía en época imperial: Alejandro de Afrodísia y su Comentario a los Tópicos* p. 31
- Carmen GARCÍA BUENO, *Jacobo Diasorino en Italia* p. 51
- Michele CURNIS, *Demetrio Ducas y la edición de los Erotemata Chrysolorae (1514), entre Venecia y Alcalá de Henares* p. 71
- Gian Franco GIANOTTI, *Storia di un antifascista siciliano, professore di lingue classiche: Carmelo Salanitro (Adrano, 1894 - Mauthausen, 1945)* p. 103

Reseñas bibliográficas

- Alberto BERNABÉ, *Himnos homéricos*
(Francisco L. Lisi) p. 129
- Stefano CASARINO, Amedeo Alessandro RASCHIERI (eds.),
Ritorno ad Aristotele
(Manuela Callipo) p. 135
- Diego GARROCHO SALCEDO, *Aristóteles: una ética de las pasiones*
(Federica Pezzoli) p. 139

- Silvia GASTALDI, Cesare ZIZZA (eds.),
Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia
(Michele Curnis) p. 141
- Dario MANTOVANI, *Les Juristes Écrivains de la Rome Antique.*
Les ouvres des juristes comme littérature
(Ana M. Rodríguez González) p. 147
- Angela ULACCO, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argo-*
mento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e
a Brotino: introduzione, traduzione, commento
(Francisco L. Lisi) p. 149
- M. ALGANZA ROLDÁN, P. PAPADOPOULOU (eds.), *La mitología*
griega en la tradición literaria: de la Antigüedad a la Grecia
contemporánea
(Juan Signes Codoñer) p. 153
- Sebastián Fox Morcillo, *De honore,*
Estudio y traducción de Antonio ESPIGARES PINILLA
(Michele Curnis) p. 157
- Noticias del *Corpus Philosophorum Graecorum et Romanorum*
(CPhGrR) p. 161
- Los revisores del n. 2 (2017) p. 165

God and Justice in Hesiod and Plato: Interpreting the Myth of Protagoras (*Prot.* 320d-322d)

VERONIKA KONRÁDOVÁ

Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem
konradovaveronika@seznam.cz

Recibido: 21/12/2018 - Aceptado: 27/05/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4549>

Resumen

El artículo examina la interconexión entre los principios fundamentales de la sociabilidad humana y el elemento de lo divino. Específicamente, que se considera en la estrecha conexión entre las nociones de dios y justicia, establecidas en los trabajos de las tradiciones pre-filosóficas y filosóficas, es decir Hesíodo y Platón. Se presta especial atención a los motivos, que pueden ser compartidos por Hesíodo y Platón en relación con los principios que subyacen en la vida social y política del hombre. La investigación comienza con una referencia a la imagen de Zeus que como garantía de justicia permite una vida comunitaria plenamente humana y ordenada (*Hes. Op.* 213-285). Sobre esta base, se plantea la cuestión de hasta qué punto Platón se basa en esa imagen y en qué medida promueve la visión de Hesíodo en sus propios escritos. La respuesta se busca a través de un análisis detallado del mito de los orígenes de la cultura en el *Protágoras* (320d-322d). Entre otros ecos de Hesíodo, el pasaje contiene la imagen clave de Zeus que proporciona a la humanidad justicia y pudor respetuoso, es decir, los principios indispensables de la vida social en las ciudades. En cuanto al problema de autoría de toda la narración, presentada por Protágoras en un escenario dialógico, el artículo defiende que la posición es platónica en sus puntos esenciales. Los argumentos a favor de esta orientación incluyen: 1) la detección de diferencias significativas en comparación con otras partes del tratamiento sofisticado de la cuestión de los orígenes de la cultura (a este respecto, se examinará el fragmento del *Sisyphus*, B25 en particular); 2) resaltar elementos de la antropología y teología platónica presentes en el mito. Aquí, un punto de referencia importante son las *Leyes* de Platón, especialmente una larga exposición sobre las amenazas del ateísmo en el libro X (889a-906c), que rechaza el convencionalismo como un modelo explicativo de coexistencia política. Con un análisis textual detallado, el artículo pretende mostrar cómo Platón desarrolla y transforma la concepción de los principios de la sociabilidad humana, tanto en respuesta a sus predecesores como en contraste con la discusión contemporánea. La interpretación propuesta enfatiza el papel fundamental de Dios en la organización de los asuntos humanos, como una característica constante del tratamiento de este tema por parte de Platón, también reconocible en la estructura del mito de Protágoras.

Palabras clave: Hesíodo, Platón, Protágoras, mito, origen, cultura, dios, justicia

Abstract

The paper examines the interconnection between fundamental principles of human sociability and the element of the divine. Specifically, it focusses on the close connection between the notions of god and justice, established in the works of pre-philosophical and philosophical traditions, namely Hesiod and Plato. Special attention is paid to motives, which may be shared by Hesiod and Plato regarding principles underlying human social and political life. The examination opens with a reference to Hesiod's image of Zeus as a guarantee of justice, enabling a fully human and well-ordered communal life (Hes. *Op.* 213-285). On this basis, the question is raised to what degree Plato draws from this basic image and to what extent he prolongs Hesiod's vision in his own writings. The answer is sought in a detailed analysis of the myth of the origins of culture in Plato's *Protagoras* (*Prot.* 320d-322d). Among other Hesiodic echoes, the passage contains Zeus' key image providing humankind with justice and shame, i.e. indispensable principles of social life in the cities. Concerning the authorship problem of the whole narration, presented by Protagoras in the dialogue's dramatic setting, the paper defends the position that the story is Platonic in its essential points. Arguments in favour of this conviction include: 1) detection of significant differences in comparison with other pieces of sophistic treatment of the issue of the origins of culture (in this respect, the *Sisyphus* fragment B25 will be examined in particular), 2) highlighting elements of Platonic anthropology and theology present in the myth. Here, a significant reference point is Plato's *Laws*, especially a long exposition on threats of atheism in Book 10 (889a-906c), refusing conventionalism as an explanatory model of political co-existence. With a thorough textual analysis, the paper aims to show how Plato develops and transforms the conception of underlying principles of human sociability, both in response to his predecessors and in confrontation with ongoing contemporary discussion. The proposed interpretation emphasises god's fundamental role in the arrangement of human affairs, as a constant feature of Plato's treatment of the issue, also recognisable in the structure of Protagoras' myth.

Keywords: Hesiod, Plato, Protagoras, myth, origin, culture, god, justice

The interconnection between fundamental principles of human sociability and the element of the divine represents a significant line of thought in the tradition of Greek political reflection. I will examine in this paper some basic expressions of this conceptual line. Specifically, I will focus on the close connection between the notions of god and justice, established in Hesiod and Plato's works.

Introductory reference to Hesiod should serve as an outlook to the very roots of Greek conception of social life. On this basis, I want to explore whether and to what extent does the mental heritage of Hesiod's social vision survive in later tradition, namely in Plato's political philosophy. The field for this examination will be a detailed analysis of the myth of the origins of culture in Plato's *Protagoras* that is also the central theme of the whole paper. Important reference points associated with this analysis will be: (i) Hesiod and his image of Zeus as a guarantee of justice in the *Works and Days*, (ii) contemporary sophistic tradition, particularly the treatment of origins of culture in the *Sisyphus* fragment B25, (iii) elements of Platonic anthropology, theology and penology expressed in later dialogues, especially in the *Laws*.

Within this framework, I want to show how Plato develops his conception of principles of human sociability, both in response to his predecessors and in confrontation with ongoing contemporary discussion.

Turning first to the predecessors, we may recall the image of human life secured under Zeus' patronage in Hesiod's *Works and Days* (*Op.* 276-280):

For the son of Cronos has ordained this law for men, that fishes and beasts and winged fowls should devour one another, for right is not in them; but to mankind he gave right (*dikên*) which proves far the best¹.

This basic image, sharply distinguishing men's orderly life, arranged according to the principle of justice and beasts' disorderly life subjected to mutual struggle, is part of a comprehensive praise of justice, highlighting the positive effects of justice in human life and warning against the negative consequences of injustice (*Op.* 213-285). Here, justice is presented as the very foundation of humanity - something, which releases man from simple animal relationships. At the same time, it is an important social factor, since it is a constitutive element of the communal life in the *polis*. Its origin is in the sphere of the divine, as the reference to Zeus as its initiator and guarantor emphasises. Zeus' presence is of utmost importance. It is absolutely essential for human life in this world that only Zeus' government over the world opened up a vital space for the life of man and human community. Coherence of the human world is ensured by the very existence of order and justice, over which Zeus holds patronage. In the poetic language, this idea is expressed by the image of the divine genealogies: one of Zeus' wives is Themis, the personification of order and law, a consort with which Zeus brings to the world Eunomiê, Dikê and Eirênê (*Theog.* 901-903). Order, law, justice and peace, are all beneficial factors of Zeus' patronage over the world, without which the human community is not conceivable. Extension of these features in the human world represents the king's figure, the *basileus*. His authority over the settlement of disputes protects human community from internal disruption, securing its peaceful coexistence (*Theog.* 81-90).

The vision of the Zeus regime's benevolent features is complemented by its negative counterpart in the final part of the myth of the races, outlining a gloomy picture of life completely deprived of social coherence (*Op.* 180-201). It offers an inverted image of life based on violence, identifying right with strength, showing no reverence and mutual respect. In an impressive poetic rendering we read (*Op.* 197-201):

¹ τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς: ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται (cf. EVELYN-WHITE 1914, *ad locum*).

And then Aidōs and Nemesis, with their sweet forms wrapped in white robes, will go from the wide-pathed earth and forsake mankind to join the company of the deathless gods: and bitter sorrows will be left for mortal men, and there will be no help against evil.

In their absence, Aidōs - the feeling of reverence or shame, restraining people from doing wrong - and Nemesis - the feeling of righteous indignation and desire for revenge aroused in the face of injustice - remind the listener that they represent basic social emotions sustaining human community's coherence².

The vanishing of Aidōs and Nemesis and their upward movement to Olympus away from human society brings us to another image, demonstrating opposite movement - the passage of the Protagorean myth of the origins of culture in the *Protagoras* (*Prot.* 320d-322d). The myth is usually interpreted in the context of ongoing sophistic discussion about origins of religion and society; Protagoras' figure, rendering the myth in the dialogue's dramatic setting, is supposed to be its real author³. It is true that the fifth century witnessed the rise of accounts of human prehistory, of the development of human beings and human life in society⁴. The sophistic movement made a decisive contribution to this line of reasoning and Protagoras himself is supposed to be interested in the issue⁵.

Nevertheless, I am not convinced that Protagoras' literary character is left to reproduce a more or less authentic account of the historical Protagoras. Concerning the authorship problem of the whole narration, I incline to the position that the story does not simply reproduce Protagoras' own views, but rather reflects Platonic position. Of course, rejecting Protagoras' authorship of the myth does not mean that that the story has no Protagorean flavour at all; on the contrary, it is part of Plato's mastery that Protagoras' literary character is believable and persuasive and says things, resembling what the historical Protagoras *could* say⁶. However, I do not read

² In typical Hesiodic manner, Aidōs and Nemesis are presented both as divine powers and concepts representing human sociability principles. Traditional meaning of the terms is clarified by Mathew W. Dickie: «The name of the emotion experienced by those who incur the condemnation of their fellows is *aidos*. *Aidos* is also the name for feeling of inhibition which is aroused by fear of what others will say and which prevents a man from behaving in an unseemly fashion. What the man who feels *aidos* fears is that he may provoke *nemesis* "indignation", in his fellows and that they may condemn his conduct. When *nemesis* or its derivatives are used ... of a man's or god's anger, that anger is almost invariably anger aroused by untoward conduct on the part of another... It is the indignation which men feel when they observe unrighteous conduct» (DICKIE 1978, 93).

³ This position is held by MORGAN 2000.

⁴ KAHN 1981. Cf. KAHN 1997.

⁵ He has been attributed a work *On the State of Things in the Beginning* (DK 80A1). Nevertheless, no more than the title has survived and we cannot infer anything concerning Protagoras' positive doctrine on this issue.

⁶ According to Charles Kahn, the theory Plato assigns to Protagoras is not historically accurate, but historically plausible (KAHN 1981, 100).

the narration as a piece of sophistic evolutionary interpretation of the origins of civilisation; I will be defending the position that the story's message is Platonic in its essential points.

My first objection against the myth's evolutionary interpretation is based on the belief that the narration's mythical form should be taken seriously. Myth develops its own temporality, wherein the gradual uncovering of temporal sequences does not necessarily refer to the chronological order of events, but primarily reveals the given subject's essential features. After all, Plato himself warns his readers/listeners against literal understanding of the narration's chronology concerning the things in the beginning in the *Timaeus* (*Tim.* 34b-c):

Now as regards the Soul, although we are essaying to describe it after the body, God did not likewise plan it to be younger than the body; for, when uniting them, He would not have permitted the elder to be ruled by the younger; but as for us men, even as we ourselves partake largely of the accidental and casual, so also do our words. God, however, constructed Soul to be older than Body and prior in birth and excellence...⁷

We can assume something similar in the *Protagoras*, where the narration structured in terms of 'before' and 'after' corresponds to the expression's mythical form and in this way allows to articulate man's nature and principles of human sociability. From this perspective, several essential features of the human race are revealed. These features define man as *homo faber*, *homo religiosus* and *homo politicus*. They suggest man's specific status. Men are endowed with divine gifts, separating them from the animal sphere: they master the crafts and are able to provide means of survival despite their physical weakness, they have unique relationship with the gods through worship and ritual and finally, they lead a social life through a universal share of shame and justice.

I am convinced that here we are confronted not so much with a progressive development's description from a primitive state, as with a demonstration of man's complete nature and its fundamental characteristics. In this respect, it may be instructive to compare the narration presented in the *Protagoras* with another piece of the issue's contemporary treatment - the fragment from the satyr play *Sisyphus* (DK 88 B25). There is controversy over the play's authorship attributed either to Critias or Euripides⁸. However, irrespective of whether it belongs to a line of thought developed on the platform of sophistry or drama, it represents the ongoing lively discussion about human society's origins, taking place in a variety of genres. For my purpose, it will be crucial to focus on the doctrine's key elements themselves. Considering speeches of *dramatis personae* Sisyphus and Protagoras together, significant

⁷ LAMB 1925, *ad locum*.

⁸ Cf. ROWE, SCHOFIELD 2007, 89. Charles Kahn, following the arguments of Dihle, Scodel, Ostwald and Yunis, defends Euripides' authorship (KAHN 1997, 249-250).

differences appear under closer examination that should prevent us from direct identification of the *Protagoras* myth with alleged Protagoras' theory corresponding to contemporary tradition of *Kulturentstehungslehre*. I will highlight three main points of difference:

1) The first point concerns mankind's assumed original state. The *Sisyphus* fragment conceives these origins as totally miserable: 'There was a time when the life of human beings was disordered and beastly, and life was ruled by force' (v. 1-2)⁹. These lines emphasise the violent character of mutual relations of the first people, likening their life to that of wild beasts. There is nothing like that in the Protagorean passage. From the myth's wording we can infer that from the beginning humans are definitely separated from animals and have a different lot: animals differ from humans by lack of *logos* (they are called *aloga* in *Prot.* 321c) and by natural equipment for survival¹⁰. Humans on the other side compensate their physical deficiency by mastering arts. This skill is available to them not until later, but already upon their appearance in the world they are equipped with the arts and crafts (*Prot.* 321c5-d4). It means that people do not invent arts themselves under the pressure of need, but have them from the very beginning as their specific way of interacting with the world¹¹. With this ability, people lead a specific human life with no sign of beastlike existence. Regarding the clear distinction between animal and human life, the passage is closer to the Hesiodic image; as is also confirmed by reference to the Promethean intervention in establishing the arts¹².

2) Divinity's status and role are completely different in the *Protagoras* and *Sisyphus*. Whereas the *Protagoras* passage continuously assumes gods' permanent presence, explicitly stating that they precede human race's appearance (*Prot.* 320d1)¹³, the *Sisyphus* fragment considers gods to be human invention, playing an instrumental role in the society (v. 12-16):

...a shrewd and clever-minded man invented for mortals a fear of the gods, so that there might be a deterrent for the wicked, even if they act or say or think anything in secret. Hence from this source the divine was introduced...

Here, gods represent an intensified external device for maintaining obedience and deterrent for the wrongdoers. The *Protagoras* draws a completely different pic-

⁹ I quote the translation from KAHN 1997, 247-248.

¹⁰ Despite his name, Epimetheus is clever in his balanced distribution of natural abilities among different animals. Man stands apart because he has to be equipped with completely different abilities.

¹¹ The motive of development of arts is absent from the *Sisyphus* fragment, but appears in Aeschylus, *Prom.* 442-506; Euripides, *Suppl.* 201-213; Isocrates, *Panaeg.* 4, 28 and in detailed later elaboration in Lucretius, *De rerum nat.* V 925-1457.

¹² The Promethean motif is further used in drama, cf. Aeschylus, *Prom.* 442-506.

¹³ ἦν γὰρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν.

ture. It establishes an original relationship between gods and men, when claiming that man was partaker of a divine portion and literally a close kin of the gods¹⁴. An expression of this fundamental proximity between gods and men is worship and cult that appears to be men's primary activity (*Prot.* 322a4-6). It means that technical capabilities, especially the ability to dispose of fire, are primarily manifested in ritual behaviour¹⁵. Here again is emphasised man's exclusive status compared to other living creatures because he is the only one with such a privileged relationship with the gods from the very beginning. Technical skill is then not only a sign of man's unique status in relation to animals, but also of his fundamental relationship with the gods.

In this context, very close links are beginning to emerge between the classification of *homo faber* and *homo religiosus*. Gerd van Riel's observation is telling: «On the basis of the chronological distinction between the two gifts described in the myth (the theft of fire before mankind being brought to the light and the gift of social abilities afterwards), we can now conclude that this means that religion - an effect of the possession of fire - is more deeply rooted in human nature than sociality. It is more fundamental, and more "natural" than what is handed over in the second gift. So a religious attitude precedes all kinds of social behaviour and of community»¹⁶.

At the same time, all this sounds very un-Protagorean, given that the gods' wide activity described in the myth and man's kinship with them is in sharp contrast with the notorious agnosticism concerning gods documented for the historical Protagoras: 'Concerning the gods', Protagoras wrote, "I am not able to know either that they exist or that they do not, nor can I know what they look like"¹⁷; much impedes our knowing, the obscurity of the matter and the brevity of human life"¹⁸. The myth's wording is far from being so moderate.

3) The *Protagoras* and *Sisyphus* accounts clearly diverge in conceiving human sociability principles. In the *Protagoras*, it is divinity's prominent role, which manifests itself in establishing principles of human social and political life. In the myth's

¹⁴ ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοῦς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμοὺς τε ἰδρῦσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν.

¹⁵ The mention of altars (*bómoi*, *Prot.* 322a 6) implies sacrificial practice.

¹⁶ RIEL 2012, 161.

¹⁷ Given that first people are able to make gods' images, their mimetic activity excludes complete agnosticism.

¹⁸ On this issue, I cannot accept Alfredo Ferrarin's argumentation that «the invocation of the gods is instrumental: the account is directed to the origin of our race alone, and the gods are not the point of the myth (which would not be too surprising coming from Protagoras, who claimed that we cannot know them)», in FERRARIN 2000. Assuming Protagoras' authorship of the myth, Ferrarin concludes that references to the gods are not crucial. On the contrary, I suppose that based on gods' prominent role, Protagoras' authorship should be rejected. For strategies for dealing with Protagoras' agnosticism cf. MORGAN 2000, 137 n. 9.

words, these are the essence of the second divine gift - the gift of political art. Sticking to the poetic tradition, the myth ascribes this role to Zeus (*Prot.* 322c1-4):

So Zeus, fearing that our race was in danger of utter destruction, sent Hermes to bring respect (*aidôs*) and right (*dikê*) among men, to the end that there should be regulation of cities and friendly ties to draw them together.

The principles of social coherence - specified with striking similarity to the above mentioned Hesiodic image as shame and justice—are introduced into the human world from the sphere of the divine¹⁹. It brings an important refinement in the concept of human sociability. Whereas the *polis* is conceived as human invention, responding to life's specific pressures (*Prot.* 322b), its political principles are not of human origin. Not man, but god is their initiator. Again, we can notice sharp contrast with the *Sisyphus* fragment supposing exclusively human activity in establishing social order (v. 5-8):

And then I think that humans decided to establish laws to punish [wrongdoers] so that justice might rule and be master over crime and violence (*hybris*). And they punished anyone who did wrong.

Unlike the *Protagoras* account, the *Sisyphus* fragment builds a conventionalist basis for interpersonal relations. It also bases its concept on completely different social emotions. Whereas the *Protagoras* works with generally benevolent factors of shame or reverence (understood as feeling of the self and fellow-feeling)²⁰, mutual respect and friendly ties, the *Sisyphus* looks for social cohesion in the emotion of fear (mentioned four times in the text), representing rather violent factor for maintaining obedience and social order. The fearful atmosphere is emphasised by the introduction of the fear of the gods as a powerful instrument against secret injustice.

To sum up this brief comparison, we can say that Plato's arrangement of the myth in the *Protagoras* combines elements of contemporary debate about human culture's origins with traditional motifs of poetry and in his typical manner restructures them into a new whole²¹. The myth's tone clearly differs from human culture's developmental and conventionalist theories formulated within the sophistic movement; for that reason I am convinced that the story's message is Platonic in its core. Plato does not reproduce specifically Protagorean doctrine, which he himself does

¹⁹ Justice dwells in the divine world (note that it affects the relationship between Zeus and Prometheus in *Prot.* 322a3) and as such has to be introduced into the human world.

²⁰ Cf. THEIN 2003, 67.

²¹ Hesiodic echoes can be seen in deriving principles of social coherence from the divine and maintaining the role of shame in shaping behaviour. Shift in comparison with Hesiod and the topic's philosophical deepening is mainly due to internalisation of both concepts. A detailed overview of Plato's reworking of the traditional concept of *aidôs* is offered by CAIRNS 1993 (see especially 370-392).

not accept, but rather establishes a common anthropological ground, serving as a basic starting point for further debate²². The myth's conclusion emphatically declares that all people share in justice, meaning that each and every human being has the ability to be part of social structures and adequate moral capacity. The question whether shame and justice are to be divided among all, Zeus definitely answers (*Prot.* 322d):

To all... let all have their share: for cities cannot be formed if only a few have a share of these as of other arts. And make thereto a law of my ordaining, that he who cannot partake of respect and right shall die the death as a public pest'.

Hence, all people are endowed with basic susceptibility to moral requirements and have the ability to form social ties. This can be considered as a common platform on which Plato and his Protagoras agree. Actual confrontation with Protagoras' opinion starts later in the dialogue, where further implications are drawn from this basic assumption. Two decisive points of disagreement are presented: on the basis of universal share in political virtue Protagoras advocates the Athenian democratic policy and defends his sophistic educational practice. Plato considers these implications highly problematic, but in no way challenges the basic assumptions accepted in the myth. He questions democratic policy, but takes seriously the idea of universal share in justice, at least in the sense of intuitive understanding of just and unjust²³. This intuition is often confused and needs further examination; however, it is already present as a basis for social and political relationships. Applied in non-democratic perspective, this belief resonates with the concept of justice in the *Republic*, requiring that each part of the political/psychological whole has the elementary ability of 'doing one's own' - precisely in this way each and every part shares in justice and contributes to its constitution. Similarly, both Plato and Protagoras can agree that education in virtue relies on basic susceptibility to morality, presupposing the pupil's established general attitude, which can be cultivated in the educational process. Whereas Protagoras promotes transfer of knowledge through sophistic lecturing, Plato is convinced that deeper understanding of virtue is attainable only by dialectical examination of Socratic type.

The claim that the myth in the *Protagoras* reflects Plato's views can be further supported by the evidence from other Platonic dialogues formulating similar positions. Elsewhere we find the concept of an outlaw - an individual unable to respect

²² G. van Riel characterises the myth's function as follows: «...it establishes the common anthropological ground on which both discussants will rely to make their own case. This does not mean that the myth reveals a factual truth (as this never seems to be the case in Platonic myth). Rather, it represents an a priori agreement that is not submitted to a dialectical discussion, but taken for granted as a basic starting point» (RIEL 2012, 163).

²³ Cf. Plato, *Alc.* 110b-111a.

basic principles of social coexistence who must be expelled from the community as a subversive pest. The penology of later dialogues like the *Politicus* or *Laws* makes this point explicit (*Leg.* 854e):

But if any citizen is ever convicted of such an act, - that is, of committing some great and infamous wrong against gods, parents, or State - the judge shall regard him as already incurable, reckoning that, in spite of all the training and nurture he has had from infancy, he has not refrained from the worst iniquity. For him the penalty is death, the least of evils; and, moreover, by serving as an example, he will benefit others, when himself disgraced and removed from sight beyond the borders of the country²⁴.

Regarding principles of social life, the comprehensive plan of the *Laws* testifies that god's fundamental role in the arrangement of human affairs is a constant feature of Plato's treatment of the issue. Looking for the principle of legislation, Plato touches key theological questions. His systematic attack against theologically subversive views appears in Book X. Here, Plato strongly opposes all forms of atheism. Atheism's theoretical basis rests on the assumption 'that the greatest and most beautiful things are the work of nature and of chance, and the lesser things that of art, - for art receives from nature the great and primary products as existing, and itself molds and shapes all the smaller ones, which we commonly call artificial' (*Leg.* 889a). From this assumption, Plato's opponents infer that gods and values are products of art: 'the first statement ... which these people make about the gods is that they exist by art and not by nature, - by certain legal conventions which differ from place to place, according as each tribe agreed when forming their laws. They assert, moreover, that there is one class of things beautiful by nature, and another class beautiful by convention; while as to things just, they do not exist at all by nature, but men are constantly in dispute about them and continually altering them, and whatever alteration they make at any time is at that time authoritative, though it owes its existence to art and the laws, and not in any way to nature' (*Leg.* 889e-890a).

The belief that legislation, values and religion are secondary and conventional corresponds to the mainstream sophistic thought, an example of which may be the *Sisyphus* fragment. Against all opponents who might consider Sisyphus as their spokesman, Plato defends a completely different position (*Leg.* 892b):

Then opinion and reflection and thought and art and law will be prior to things hard and soft and heavy and light; and further, the works and actions that are great and primary will be those of art, while those that are natural, and nature itself which they wrongly call by this name - will be secondary and will derive their origin from art and reason.

These words, followed by extensive arguments in favour of the priority of the soul's activity (*Leg.* 893a nn.), reveal a concentrated effort to prove that the order of

²⁴ BURY 1967-1968, *ad locos*: cf. Plato, *Leg.* 735d-e, *Pol.* 308e-309a.

the world arises from a divine plan. This plan is characterised by care and attention to human affairs²⁵. These demonstrations aim to discredit any attempt to build social coherence on different basis than reason identified with the divine. Here, the idea of divine principles underlying the life in the *polis*, sketched in the *Protagoras* myth, finds its full expression.

Bibliography

- Bury, R.G. (1967-1968), *Plato in Twelve Volumes*, X-XI, translated by R.G.B., Cambridge MA-London.
- Cairns, D.L. (1993), *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- Dickie, M.W. (1978), «Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod», *Classical Philology* 73, pp. 91-101.
- Evelyn-White, H.G. (1914), *Hesiod. The Homeric Hymns and HomERICA*. With an English Translation by H.G. E.-W., Cambridge MA-London.
- Ferrarin, A. (2000), «Homo Faber, Homo Sapiens or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus», *The Review of Metaphysics* LIV 2, pp. 289-319.
- Kahn, Ch.H. (1981), «The Origins of Social Contract Theory», in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, pp. 92-108.
- Kahn, Ch.H. (1997), «Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment», *Phronesis* 42, pp. 247-262.
- Lamb, W.R.M. (1925), *Plato in Twelve Volumes*, IX, translated by W.R.M.L., Cambridge MA-London.
- Morgan, K.A. (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge.
- Riel, G. van (2012), «Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320d-322d)», in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 145-164.
- Rowe, Ch. - Schofield, M. (eds.) (2007), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- Thein, K. (2003), «Teleology and Myth in the *Protagoras*», in A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague, pp. 60-70.

²⁵ *Leg.* 903b-c: «Let us persuade the young man by our discourse that all things are ordered systematically by Him who cares for the World—all with a view to the preservation and excellence of the Whole, whereof also each part, so far as it can, does and suffers what is proper to it. To each of these parts, down to the smallest fraction, rulers of their action and passion are appointed to bring about fulfilment even to the uttermost fraction; whereof thy portion also, O perverse man, is one, and tends therefore always in its striving towards the All, tiny though it be. But thou failest to perceive that all partial generation is for the sake of the Whole, in order that for the life of the World—all blissful existence may be secured, - it not being generated for thy sake, but thou for its sake».

La giustizia distributiva tra Platone e Aristotele ¹

Distributive Justice in Plato and Aristotle

MANUEL KNOLL
Istanbul Şehir University
manuelknoll@schir.edu.tr

Recibido: 23/12/2018 - Aceptado: 27/05/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4550>

Riassunto

Secondo l'opinione prevalente tra gli studiosi di lingua tedesca, bisogna considerare Aristotele come colui che ha "scoperto" la giustizia particolare. Questo articolo dimostra che quest'opinione è errata, innanzitutto perché Platone aveva già precedentemente sviluppato, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, la dottrina della giustizia distributiva e il suo principio di uguaglianza geometrica o proporzionale. In un primo momento, l'articolo interpreta la dottrina della giustizia distributiva esposta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*. In un secondo momento, si mostra che i principali elementi di questa dottrina erano già stati sviluppati da Platone nelle *Leggi*. Infine, l'articolo offre un'interpretazione innovativa del concetto di giustizia presentato da Platone nella *Repubblica*.

Parole chiave: Platone, Aristotele, giustizia distributiva, *Repubblica*, *Leggi*

Abstract

According to the prevailing opinion in German-speaking research, Aristotle is to be understood as the "discoverer" of particular justice. This article demonstrates that this view is incorrect, especially as Plato developed the doctrine of distributive justice and its principle of geometrical or proportional equality already previously in the *Republic* and the *Laws*. In a first step, this article interprets the doctrine of distributive justice that Aristotle lays out in the *Nicomachean Ethics* and the *Politics*. In a second step, it shows that the main elements of this doctrine have already been developed by Plato in the *Laws*. In a final step the article offers an innovative interpretation of the concept of justice that Plato presents in the *Republic*.

Keywords: Plato, Aristotle, Distributive justice, *Republic*, *Laws*

¹ Traduzione dal tedesco di Valeria Carlino con la collaborazione di Giulia Gerbi.

I. *Introduzione*

Quello della giustizia è il concetto centrale della filosofia politica contemporanea. Al riguardo, le riflessioni di John Rawls e Michael Walzer sono generalmente considerate quelle più significative. Al centro delle teorie della giustizia dei due studiosi americani vi è la nozione di giustizia distributiva (RAWLS 1971; WALZER 1983). Nella letteratura specialistica tedesca l'elaborazione del concetto viene attribuita ad Aristotele, che è considerato lo "scopritore" della giustizia particolare e quindi anche della giustizia distributiva (ENGISCH 1971, 148-149; BIEN 1994, 138; HÖFFE 2001, 23; GORDON 2007, 16). La mia tesi, al centro di questo saggio, è che Platone avesse già sviluppato nella *Repubblica* e nelle *Leggi* la dottrina della giustizia distributiva e dell'uguaglianza geometrica o proporzionale, sua peculiare (cf. BERTELLI 2011, 65, 67; SCHÖPSDAU 2003, 387). Egli non porta ancora a completa espressione nella *Repubblica* il concetto di giustizia e di uguaglianza, che era contenuto nell'ordine sociale e politico all'interno della *polis* perfetta. Nelle *Leggi* compie allora il passo decisivo, concettuale, verso l'elaborazione terminologica della giustizia distributiva, che nella *Repubblica* era ancora implicito, e individua l'uguaglianza geometrica o proporzionale quale principio determinante che presiede alla distribuzione delle cariche politiche. Queste tesi implicano, ovviamente, che la concezione comunemente accettata secondo la quale Aristotele sarebbe lo "scopritore" della giustizia particolare non sia più corretta.

II. *La giustizia distributiva in Aristotele*

Aristotele distingue due tipi di giustizia particolare, che egli assegna ad ambiti specifici e ben definiti (*EN V*). La prima forma di giustizia particolare è la giustizia regolatrice, che regola le relazioni volontarie e involontarie tra i privati cittadini (*EN V 5, 1131a 1-9*). In questa sede ci è consentito tralasciarla. La seconda forma di giustizia particolare è la giustizia distributiva, che trova applicazione quando cariche, onori, denaro pubblico o, più in generale, diritti e doveri vengono assegnati ai cittadini della *polis* (*EN V 5, 1130b 30-32*). La distribuzione delle cariche politiche implica la distribuzione del potere decisionale e di comando e quindi del potere politico, ma anche il riconoscimento che può essere acquisito con l'esercizio di tale potere. Pertanto, la giustizia distributiva può essere intesa come giustizia politica.

Per un'equa distribuzione delle cariche politiche le diverse qualità dei cittadini svolgono un ruolo fondamentale. Ogni cittadino che riceve una carica deve essere sì trattato con equità, ma in relazione alle sue qualità. Aristotele definisce l'uguaglianza, in relazione alla giustizia distributiva, come uguaglianza "geometrica" o "proporzionale". L'opposto di questa uguaglianza è l'uguaglianza aritmetica, che è un'uguaglianza "secondo il numero" o uguaglianza numerica. Prima della distribuzione, gli individui sono divisi o raggruppati in relazione al loro valore o rango in uguali e disuguali. Un'equa ripartizione delle cariche politiche deve dunque essere

fatta nel rispetto di questo diverso valore o rango. Di conseguenza, il primo principio formale della giustizia distributiva è “a ciascuno secondo il suo rango o valore”, o “a ciascuno il suo” (cf. ENGISCH 1971, 159; HAACKE 1994, 28; OTTMANN 2001, 150-151; RICKERT 1997, 27; SALOMON 1937, 26; TRUDE 1955, 108). L’uguaglianza proporzionale sussiste dunque quando gli incarichi assegnati corrispondono al diverso valore o rango di ciascun individuo. Una distribuzione equa deve quindi avvenire, stando ad Aristotele, sia secondo il primo principio della giustizia distributiva, sia in base al secondo: “Uguale agli uguali e diseguale ai diseguali” (cf. KREBS 2002, 102, 107, 172; TRUDE 1955, 108). Il secondo principio esprime la relazione che sussiste tra le persone che hanno il diritto di partecipare alla distribuzione delle cariche.

L’applicazione dei due principi della giustizia distributiva non è affatto priva di problemi. Aristotele consegna così alla riflessione la discussione, di natura politica, su come si possa mettere in pratica il contenuto di questi principi così formulati o, in altre parole, in che modo il valore o il rango dei cittadini in diritto di ricevere le cariche politiche possa essere misurato. La questione è di enorme rilevanza politica in quanto, da ultimo, riguarda il problema di quale tipo di costituzione una *polis* debba adottare. Aristotele concepisce la costituzione di una *polis* come il suo ordinamento in base a come i vari incarichi - e *in primis* il governo dello stato e il controllo della forza - vengono distribuiti e in relazione all’obiettivo o scopo ultimo (*telos*) della comunità politica. Dunque, la democrazia può essere intesa come un ordine politico che assegna il governo al popolo, mentre nel caso dell’oligarchia solo a pochi individui. Tutte le forme costituzionali, ad eccezione della tirannide, incarnano una precisa concezione della giustizia distributiva, la quale legittima la suddivisione dei poteri (cf. KEYT 1991, 238; MILLER 1985, 79; MILLER 1991, 299; MULGAN 1991, 310).

Aristotele indica quattro criteri di valore o grado che entrano in gioco nella distribuzione delle cariche politiche e quindi del potere politico: libertà (*eleutheria*), ricchezza (*plutos*), nobiltà (*eugeneia*) e virtù (*aretê*). Quale di questi criteri venga considerato opportuno dai cittadini dipenderà dal loro rango sociale e dalle loro convinzioni politiche fondamentali. Pertanto, secondo Aristotele, gli oligarchi (*oligarchikoi*) ritengono valore fondamentale - e quindi criterio in base al quale rivendicare la distribuzione delle cariche - la ricchezza, i democratici (*demokratikoi*) la libertà e gli aristocratici (*aristokratikoi*) la virtù. È interessante notare che Aristotele evita consapevolmente di impiegare il termine “aristocrazia” in relazione alla nobiltà di nascita. Esso si riferisce alla nobiltà (*eugeneia*) e indica che l’origine determina sia il rango sociale sia il valore. Aristotele distingue così quattro diverse applicazioni concrete afferenti ai due principi formali della giustizia distributiva e quattro concezioni della giustizia distributiva loro corrispondenti: democratica (*eleutheria*), oligarchica (*plutos*), aristocratica (*aretê*) ed una quarta (*eugeneia*) non meglio specificata (EN V 5, 1131a 18-29; cf. KEYT 1991; MILLER 1985, 124).

Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele parla della questione politica fondamentale riguardante i criteri per stabilire il valore o rango dei cittadini solo per accenni. Nella *Politica* egli riprende la questione e delinea la propria posizione in merito. Nel terzo libro presenta le argomentazioni dei sostenitori delle quattro concezioni della giustizia distributiva e sostiene, argomentandola, la concezione aristocratica. Questa tesi, che si oppone all'interpretazione che considera Aristotele come sostenitore della *politeia*, non può essere discussa nel dettaglio in questa sede, perché richiederebbe una trattazione a sé stante (vedi KNOLL 2016). Qualcosa in breve, tuttavia, si può dire circa il suo ragionamento riguardo alla preminenza della concezione aristocratica della giustizia distributiva e dell'aristocrazia: Aristotele ritiene che la virtù politica (*aretê politikê*) sia il punto di riferimento fondamentale nella distribuzione delle cariche politiche, poiché da sola fornisce un contributo sostanziale al raggiungimento dell'obiettivo finale della *polis*, cioè l'*eudaimonia* dei suoi cittadini. Relativamente alla preferenza che accorda alla concezione aristocratica della giustizia distributiva, Aristotele deve essere dunque inteso come sostenitore dell'aristocrazia. La costituzione della *polis* perfetta che Aristotele sviluppa nel libro VII e VIII della politica deve essere intesa come un'autentica aristocrazia, nella quale la ripartizione delle cariche politiche ai cittadini più virtuosi viene giustificata sulla base di una concezione aristocratica della giustizia distributiva (cf. BERTELLI 2011, 76; KEYT 1991, 260; KNOLL 2009, 191-210).

III. La giustizia distributiva nelle Leggi di Platone

Nelle *Leggi*, un dialogo della maturità, Platone sviluppa già la dottrina della giustizia distributiva e dell'uguaglianza geometrica o proporzionale implicata. Come Aristotele, anch'egli vede la giustizia basata sull'uguaglianza proporzionale come il principio fondamentale che presiede alla distribuzione delle cariche politiche. E come Aristotele, anch'egli considera la virtù (*aretê*) come criterio fondamentale per l'assegnazione delle cariche. Questo, Platone lo illustra già attraverso la sua distinzione fra i sette assiomi (*axiômata*) del comando, tra loro in concorrenza. Tra questi, che "per loro natura" sono in contraddizione tra loro, Platone ne elegge uno a più importante fra tutti. Egli afferma che "L'ignorante deve per natura obbedire; per contro il saggio (*phronoun*) è nato per fare da guida e comandare" (III 690 b-d).

Anche se Platone e Aristotele condividono una visione piuttosto simile della giustizia distributiva e sostengono concezioni tra loro legate, i due pensatori si distanziano tra loro per un aspetto importante. Entrambi, si è detto, considerano la virtù come il criterio principale che presiede alla distribuzione delle cariche politiche, ma a differenza di Aristotele, Platone - nella *Repubblica* in particolar modo - ritiene fondamentale per un governante la conoscenza teorica e filosofica, e dunque la saggezza (*sophia*). Secondo Aristotele, invece, un politico non necessita di una preparazione di questo tipo. Il fattore decisivo, per lui, è la virtù politica, che egli

concepisce come un insieme di intelligenza (*phronêsis*) e virtù etiche quali giustizia, prudenza e coraggio.

La dottrina della giustizia di Aristotele si mostra debitrice del pensiero di Platone sia per quanto riguarda l'opposizione fra uguaglianza geometrica e aritmetica, sia per l'aspetto della concezione aristocratica e democratica della giustizia distributiva. Ciò è ben illustrato in un passaggio molto significativo del VI libro delle *Leggi*:

Esistono infatti due tipi di uguaglianza, che portano sì lo stesso nome, ma che in realtà sono quasi opposti tra loro sotto diversi aspetti; il primo di essi, vale a dire l'uguaglianza per misura, per peso e per numero, ogni città e ogni legislatore può facilmente introdurlo per l'assegnazione di onori e di premi, rimettendo alla sorte la decisione delle assegnazioni. La sola uguaglianza autentica e migliore, invece, non è facilmente riconoscibile per chiunque. [...] infatti dà di più al grande e di meno al piccolo, e a ognuno dei due concede quello che gli spetta secondo la sua attitudine naturale, così a quello che possiede una virtù superiore dà anche maggiori onori, a coloro che, al contrario, sono, per virtù e per educazione, l'opposto di quelli, dà solo ciò che spetta loro; una distribuzione che, in proporzione, è giusta per entrambi. E proprio in questo consiste la nostra saggezza di uomini di stato: nella giustizia. [...] Ma essa consiste, come già detto, proprio in questo, nel fatto che, viste le predisposizioni naturali diseguali, ognuno riceve sempre, in proporzione, lo stesso. Ciononostante, è inevitabile per ogni città, applicare talvolta anche quella varietà, quella cosiddetta uguaglianza, quando vuole mantenersi libera dalla discordia interna. [...] Per questo è anche necessario far uso dell'uguaglianza della sorte per pacificare l'insoddisfazione della folla. [...] Così è indispensabile applicare entrambi i tipi di uguaglianza, ma di rado, per quanto possibile, la seconda, cioè quella che dipende dalla fortuna (VI 757b-758a).

Secondo Platone, uno statista intelligente e saggio che fonda una nuova *polis* e le dà una costituzione e delle leggi, deve mirare soprattutto alla reale attuazione della giustizia. Il ruolo primario della giustizia consiste nel fatto che il fondatore regoli, attraverso la costituzione, la distribuzione delle diverse cariche politiche (e dunque degli onori e del riconoscimento implicati) che i cittadini possono acquisire con l'addestramento. In sede di questa distribuzione bisogna agire secondo l'unica e migliore concezione della giustizia, quella che distribuisce gli incarichi secondo l'uguaglianza proporzionale o geometrica. Una distribuzione ispirata ad uguaglianza proporzionale implica che gli uguali possano ricevere solo parti uguali e i disuguali solo parti disuguali. Platone concretizza questo principio, a livello di contenuto, come Aristotele, attraverso "virtù ed educazione", che ritiene i criteri decisivi per l'assegnazione delle cariche (vedi. *Pol.* III 13, 1283a 25).

In contrasto con la concezione migliore di uguaglianza e di giustizia, Platone introduce un altro concetto che può essere considerato solo come "uguaglianza cosiddetta" e costituisce una varietà della giustizia. Tale concezione democratica della giustizia distributiva è ritenuta da Platone non un fine in sé, bensì solo un mezzo inevitabile per preservare la *polis* da discordia e disordini. L'"uguaglianza di misura, peso e numero" persegue questo obiettivo nella misura in cui il suo utilizzo nella

distribuzione degli incarichi soddisfa il desiderio di partecipazione all'amministrazione insito nei cittadini, assicurando così la pace e l'armonia. L'uguaglianza aritmetica o numerica si attua politicamente grazie al fatto che gli incarichi vengono assegnati *anche* attraverso un'estrazione a sorte. Mentre l'uguaglianza aritmetica può essere attuata attraverso il sorteggio, Platone concepisce l'applicazione politica della vera e più perfetta uguaglianza come l'assegnazione di incarichi politici attraverso un processo elettorale, dopo il cui completamento i candidati alla carica devono sottoporsi ad un esame. La combinazione di elezione e procedura d'esame deve essere vista, in ultima analisi, come un processo di matrice aristocratica che ha lo scopo di mettere il comando nelle mani dei cittadini migliori e più adatti al compito.

La costituzione delle *Leggi* è concepita per molti aspetti come una costituzione mista; essa tuttavia mostra un carattere manifestamente aristocratico (vedi KNOLL 2017). Questo non è semplicemente dovuto al fatto che gli incarichi di governo debbano essere garantiti ai migliori e più capaci cittadini da una combinazione di procedure di elezione e di esame delle competenze. Il carattere aristocratico è anche il risultato dell'elevata considerazione che nella nuova *polis* è tributata alle qualità morali e intellettuali. L'espressione istituzionale di questa scelta valoriale è l'assemblea notturna che vede protagonista l'élite dei più prominenti, moralmente e intellettualmente, fra gli anziani cittadini della *polis*. La maggior parte dei membri dell'assemblea è anche rappresentante delle autorità supreme del nuovo stato, cosa confermata dall'importanza e dal potere eccezionale di questa istituzione (*Leg.* XII 951d ss., 960b ss., 961d, 968a; cf. SCHÖPSDAU 1994, 118-119).

IV. *La giustizia distributiva nella Repubblica di Platone*

La questione della natura della giustizia è il tema centrale della *Repubblica* di Platone. Per potervi trovare una risposta, Platone affronta innanzitutto il problema della costruzione e della struttura della *polis* perfetta. Sin dall'inizio la giustizia è presente come presupposto essenziale per la fondazione. Essa consiste nel requisito in base al quale ogni individuo può esercitare esclusivamente quella attività per la quale le sue doti naturali lo rendono adatto. Questo requisito, inizialmente applicato solo in relazione alle attività del campo dell'economia e del lavoro, verrà più avanti generalizzato da Platone. La giustizia consiste quindi nell'assunto "ciascuno svolga il proprio" (*Rep.* IV 433b). Una *polis* giusta è dunque quella al cui interno ciascun cittadino è membro di una delle tre classi, esercita l'abilità che gli è propria e svolge così il proprio compito.

A questa definizione di giustizia è stata a ragione obiettata la sua natura "insolita", "strana" e "artificiale" (OTTMANN 2001, 37). Perché dovrebbe essere giusto che ognuno faccia ciò che può fare al meglio? Una specializzazione dei compiti è sicuramente efficace e razionale, ma si può dire che sia giusta? La definizione

platonica di giustizia non abbraccia ciò che normalmente o intuitivamente si sussume sotto il concetto di giustizia (NEF 1941, 85).

Anche se la definizione di Platone non è del tutto adeguata, nei fatti centra bene il punto fondamentale della giustizia. Consente infatti a Platone di progettare quella che è, ai suoi occhi, la *polis* perfetta, ossia quella intrinsecamente giusta. Ma Platone fallisce nel tentativo di portare ad espressione il concetto di giustizia al quale è improntato l'ordinamento della sua buona *polis*. La giustizia che è alla base della sua *polis* perfetta può essere intesa come una concezione aristocratica della giustizia distributiva. Questa tesi appare plausibile se si considera che la questione dell'equità della ripartizione rappresenta un tema centrale della *Repubblica*. Ai cittadini della *polis* vengono assegnate le cariche economiche e politiche necessarie all'amministrazione della comunità. Questa distribuzione avviene in modo che i cittadini vengano assegnati ad una delle tre classi previste e alle mansioni loro corrispondenti. Per determinare chi venga assegnato a quale attività, Platone concepisce per la *polis* perfetta un sistema educativo a più livelli (*Rep.* II, III, VII). L'intero *iter* di formazione, che egli illustra con dovizia di particolari, non può essere completato tuttavia che da pochi cittadini. Essi vengono dunque osservati e messi alla prova a tutti i livelli, e solo ai migliori viene concesso di accedere al livello di istruzione successivo. In questo modo nel corso del programma di educazione e istruzione superiore vengono selezionati i cittadini più capaci. A questa *élite* dei migliori spetta dunque il diritto di governare la *polis*, la cui costituzione viene ripetutamente indicata da Platone come aristocratica (*Rep.* IV 445d; VIII 544e). L'aristocrazia che Platone concepisce non ha nulla a che fare con la nobiltà delle origini e della discendenza, bensì deve essere intesa come una supremazia elitaria dei più dotati dal punto di vista morale e intellettuale.

Il sistema educativo della perfetta *polis* funziona non solo come sistema educativo, ma anche come sistema di distribuzione. L'osservazione e le prove cui sono costantemente sottoposti i cittadini consentono di destinarli alle tre classi e a compiti ad esse corrispondenti sulla base delle loro qualità morali e intellettuali. I principi formali di questa distribuzione sono "ad ognuno il suo" e "uguale agli uguali, diseguale ai diseguali". In ultima analisi, il corretto ordinamento delle classi e di conseguenza della *polis* perfetta è costruito proprio in accordo con i suddetti principi e con il concetto di uguaglianza proporzionale implicato. Il criterio rilevante che presiede alla distribuzione è quello aristocratico della virtù: un'indole prudente, giusta e coraggiosa legittima, per questo, l'appartenenza alla classe dei guerrieri o guardiani; infine un'indole alla quale appartengono anche la saggezza e le conoscenze che derivano dalla sua acquisizione, legittima l'appartenenza alla classe dei governanti. La distribuzione è dunque veramente giusta nel momento in cui le capacità degli individui, accresciute con la coltivazione delle loro doti innate tramite il processo di istruzione, corrispondono infine alla collocazione sociale del cittadino e alla mansione

ad essi assegnata. Si può dire che sia stata costruita la *polis* perfetta quando ognuno svolge il proprio compito (cf. SCHÖPSDAU 2003, 387).

Dopo aver dato la sua definizione di giustizia in relazione alla *polis* perfetta, Platone si rivolge infine al singolo individuo. Per Platone il concetto di giustizia impronta la stessa anima umana, dal momento che ogni parte dell'anima svolge il proprio compito: il principio razionale, insieme a quello irascibile, domina sulla parte concupiscibile. Ne consegue che Platone concepisce la giustizia dell'anima come ordine interiore e armonia tra le parti. Come Platone interpreta l'anima ben ordinata come modello della *polis* perfetta, così assegna la precedenza alla giustizia nell'anima rispetto alla giustizia nella *polis*. Egli dichiara espressamente che la giustizia politica e "l'effetto esterno" non sono altro che "un riflesso" della giustizia interna all'anima, che si lega all'"indole" di un individuo "che corrisponde al suo vero Sé e a ciò che le è più proprio" (*Rep.* IV 443cd; cf. KRAUT 2003, 159). Il primato della giustizia dell'anima potrebbe instillare il dubbio che la concezione della giustizia di Platone nella *Repubblica* possa essere intesa come una forma di giustizia distributiva. Quindi che la questione dell'equa distribuzione non sia psicologica, bensì sociale e politica.

Anche se l'obiezione non è del tutto inaccettabile, in ultima analisi essa finisce per andare contro il pensiero di Platone e non contro l'interpretazione qui proposta. Una caratteristica del pensiero platonico sta infatti nel presupposto di riconoscere strutture simili in tutta la realtà. Pertanto, per Platone sussiste un'analogia che informa non soltanto l'anima, l'individuo e la *polis*, bensì anche il cosmo intero. L'analogia platonica fra anima e *polis* è stata spesso criticata; ciononostante, si deve sottolineare che vi sono nei fatti notevoli somiglianze tra le due. Così l'anima umana, come la comunità politica, è composta da una molteplicità di parti o forze; che esse entrino in concorrenza tra loro per il dominio, così come i partiti politici, è un'esperienza comune. Anche la figura infelice del tiranno che Platone descrive, nella quale il principio razionale è sottomesso a quello concupiscibile, nei fatti non è poi così rara. In considerazione di ciò, non è affatto assurdo parlare di un conflitto interiore nella distribuzione delle diverse attività e compiti. A questo proposito la questione si gioca interamente su quale parte dell'anima debba avere il comando. Il punto di vista secondo il quale non è solo opportuno, ma anche giusto, assegnare il controllo alla ragione è insolito, ma di certo non insensato. Infatti, l'anima razionale assume in relazione alle altre la posizione predominante ed è contraddistinta da qualità che giustificano la sua pretesa di assumere il comando. A questo riguardo, secondo Platone, vale anche per l'anima il principio aristocratico secondo il quale è giusto che il comando venga assegnato alla parte dell'anima migliore e più capace in quanto esso le appartiene per natura.

V. Conclusion

Questo saggio ha inteso dimostrare che non è Aristotele, ma già Platone a dover essere considerato il primo scopritore della giustizia distributiva. Deve inoltre essere chiaro come questa forma di giustizia - ancora oggi centrale per la filosofia politica - sia stata tramandata, a partire dalla *Repubblica*, attraverso le *Leggi* e fino ad Aristotele, con una limpidezza concettuale sempre maggiore. In questo processo giocano un ruolo fondamentale le convinzioni politiche di fondo, di matrice aristocratica, di entrambi i pensatori antichi.

Nonostante i considerevoli punti in comune nella concezione della giustizia distributiva tra Platone e Aristotele, bisogna segnalare anche una differenza significativa. Quanto meno nella *Repubblica*, Platone ha una concezione metafisica della giustizia come *idea e paradeigma* (o modello originario) dato all'uomo (e in particolare all'uomo politico), al quale l'agire di questi ultimi si deve orientare. Quest'idea risale alla metafisica pitagorica dei numeri e si sviluppa a partire da lì. Pitagora potrebbe essere stato il primo pensatore greco a essersi sforzato di elaborare una definizione della virtù (*areté*) e della giustizia. In accordo con la sua dottrina dei numeri e dell'armonia egli concepisce la giustizia come un rapporto numerico (DK 58B4, Arist. *Met.* I 985b 29; cf. Plat. *Gorg.* 507e-508a). Sebbene Aristotele, nel libro quinto dell'*Etica Nicomachea*, si riallacci alla matematizzazione (o alla concezione matematica) della giustizia, quest'ultima viene da lui concepita, coerentemente con la sua critica alla dottrina platonica delle idee, non come entità trascendente, ma come fenomeno immanente al mondo e alla natura.

Bibliografia

- Bien, G. (1995), «Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)», in O. Höffe (ed.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik* ("Klassiker Auslegen" 2), Berlin.
- Bertelli, L. (2011), «La giustizia politica in Aristotele», in A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina (eds.), *"Tanti affetti in tal momento". Studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, pp. 65-77.
- Engisch, K. (1971), *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie*, München.
- Gordon, J.-S. (2007), *Aristoteles über Gerechtigkeit. Das V. Buch der Nikomachischen Ethik*, Freiburg-München.
- Haacke, St. (1994), *Zuteilen und Vergelten. Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Wien.
- Höffe, O. (2001), *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München.
- Keyt, D. (1991), «Aristotle's Theory of Distributive Justice», in D. Keyt, F.D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge-Oxford, pp. 238-278.
- Knoll, M. (2009), *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München-Paderborn.

- Knoll, M. (2016), «The Meaning of Distributive Justice for Aristotle's Theory of Constitutions», *ΠΗΓΗ/FONS. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción* 1, pp. 57-97.
- Knoll, M. (2017), «Platons Konzeption der Mischverfassung in den *Nomoi* und ihr aristokratischer Charakter», in M. Knoll, F.L. Lisi (eds.), *Platons Nomoi. Die politische Herrschaft von Vernunft und Gesetz* ("Staatsverständnisse" 100), Baden-Baden, pp. 23-48.
- Kraut, R. (2003), «Justice in Plato and Aristotle: Withdrawal versus Engagement», in R. Heinaman (ed.), *Plato and Aristotle's Ethics* ("Ashgate Keeling Series in Ancient Philosophy"), Aldershot, pp. 153-167.
- Krebs, A. (2002), *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Miller, F.D.Jr. (1985), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.
- Miller, F.D.Jr. (1991), «Aristotle on Natural Law and Justice», in D. Keyt, F.D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge-Oxford, pp. 279-306.
- Mulgan, R. (1991), «Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy», in D. Keyt, F.D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge-Oxford, pp. 307-322.
- Nef, H. (1941), *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zürich.
- Ottmann, H. (2001), *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, 1/2, Stuttgart.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.
- Rickert, J. (1997), *Gerechtigkeit und Gleichheit*, Münster.
- Salomon, M. (1937), *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäfts*, Leiden.
- Schöpsdau, K. (1994), *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar (Buch I-III)*, Göttingen.
- Schöpsdau, K. (2003), *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar (Buch IV-VII)*, Göttingen.
- Trude, P. (1955), *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York.

**Formas de hacer filosofía en época imperial:
Alejandro de Afrodiasias y su Comentario a los Tópicos**

**Ways to do Philosophy in the Imperial Age:
Alexander of Aphrodisias and his *Commentary on the Topics***

JUAN FELIPE GONZÁLEZ-CALDERÓN
Universidad Nacional de Colombia
philippusantiquus@gmail.com

Recibido: 16/12/2018 - Aceptado: 27/05/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4561>

Resumen

Este artículo se propone probar que el método exegético de Alejandro de Afrodiasias en su comentario a los *Tópicos* de Aristóteles sigue procedimientos de exégesis aplicados exitosamente en el campo de la filología. Un examen detenido de las secciones dedicadas a comentar la definición de silogismo mostrará como preocupación primordial de Alejandro la explicación y el esclarecimiento de los términos exactos y las palabras precisas del Estagirita. El marco de interpretación de Alejandro no es otro que el provee el corpus aristotélico. Aun cuando a través de este método pudo establecer conexiones conceptuales y formular tesis novedosas e influyentes, este mismo método marcó los límites de su concepción de la lógica.

Palabras clave: Alejandro de Afrodiasias, Aristóteles, lógica, dialéctica, silogismo, método exegético

Abstract

This paper intends to prove that Alexander of Aphrodisias' exegetical method in his commentary on Aristotle's *Topics* follows some of the procedures of exegesis successfully applied in the field of Philology. A close examination of the passages devoted to commenting the definition of syllogism will teach as Alexander's overriding concern the explanation and clarification of the Stagirite's exact terms and precise wording. Alexander's interpretative framework is no other than the one provided by the Aristotelian corpus. Although through this method he was able both to establish conceptual connections and to propose innovative and influential theses, this very same method set the boundaries of his conception of logic.

Keywords: Alexander of Aphrodisias, Aristotle, logic, dialectic, syllogism, exegetical method

Gracias al descubrimiento en 2001 de una inscripción en la base de una estatua proveniente de la costa sudoeste de Turquía, cerca del emplazamiento de la ciudad

de Afrodísias, en la provincia romana de Caria, no solamente hemos confirmado que era esta y no alguna otra de las ciudades homónimas el lugar de procedencia del famoso comentarista aristotélico, Alejandro de Afrodísias, sino que, además, hemos conocido su nombre romanizado: Titus Aurelius (CHANIOTIS 2004, 79)¹. También esta inscripción confirma la posición preeminente que Alejandro ocupó como *diádochos* de la escuela peripatética en Atenas, cargo en el que fue nombrado entre 198-209 d.C., durante el gobierno conjunto de los emperadores Septimio Severo y Antonino Pío Caracalla, a quienes él mismo agradece el honor recibido con este nombramiento en el prefacio de su *De fato*². Se repite usualmente la idea de que ya desde la Antigüedad Alejandro era el “Exégeta” por antonomasia e, incluso, de manera poco afortunada a mí modo de ver, se insiste en que Alejandro llegó a ser considerado el «segundo Aristóteles» (BOTTER 2009, 112). A decir verdad, los pasajes de comentaristas antiguos aducidos como testimonio de estas valoraciones, o bien pueden ser interpretados de una manera más modesta -no como si expresaran un título honorífico, sino simplemente la referencia ordinaria a alguien que se reconoce, principalmente, por el género de escrito filosófico que él cultivaba-, o bien son difíciles de interpretar e, incluso, corruptos, de modo que no es aconsejable tomarlos como prueba de los supuestos reconocimientos a él concedidos³. Como quiera que sea, Alejandro fue un intérprete influyente de la filosofía aristotélica. Así, por ejemplo, su famosa identificación del intelecto agente del *De anima* con el motor inmóvil de la *Metaphysica* ha sido objeto de debate en ámbitos intelectuales tardo-antiguos, árabes, bizantinos, medievales latino-occidentales y renacentistas (DE HAAS 2203, 265-266; DONINI 1994, 5042-5043 y SHARPLES 1987, 1204-1214). En qué sentido Alejandro puede ser considerado un filósofo, lo intentaremos precisar más adelante. De momento, sirva simplemente esta introducción para ubicar a Alejandro como

¹ Reza la inscripción: «Una vez aprobado por votación del Consejo y del pueblo, Tito Aurelio Alejandro, filósofo, uno de entre de los *diádochos* de Atenas, [hizo erigir esta estatua] a Tito Aurelio Alejandro, filósofo, su padre (Ψηφισαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου Τίτος Αὐρήλιος Ἀλέξανδρος, φιλόσοφος, τῶν Ἀθήνησιν διαδόχων, Τ. Αὐρήλιον Ἀλέξανδρον, φιλόσοφον, τὸν πατέρα)». Presumiblemente, el emperador Antonino Pío (Titus Aurelius Fulvus Antoninus) habría concedido la ciudadanía romana a la familia de Alejandro durante la época en que ocupó el cargo de procónsul para las provincias de Asia (135-136 d.C.). También el padre de Alejandro se habría dedicado a la filosofía, tal y como queda registrado en la inscripción, lo que habría asegurado a Alejandro una formación filosófica sólida desde sus primeros años. Véanse CHONIATES 2004, 79-80 y también GARCÍA VALVERDE 2013, 32-33.

² Alex. *De fato*, I 164, 3-15. A pesar del descubrimiento de la inscripción ya antes mencionada, esta nota autobiográfica sigue siendo la única fuente disponible para establecer una cronología aproximada de la actividad erudita de Alejandro. Véase SHARPLES 1987, 1177 y también BARNES *et alii* 1991, 1-2.

³ Entre los pasajes aducidos se encuentran Simplicius, *In Phys.* 707, 33; 1170, 13; 1176, 32; Philoponus, *In Apr.* 126, 21; Olympiodorus, *In Meteor.* 263, 21; Elias, *In Cat.* 128, 13, y Syrianus *In Metaph.* 100, 6. Sobre la cautela aconsejable a la hora de interpretar estos pasajes, véase BARNES *et alii* 1991, 4 n. 28.

intérprete exitoso de la filosofía griega, cuya actividad durante el segundo siglo de la época imperial romana le revirtió altos honores ya en vida y cuya influencia puede rastrearse en distintos ámbitos culturales y geográficos de ejercicio de la filosofía.

El interés por las razones que justifican la posición históricamente influyente de Alejandro como intérprete de la filosofía aristotélica nos invita a indagar por la naturaleza de su ejercicio filosófico, concretamente, por la naturaleza de su labor como comentarista. Me propongo examinar las diversas formas en que Alejandro de Afrodisias practica la exégesis filosófica en su *Comentario* a los *Topica* de Aristóteles. Me concentraré en la sección dedicada a comentar la definición de silogismo⁴, intentado poner en evidencia cómo la exégesis de Alejandro se articula sobre un mismo tipo de análisis terminológico que, sin embargo, reviste una variedad de formas. Como Alejandro mismo advierte⁵, la definición de silogismo ha sido tratada por él también en el *Comentario* a los *Analytica Priora (APr.)*⁶, de modo que procuraré, siempre que resulte pertinente, hacer manifiestas las relaciones y divergencias entre ambos testimonios. Examinaré el texto del comentarista desde un enfoque que ha sido propuesto por los investigadores italianos Pierluigi Donini (1994) y Giancarlo Abbamonte (1993 y 2004). Pretendo ofrecer una valoración del método exegético de Alejandro inversa y alternativa a la que ofrecen ambos investigadores, llamando la atención más sobre las limitaciones de este método que sobre sus logros y resultados exitosos.

1. *El comentario a la definición aristotélica de silogismo: división de la sección y preliminares*

Comencemos por hacer una sinopsis de la sección del *Comentario* dedicada a exponer la definición de silogismo dialéctico:

1. Lemma (7, 9)
2. Relación con la exposición de los *Analytica* (7, 10-14)
3. Análisis de la definición:
 - 3.1. Sobre el género y la diferencia específica de *sylogismós* (7, 15-21)
 - 3.2. Sobre las premisas I (7, 22-9, 19)
 - 3.3. Sobre la conclusión (9, 20-13, 10)
 - 3.4. Sobre la necesidad (13, 11-24)
 - 3.5. Sobre las premisas II (13, 25-15, 14)

Nos concentraremos en el punto 3: el análisis de la definición, y dejaremos de lado los dos apartados iniciales. También dejaremos de lado el comentario que hace Alejandro de la fórmula ἐξ ἀνάγκης, a pesar de que allí introduce la interesante

⁴ Alex. *In Top.* I 1, 7, 3-15, 14.

⁵ *In Top.* I 1, 7, 10-14.

⁶ *In APr.* I 2, 16, 19-23, 2.

distinción entre proposiciones necesarias y proposiciones que se siguen necesariamente⁷. Tal vez, esta sección puede entenderse como parte de la polémica que, como veremos, Alejandro libra contra la silogística estoica; sin embargo, concierne a la compleja temática de la lógica modal que, por su propia naturaleza, exigiría mayor atención de la que ahora podríamos dedicarle. Igualmente, dejaremos de lado la sección final que trata sobre las premisas, dado que lo que se diga previamente sobre este mismo tema parecerá suficiente para ilustrar cuanto nos proponemos acerca del método exegético del comentarista.

Aprovechemos este lugar para presentar la definición de silogismo que Aristóteles ofrece en los *Top.* y que Alejandro comenta detalladamente. Haremos de paso algunas precisiones sobre los dos puntos iniciales no incluidos en el análisis de la definición.

Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. (*Top.* I 1, 100a 25-27)
 «Ciertamente, un silogismo es un discurso en el que, establecidas ciertas premisas, algo distinto de las premisas se sigue necesariamente a partir de ellas»⁸.

Esta definición dista poco de la que Aristóteles mismo presenta en los *APr.*

συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. (*APr.* I 1, 24b 18-20)
 «Silogismo es un discurso en el que, establecidas ciertas premisas, algo distinto de las premisas se sigue necesariamente por ser estas el caso.»

Como se dijo antes, Alejandro advierte que él mismo ya ha tratado acerca de la definición de silogismo en su *Comentario* a los *APr.* Afirma que solo hablará de

⁷ In *Top.* I 1, 13, 17-24.

⁸ Todas las traducciones son propias. En la edición moderna de referencia del *Comentario* de Alejandro, publicada en la serie *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)* y a cargo de Maximilian WALLIES (1891), aparecen impresas solamente las palabras iniciales: Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν. También los códices *vetustissimi* presentan una versión abreviada del *lémma* que abre este pasaje del *Comentario*. De acuerdo con Theodor WAITZ (1844, XX-XXIII, citado por BRUNSCHWIG 1967, CXV-CXVI), estos *lémmata* no habrían hecho parte originalmente del *Comentario*, sino que habrían sido añadidos tardíamente por copistas medievales. Actualmente, contamos con evidencias papirológicas que demuestran que ya antes de Alejandro las exégesis aristotélicas eran encabezadas por *lémmata* que contextualizaban cada una de las distintas secciones en que los comentaristas antiguos dividían sus textos. Puntualmente, el papiro P.Fay. 3 (LDAB id. = 392), descubierto por arqueólogos británicos en la población egipcia de Fayum hacia el final del siglo XIX (GRENFELL-HUNT-HOGARTH 1900, 87-89), transmite tres pequeños extractos de los *Topica* de Aristóteles, a los cuales siguen, a manera de comentario, breves paráfrasis de igual extensión que los *lémmata*. Una fecha hacia el final del siglo I ha sido sugerida tanto sobre bases paleográficas como sobre el hecho de que el fragmento descubierto se encontró junto a dos documentos de la época de Domiciano y Trajano (FUNGHI-CAVINI 1995, 14-18).

cuanto contribuye a esclarecer la definición (ὅσα πρὸς σαφήνειαν τοῦ ὄρου φέρει), lo que parecería sugerir que la sección correspondiente en su *Comentario* a los *Top.* es una versión abreviada de lo que aparece allí. No obstante, esta misma referencia deja en claro que el *Comentario* a los *APr.* ha sido escrito antes que el *Comentario* a los *Top.* De ahí que lo más probable sea que las observaciones de Alejandro acerca de la definición de silogismo, tras haber sido inicialmente redactadas, fueron reelaboradas e, incluso corregidas, a fin de incluirlas en su *Comentario* a los *Top.* En efecto, es esta la impresión que se tiene tras comparar ambas versiones. Podría pensarse que estas secciones se distinguen, particularmente, por la necesidad de explicar la oscura fórmula τῶ ταῦτα εἶναι, sobre la que Aristóteles mismo sintió el deber de detenerse⁹. Alejandro, sin embargo, dedica poco espacio a explicar, puntualmente, el sentido de esta fórmula¹⁰. Ambos comentarios tienen una semejanza bastante más acusada de lo que inicialmente podría pensarse y esto puede deberse a que subyace en ellos una idéntica intención polémica.

2. Análisis de la definición: del comentario filológico al debate filosófico

Por extraño que parezca, el análisis de la definición de silogismo que hace Alejandro es en primera medida una pieza bastante representativa de comentario filológico. Alejandro pone en práctica de distintas maneras que se irán precisando poco a poco los preceptos de la filología alejandrina. Sus esfuerzos no se consagran, primordialmente, a fijar el texto del Estagirita. Aunque BOTTER (2009, 112) dice de Alejandro que en sus comentarios practica el «fatigoso trabajo filológico de comparación de las copias, indicación de las variantes textuales y conjeturas», y efectivamente, nosotros mismos podemos referir el pasaje 267, 14-21 de su comentario *in Metaph.*, donde con audacia Alejandro reordena el *dictum* aristotélico¹¹, mostrando habilidades propias del dominio estricto de la filología

⁹ *APr.* I 1, 24b 20-22: λέγω δὲ τῶ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἐξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον. «Quiero decir con *por darse estas [premisas]* seguirse a causa de estas [premisas], y *seguirse a causa de estas [premisas]* es no necesitar de ningún término externo para que se dé la necesidad». A su vez, Alejandro no deja de ser bastante oscuro en el párrafo que dedica a la interpretación este pasaje. Véase BARNES *et alii* 1991, 72 n. 122.

¹⁰ Alex. *In APr.* I 1, 21, 10-24.

¹¹ *In Metaph.* IV 3, 167, 14-21: δοκεῖ δέ μοι αὕτη ἡ λέξις δι' ἧς λέγει ὅσα δὲ ἐγχειροῦσί τινες περὶ τῆς ἀληθείας, ἕως τοῦ ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν, τὴν τάξιν ἔχειν μετὰ τὴν ἐφεξῆς κειμένην τὴν “ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκε καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δηλον”. αὕτη τε γὰρ μᾶλλον τοῖς προειρημένοις ἀκολουθεῖ, καὶ ἡ ὅσα δὲ ἐγχειροῦσί τινες περὶ τῆς ἀληθείας, περὶ ἧς προειρήκαμεν νῦν, οἰκείως ἂν προτάσσοιτο τῆς “προσῆκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα”. «Me parece que esta expresión por medio de la cual dice: ὅσα δὲ ἐγχειροῦσί τινες περὶ τῆς ἀληθείας, hasta el ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν, tiene su lugar después de la expresión que esta puesta en seguida, la de ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκε καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν

crítica, la sección consagrada en los *in Top.* a discutir la definición aristotélica de silogismo dialéctico no reporta ni desacuerdo alguno entre las fuentes manuscritas a disposición, ni conjeturas forjadas para la enmendación del texto. Lo que sí parece constatar allí son los esfuerzos de Alejandro por rebatir a quienes hacen una crítica de la definición de Aristóteles abogando por eliminar expresiones que parecen redundantes. En efecto, buena parte del párrafo que Alejandro dedica en el libro I a explicar el título del tratado¹², así como a presentar y comentar la definición de *τόπος* propuesta por Teofrasto, podría verse como una argumentación destinada a refutar a quienes considerarían redundantes (o no auténticas) las palabras *ἐξ ἐνδόξων* en la línea 100a 20 del tratado.

[ἀξιοῦσι δέ τινες τὸ πρῶτον βιβλίον μὴ Τοπικὸν ἀλλὰ Πρὸ τῶν τόπων ἐπιγράφεσθαι.] † εἶναι τε οὐκ ἀναγκαῖον τὸ ἐξ ἐνδόξων· οὐ γὰρ οἶόν τε περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος ἐξ ἀληθῶν συλλογίζεσθαι, ὡς προείρηται. (*In Top.* I 1, 2, 27-6, 1)
 ἐνίοτε ὅσα ἀναγκαῖα mss. : εἶναι τε οὐκ ἀναγκαῖον Van Ophuijsen
 «Algunos consideran que el libro primero no debe titularse *Tópicos*, sino *Previo a los Tópicos* y que no es necesario el *ex endóxon*, ya que no es posible argumentar acerca de cualquier [problema] propuesto a partir de [premisas] verdaderas, como antes ha sido dicho»¹³.

Como quiera que sea, lo que Alejandro práctica predominantemente no es ese tipo de filología crítica, el contexto en el que él vive es otro, no es el de la filología de época helenística, sino el de la filología de época imperial (siglos II-III d.C.), más interesada en la producción de compendios que resumieran las grandes obras de época clásica y de comentarios que apoyaran su lectura y estudio (REYNOLDS y WILSON 1995, 38-39). Alejandro, ante todo, se preocupa por explicar «la lengua de Aristóteles», más precisamente, por explicar los términos que Aristóteles emplea (ABBAMONTE 1993, 263-264). El tipo de explicación que propone puede ser bastante variada, puede tener distintos alcances y realizarse a través de diversas operaciones. Particularmente, en su análisis de la definición de silogismo, pueden constatar diversas formas de explicación terminológica que van desde el análisis gramatical, pasando por el análisis

ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δηλον. En efecto, esta sigue más a lo que está dicho previamente, mientras que la expresión *ὅσα δὲ ἐγχειροῦσιν τινες περὶ τῆς ἀληθείας*, acerca de la que ahora tratamos, la antepondría propiamente a la expresión *προσῆκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα*».

¹² *In Top.* I 1, 5, 28-6, 17.

¹³ Ciertamente, debe tenerse cautela a la hora de tomar este pasaje en consideración, dado que Wallies lo atetizó como corrupto y VAN OPHUIJSEN (2001, 110) ha visto la necesidad de formular distintas propuestas a fin de enmendarlo. No obstante, cuando se sigue el texto con atención, se constata que las conjeturas y propuestas de Van Ophuijsen son apoyadas por el contexto de la discusión y su interpretación, tal y como queda plasmada en su traducción, tiene bastantes probabilidades de ser correcta: «Some postulate that the first book should not be entitled *Topics* but *Preliminary to the Topics*, and that the ‘from things approved’ is not necessary, but Aristotle says ‘from things approved’ because it is not possible to syllogize about everything that is forward from things true, as we have said before» (*ibi*, 7).

conceptual, hasta alcanzar lo que uno podría reconocer como debate filosófico. El análisis terminológico permite a Alejandro articular su comentario, pero él va más allá: tras un esquema claramente simple y fácil de articular se esconde un profundo y complejo tejido de interpretaciones y discusiones.

El primer término de la definición de silogismo que Alejandro considera oportuno explicar no es otro que *syllogismós*. Su explicación pienso que puede calificarse de análisis conceptual. Algunos párrafos antes, cuando trataba acerca de los diversos significados que las escuelas filosóficas dan a la palabra *dialéctica*, Alejandro advierte que el significado que tenía esta palabra para Platón era el método de la división, método alabado como piedra angular de la filosofía (τριγχός), cuya función propia era hacer lo uno múltiple y lo múltiple uno (ἐν πολλὰ ποιεῖν καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν ἀνάγειν)¹⁴. Alejandro da por sentado que Aristóteles ha aplicado en su definición este procedimiento y hace un esfuerzo por dividir en sus partes constitutivas la unidad que ha sido dada en la definición.

ἐν γένει μὲν οὖν τῷ λόγῳ τὸν συλλογισμὸν ἔθετο, ἐπεὶ ὁ λόγος κατηγορούμενος τοῦ συλλογισμοῦ συνωνύμως οὐ κατὰ τούτου μόνου κατηγορεῖται ἀλλὰ καὶ κατ' ἄλλων κατ' εἶδος τοῦ συλλογισμοῦ διαφερόντων· καὶ γὰρ καὶ κατὰ μύθου καὶ κατὰ διηγήσεως καὶ κατὰ δημηγορίας καὶ κατὰ ἄλλων μυρίων κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφερόντων ὁ λόγος συνωνύμως τε καὶ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται. [...] καὶ ἐν τίνι ἐστὶν αὐτῷ τὸ εἶναι, δηλοῖ. <ἐν> ᾧ γὰρ λόγῳ <τεθέντων τινῶν ἕτερον,> φησί, <τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων,> τοῦτον εἶναι τὸν συλλογισμὸν, διὰ μὲν τοῦ <τεθέντων> χωρίζων τὸν συλλογισμὸν τῶν ἄλλων λόγων, ἐν οἷς οὐδὲν τίθεται, οἷός ἐστι καὶ ὁ διηγηματικός. (*In Top.* I 1, 7, 15-25)

«Así pues, puso el silogismo en el género del discurso, ya que discurso se predica sinónimamente de silogismo y, por tanto, no se predica solo de este, sino también de otros [discursos que difieren] en especie del silogismo. En particular, discurso se predica sinónimamente y en el *qué-es* del mito, de la narración, del discurso público y de otros innumerables [discursos] que se diferencian en especie entre sí. [...] También señala en qué consiste su esencia, pues dice que el silogismo es el discurso en el que, <establecidas ciertas premisas, algo distinto se sigue necesariamente a partir de ellas>, separando a través del *tethéntōn* el silogismo de los otros discursos, en los cuales nada es establecido, como sucede, por ejemplo, en la narración».

El mismo tipo de análisis se encuentra también en el *Comentario* de Alejandro a los *APr.*¹⁵; sin embargo, además de describir el procedimiento definitorio de Aristóteles, el comentarista se preocupa allí por explicar el propósito de este proceder, el cual no es otro que distinguir el objeto definido de lo que difiere de él tanto en género como en especie. Podría parecer que hay allí un mayor énfasis en el análisis conceptual de *syllogismós* que en el procedimiento definitorio que sigue Aristóteles, pero en realidad el resultado es idéntico: a partir del examen terminológico se ilumina

¹⁴ *In Top.* I 1, 1, 14-19.

¹⁵ *In APr.* I 1, 16, 24-17, 2.

la totalidad del pasaje aristotélico o, en otras palabras, el análisis específico del término *sylogismós* da pie a Alejandro para interpretar la definición en su conjunto.

Alejandro continúa con el examen del término *τεθέντων*. Su análisis se divide en dos partes. La primera es una nota terminológica o de vocabulario en la que el comentarista ofrece varias explicaciones alternativas a la elección y el uso de este término, alerta sobre posibles confusiones o malinterpretaciones que podrían ocurrir¹⁶ y, finalmente, subraya el lugar central que, para él, ocupa la teoría del silogismo expuesta en los *APr*.

σημαίνει δὲ αὐτῶ τὸ <τεθέντων> ἄληφθέντων τε καὶ ὁμολογηθέντων καὶ συγχωρηθέντων, συγχωρηθέντων δὲ ἥτοι ὑπὸ τοῦ προσδιαλεγομένου, εἰ πρὸς ἄλλον ὁ συλλογισμὸς γίνοιτο, ἢ ὑφ' αὐτοῦ, εἰ ἐφ' ἑαυτοῦ τις δεικνύς τι συλλογίζοιτο. [...] ὅτι δὲ καλῶς τῇ <τεθέντων> φωνῇ κέχρηται, δῆλον ἐκ τοῦ μὴ οἶόν τε εἶναι αὐτὴν εἰς εὐσημοτέραν μεταλαβεῖν. (*In Top.* I 1, 7, 25-8, 5)

«τεθέντων significa para él obtenidas, asumidas y concedidas, ya que podrían ser concedidas, o bien por el que responde en un debate, si el silogismo se dirigiera hacia otra persona, o bien por sí mismo, si alguien silogizara algo para sí mismo. [...] Es evidente que ha sido empleada correctamente la palabra *τεθέντων* a partir del hecho de que no es posible reemplazarla por una que sea más perspicua».

Las primeras líneas de esta nota de vocabulario tienen la forma de una paráfrasis, o mejor, de una glosa, en la que el término cuyo sentido debe ser explicado se reemplaza por términos más familiares y, a la vez, más especializados, términos que debían hacer parte ya del vocabulario compartido por quienes se dedicaban al estudio de la lógica y de la dialéctica aristotélica. En efecto, *ὁμολογηθέντων* y *συγχωρηθέντων* son palabras que un lector formado de la época de Alejandro asociaría rápidamente con el rol que cumple en el debate dialéctico quien responde las preguntas (*ὁ ἀποκρινόμενος*), cuya concesión de las premisas avanzadas por su interlocutor es absolutamente necesaria para que el argumento pueda conducirse exitosamente. Por su parte, *ληφθέντων* debería asociarse con el papel en el diálogo del participante que formula las preguntas (*ὁ ἐρωτῶν*), quien solo puede construir su argumento con las premisas que él logra obtener (*λαμβάνειν* o *λαβεῖν*) de su interlocutor (VAN OPHUIJSEN 2001, 139)¹⁷. La paráfrasis no deja de hacer explícita

¹⁶ Cuando digo «alertar sobre malinterpretaciones», me refiero a las líneas *In Top.* I 1, 8, 5-8 que no contemplaré en el análisis que vengo realizando: *συγχωρῆσαι δὲ καὶ λαβεῖν οὐ πάντως καταφατικά: τίθεται γὰρ καὶ συγχωρεῖται οὐδὲν ἦττον τῶν καταφατικῶν καὶ τὰ ἀποφατικά, καὶ οὐ πάντως ὁ συλλογισμὸς καταφατικῶν πάντων δεῖται τῶν τιθεμένων*. Aunque me resulta difícil relacionar este pasaje con su contexto inmediato, pienso que su inserción no tiene otro propósito que llamar la atención sobre posibles interpretaciones inadecuadas, de acuerdo con las cuales solo las premisas afirmativas son útiles para construir silogismos, pero no así las negativas.

¹⁷ BARNES *et alii* 1991, 24, no contraponen *λαμβάνειν* ('take' o 'assume', en su traducción), frente a *διδόναι* ('grant'), como cabría esperar a partir de la interpretación propuesta aquí, sino frente a

esta asociación, pero tampoco deja de señalar el mérito de Aristóteles cuando escoge la palabra τεθέντων. El término debe ser lo suficientemente general para que ambos roles queden comprendidos e, incluso, debe abarcar también tanto los argumentos que se construyen a través del diálogo como los que construyen los individuos cuando razonan para sí mismos. En ambos casos, existe la necesidad de que se den por sentadas o se establezcan ciertas premisas. De nuevo, hay una asociación que, en este caso, cualquiera que haya leído y estudiado los *APr.* establecerá de manera casi inmediata. Sin hacerlo explícito, Alejandro remite a un pasaje bastante conocido de los *APr.*, donde Aristóteles trata acerca de la noción de premisa.

διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως ἐστίν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων), ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεως ἐστίν. [...] καὶ γὰρ ὁ ἀποδεικνύων καὶ ὁ ἐρωτῶν συλλογίζεται λαβῶν τι κατὰ τινος ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν. (*APr.* I 1, 24a 22-28)
«Difiere la premisa demostrativa de la dialéctica en que la demostrativa es la asunción de un miembro de la contradicción (pues el que demuestra no pregunta, sino que asume), pero la dialéctica es la pregunta de la contradicción. [...] En efecto, tanto el que demuestra como el que pregunta silogizan asumiendo que algo es el caso o no respecto de otra cosa».

Puede argüirse que Alejandro ha seguido en su paráfrasis la variación peripatética del precepto desarrollado en el ámbito de la filología alejandrina: Ὁμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν, de acuerdo con el cual «las dificultades deben explicarse, siempre que sea posible, por referencia a otros pasajes del mismo autor» (REYNOLDS y WILSON 1995, 23). La adaptación de este principio exegético en el ámbito de la filosofía peripatética, designado con la expresión, exitosamente acuñada por DONINI (1994, 5034 y ABBAMONTE 1993, 256-257), *interpretatio Aristotelis ex Aristotele*, ha sido señalada reiteradamente como la causa que se esconde detrás de los mayores logros alcanzados por Alejandro como intérprete de Aristóteles. Alejandro tiene el acierto y también el desacierto de presentar la filosofía aristotélica como un todo coherente. Su labor interpretativa está guiada principalmente por el deseo de integrar cada proposición singular y cada doctrina en el sistema completamente coherente y único que se presume alguna vez Aristóteles pretendió construir. Si la filosofía tenía para Aristóteles el sentido de la búsqueda continua y permanente de una verdad a la que otros filósofos se han acercado, pero que en definitiva aún está por establecer, para Alejandro tal verdad ya había sido hallada y expuesta de forma definitiva por Aristóteles. Puede ser que la historia de la pérdida y sucesivo redescubrimiento de los escritos esotéricos de Aristóteles explique la necesidad de recuperar la unidad de propósito en un *corpus* disgregado en partes que no logran encajar, a pesar de los esfuerzos editoriales de Andrónico de Rodas, como sugiere BOTTER (2009, 111).

ἐρωτᾶν ('request'), aunque advierten que Alejandro no es siempre consecuente estableciendo este contraste.

Puede ser también que Alejandro se encontrara inmerso en un contexto en el que las recíprocas acusaciones de incoherencia entre las escuelas de filosofía eran frecuentes y en el que el aristotelismo debía esforzarse por exhibir su unidad, como sugestivamente argumenta DONINI (1994, 5026-5035). Lo cierto es que el así llamado «mito de la coherencia total de la verdad en su origen» habría sido el motor principal de las indagaciones de Alejandro y la razón para que sus propuestas interpretativas intentaran ajustarse estrictamente a las palabras de Aristóteles.

Ahora bien, Alejandro utiliza otra estrategia para asegurar la coherencia buscada y es reducir casos múltiples, variados y distintos de silogismos a algo que representa el caso paradigmático, un núcleo alrededor del cual giran elementos semejantes pero no exactamente idénticos (DONINI 1994, 5039-5040). Este caso paradigmático no es otro que el silogismo categórico. La segunda explicación alternativa que Alejandro propone para la elección y uso del término *τεθέντων* detalla el lugar privilegiado que, según él, ocupa este tipo de silogismo frente a los restantes, incluidos los silogismos dialécticos. De lo que se trata, según Alejandro advierte en el *Comentario* a los *APr.*, es de dejar en claro cuál es el tipo de premisas que deben ser asumidas, dado que quien no asume este tipo de premisas, simplemente no llega a formular un silogismo en sentido propio¹⁸.

δύναται τὸ <τεθέντων> ἐμφαίνειν καὶ τὸ κατηγορικόν· τίθενται γὰρ κυρίως ταῦτα ἐν τῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν λαμβανόμενα· τὰ γὰρ ὑποθετικά οὐ τίθεται ἀλλ' ὑποτίθεται. δοκοῦσι γὰρ τῷ Ἀριστοτέλει ἀπλῶς καὶ κυρίως ἔχειν συλλογισμοί, ὡς ἐν τοῖς Προτέροις ἀναλυτικοῖς δείκνυσιν, οἱ κατηγορικοί· οἱ δὲ ὑποθετικοὶ οὐχ ἀπλῶς εἰσι συλλογισμοὶ ἀλλὰ μετὰ προσθήκης. οὕτως δ' ἂν εἴη τοῦ ἀπλῶς καὶ κυρίως λεγομένου συλλογισμοῦ τὸν λόγον ἀποδιδούς. (*In Top.* I 1, 8, 8-14)

«*τεθέντων* puede hacer referencia también a lo categórico, pues propiamente son establecidas las [premisas] que se obtienen respecto de si algo es no el caso. En efecto, las [premisas] hipotéticas no son establecidas, sino supuestas. Ciertamente, Aristóteles considera que son silogismos sin más y en sentido propio los categóricos, como demuestra en los *Analytica Priora*. Por su parte, los hipotéticos no son silogismos sin más, sino con una adición. De esta manera, la definición sería del silogismo que se dice sin más y en sentido propio».

Alejandro remite, esta vez de manera explícita, a los *APr.* y, particularmente, al párrafo donde Aristóteles explica la imposibilidad de reducir los argumentos hipotéticos -o mejor, un antecedente de este tipo de argumentos (BOBZIEN 2006)-, así como las reducciones a lo imposible, a cualquiera de las figuras silogísticas¹⁹. Básicamente, la imposibilidad radica en que estos argumentos no parten de una premisa que haya sido establecida, sino que lo hacen de una premisa que simplemente ha sido avanzada como hipótesis, una premisa que, como el Estagirita señala, ha sido adoptada por convención (*διὰ συνθήκης*).

¹⁸ *In APr.* I 1, 17, 5-10.

¹⁹ *APr.* I 44, 50a 16-b 4.

Ἔτι δὲ τοὺς ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοὺς οὐ πειρατέον ἀνάγειν· οὐ γὰρ ἔστιν ἐκ τῶν κειμένων ἀνάγειν. οὐ γὰρ διὰ συλλογισμοῦ δεδειγμένοι εἰσίν, ἀλλὰ διὰ συνθήκης ὠμολογημένοι πάντες. (APr. I 44, 50a 16-19)

«Además, no se debe intentar reducir los silogismos hipotéticos, pues no es posible reducirlos a partir de sus [premisas], ya que no han sido demostradas a través de un silogismo, sino que han sido acordadas todas ellas por convención.»

Aristóteles, sin embargo, también habla de los silogismos hipotéticos en los *Top.*²⁰ y, si lo hace, es porque este tipo de argumentos juega un papel importante en la argumentación dialéctica. De hecho, la reconstrucción que propone Paul SLOMKOWSKI (1997) de la forma como operan los argumentos dialécticos los reduciría todos a la forma de un argumento hipotético (GONZÁLEZ CALDERÓN 2012, 225-229). La opinión de Alejandro es completamente distinta: según él, los argumentos de los *Top.* son reducibles, como debe serlo todo argumento válido, a las figuras silogísticas.

κατὰ γὰρ τὸ εἶδος οὐδὲν ἀλλήλων διαφέροντες οἱ συλλογισμοί, ὃ τε λέγων ἡ ἡδονὴ ἀτελής, οὐδὲν ἀγαθὸν ἀτελές' καὶ ὃ λέγων τὸ ἀγαθὸν ἀγαθοῦς ποιεῖ, ἡ ἡδονὴ δὲ οὐ ποιεῖ ἀγαθοῦς' (ἀμφότεροι γὰρ ἐν δευτέρῳ σχήματι), κατὰ τὴν ὕλην ἔχουσι τὴν διαφορὰν. ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀποδεικτικός εἶναι βούλεται· ἐκ γὰρ τοῦ ἀποδομένου τῆς ἡδονῆς ὀρισμοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει· [...] ὁ δὲ δεῦτερος δι' ἐνδόξων πρόεισι· τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἀγαθοῦς ποιεῖν οὐκ ὄν ἀληθὲς ἐνδοξόν ἐστι. (In *Top.* I 1, 2, 26-3, 4)

«No hay diferencia alguna entre los siguientes silogismos en su forma, tanto el que dice: “el placer es imperfecto, ningún bien es imperfecto”, como el que dice: “el bien produce [hombres] buenos, pero el placer no produce [hombres] buenos”. Ambos están en la segunda figura. Se diferencian sí en su materia. El primero pretende ser demostrativo, pues tiene como punto de partida la definición establecida de placer. [...] Por su parte, el segundo procede a partir de [premisas] comúnmente admitidas (δι' ἐνδόξων), pues [la premisa] “el bien produce [hombres] buenos”, aunque no es verdadera, es comúnmente admitida.»

Me inclino a pensar que Alejandro ha echado mano de un tipo de análisis conceptual del que Aristóteles supo sacar grandes frutos. Para Alejandro, el silogismo categórico de los *Analytica* tiene una suerte de significado focal. En otras palabras, el sentido primario de *sylogismós* es el de silogismo categórico, pero hay, además de este sentido primario, una serie de sentidos secundarios que apuntan, más o menos directamente, hacia el sentido primario (BARNES 1995, 76-77). Es probable que Aristóteles hubiera analizado los argumentos de los *Top.* de la misma manera que lo hace Alejandro, es decir, que los hubiera reducido a las figuras silogísticas, pero Aristóteles no llega a dar ese paso; es Alejandro quien lo da. Desde el punto de vista privilegiado que tenemos, podríamos juzgarlo como un avance acertado o desacertado, pero es algo que de momento simplemente debemos dejar abierto a

²⁰ *Top.* I 18, 108b 15-19.

discusión. Lo que debemos tener claro es que para Alejandro los silogismos hipotéticos no contaban como silogismos en el sentido primario y propio de este término y, por esta razón, aunque podían transformarse en silogismos auténticos, la definición misma de silogismo propuesta por Aristóteles no aplicaba para ellos. Debemos advertir también que, según Susanne BOBZIEN (2006), para la época de Alejandro, «la silogística aristotélica era conocida como *silogística categórica* y la adaptación peripatética de la silogística estoica como *silogística hipotética*». Alejandro, como iremos viendo poco a poco, desarrolla a lo largo de este pasaje un argumento en contra de la lógica estoica. El punto de partida de su crítica y, a su vez, el núcleo de la misma, es básicamente este que hemos señalado: los silogismos hipotéticos no son silogismos en sentido primario y propio, lo que es lo mismo que decir que la silogística estoica no es silogística en sentido primario y propio.

La segunda parte del análisis del término *τεθέντων* y, asimismo, la sección correspondiente, aunque más reducida, del *Comentario a los APr.*²¹, tienen a primera vista un alcance más limitado que el anterior y, contrario a lo que ABBAMONTE (1993, 264) habría probablemente esperado, Alejandro sigue una «pedante» tradición exegética que se detiene «sobre los aspectos gramaticales» de la lengua. En efecto, este párrafo justifica por qué el término *τεθέντων* aparece en plural y no en singular. Alejandro presta atención a esta aparente nimiedad, básicamente, porque, según él advierte, hay quienes han criticado la definición de Aristóteles por no haber utilizado el singular en lugar del plural. Con probabilidad, estos críticos serían los mismos para quienes existen también silogismos de una sola premisa.

<τεθέντων> δὲ εἶπεν ἀλλ' οὐ 'τεθέντος', ὥς τινες ἀξιοῦσιν αἰτιώμενοι τὸν λόγον, ὅτι μῆθὲν συλλογιστικῶς δι' ἐνὸς ληφθέντος δείκνυται, ἀλλ' ἐκ δύο τοῦλάχιστον. οὐς γὰρ οἱ περὶ Ἀντίπατρον μονολημμάτους συλλογισμοὺς λέγουσιν, οὐκ εἰσὶ συλλογισμοί, ἀλλ' ἐνδεῶς ἐρωτῶνται. (*In Top.* I, 1, 8.14-8)

«[Aristóteles] dijo *τεθέντων* y no *τεθέντος*, como algunos consideran apropiado criticando esta definición, porque nada se demuestra silogísticamente a partir de obtener una sola [premisa], sino, por lo menos, a partir de dos. En efecto, los silogismos que los del círculo de Antípatro llaman *monolemáticos* no son silogismos, sino que son interrogaciones defectuosas.»

Alejandro ha identificado por nombre propio a quienes presuntamente criticarían la definición propuesta por Aristóteles aduciendo casos de argumentos contruidos a partir de una sola premisa. Quienes harían parte del círculo de Antípatro de Tarsos no podrían ser otros que los estoicos del siglo s. II a.C., herederos del «segundo gran lógico» de la Antigüedad: Crisipo (BOBZIEN 2006). Probablemente, el tipo de argumento que Alejandro ejemplifica sería un ejemplo que Antípatro y sus seguidores aducirían, a fin de rebatir «el punto de vista estoico ortodoxo de Crisipo» acerca de

²¹ *In APr.* 17, 10-18, 7.

que un argumento debe tener más de una premisa (BOBZIEN 2003, 102 y SORABJI 2004, 252).

ὡς οἱ τοιοῦτοι ἡμέρα ἐστί, φῶς ἄρα ἐστίν· ἄναπνεῖς, ζῆς ἄρα· διότι γὰρ ἡμέρας οὔσης φῶς ἐστίν, ἡμέρα δέ ἐστι, διὰ τοῦτο <τὸ> φῶς ἐστί' συλλογιστικῶς δείκνυται, καὶ ὅτι ὁ ἀναπνέων ζῆ, ἀναπνεῖς δὲ σύ, διὰ τοῦτο τὸ 'ζῆς' συνάγεται, ἢ διότι πᾶς ὁ ἀναπνέων ζῆ, οὐ δὲ ἀναπνεῖς, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς διὰ τοῦ ἡμέρα ἐστί' τὸ φῶς ἐστίν', ἀλλ' οὐδὲ διὰ τοῦ ἄναπνεῖς' τὸ 'ζῆς'. (In Top. I, 1, 8.18-20)

«Por ejemplo, los del tipo: “es de día, luego hay luz solar” o “respiras, luego vives». En efecto, ya que, (1) si es de día, hay luz solar; (2) y es de día; luego, (1) y (2) hay luz solar, se prueba así silogísticamente que hay luz solar. Y ya que (1) el que respira, vive; y (2) tú respiras, de esta manera se concluye: (1) y (2) vives. Pero no simplemente a partir de “es de día”, [se concluye]: “hay luz solar”, ni tampoco a partir de “respiras”, [se concluye]: “vives”.»

No está claro cómo Antípatro y su círculo entendían estos argumentos, pero sabemos sí que los estoicos estaban dispuestos expresamente a reconocer ciertas «verdades lógicas simples» (BOBZIEN, 2006). Hay testimonio de esto en el *Comentario* a los *APr*. Allí, mientras Alejandro arguye que la característica propia de los silogismos es probar la necesidad a partir de una pluralidad de premisas, presenta un tipo de *argumento potencialmente monolemático* (λόγος τῆ δυνάμει μονολήμματος), construido sobre premisas que tienen básicamente el mismo significado. Como es de esperarse, para él este argumento no es de manera alguna un silogismo.

διὸ οὐδ' ἂν αἰ μὲν λέξεις ὥσι πλείους τῶν τιθεμένων, ταῦτόν δὲ ταῦτα σημαίνει τῷ πρώτῳ, οὐδ' οὔτῳ συλλογισμὸς ἐκ τῶν τοιούτων ἔσται· καὶ γὰρ ὁ οὕτως ἔχων λόγος τῆ δυνάμει μονολήμματος, ὡς ὁ λέγων ἡμέρα ἐστίν· ἀλλὰ καὶ οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἐστίν· φῶς ἄρα ἐστίν· τὸ γὰρ οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἐστί' τοῦ ἡμέρα ἐστί' μόνη τῆ λέξει διαφέρει. (In APr. I 1, 18, 2-7)

«Por ello, si hay expresiones múltiples de las [premisas] establecidas y estas tienen un significado idéntico a la primera, tampoco así habrá silogismo a partir de [premisas] de este tipo. En particular, es de este tipo el argumento potencialmente monolemático que dice: “(1) es de día; y también (2) no es el caso que no sea de día; luego (1) y (2) hay luz del sol”, pues solo difieren en la expresión *no es cierto que no es de día y es de día*».

No se debe pasar por alto que este testimonio habla a favor de la sensibilidad lógica de Alejandro, dado que evidencia que él entendía de alguna manera la distinción entre *type* y *token*, entre la proposición y las diversas formas de expresar la misma proposición en el lenguaje. Según Alejandro, lo que debe contar como una premisa diferente no es una expresión alternativa de la misma proposición (*token*), sino una proposición en esencia diferente (*type*) (GILI 2011, 99-101). Asimismo, este testimonio muestra que Alejandro, al igual que los estoicos, aceptaba una de las verdades lógicas simples ya mencionadas, el principio de la doble negación, en virtud del cual la doble negación: *no es cierto que no p*, es equivalente a la proposición

doblemente negada p^{22} . Otra verdad lógica simple aceptada por los estoicos era la que afirma que el condicional formado por la misma proposición como antecedente y como consecuente: *si p entonces p*, es verdadero (BOBZIEN 2006)²³. Quizás, Antípatro y sus seguidores considerarían los argumentos: “es de día, luego hay luz solar” o “respiras, luego vives”, reducibles a verdades lógicas simples como las mencionadas. Puede pensarse también que lo que hay de fondo de nuevo es la controversia que sostiene Alejandro contra los estoicos respecto del tipo de premisas que debe contener un silogismo. Para Alejandro, estas premisas deben ser categóricas, deben predicar una cosa de otra y, por tanto, deben decirnos si algo realmente es o no el caso. Para el comentarista, la lógica tiene una aplicación científica y, por tanto, las premisas deben versar sobre lo que realmente es el caso y no sobre lo que simplemente se asume como tal (GILI 2011, 102). Por el contrario, la silogística estoica contempla la asunción de premisas hipotéticas, premisas que no describen estados de cosas efectivos, sino solamente estados de cosas que se asumen como reales por mor del argumento. En definitiva, que se obtenga o no la conclusión de un silogismo hipotético siempre dependerá de que se haya acordado asumir una o más premisas como hipótesis (BOBZIEN 2003, 102)²⁴. Los silogismos monolématicos de Antípatro podrían entenderse como argumentos hipotéticos: “supongamos que es de día, entonces hay luz” o “supongamos que respiras, entonces vives”. Entendidos así, la conclusión sería aceptable, simplemente por el hecho de que la única premisa de este argumento ha sido asumida como hipótesis y, desde la perspectiva de Antípatro, no habría necesidad de suplementar ninguna premisa adicional. Desde la perspectiva de Alejandro, esta opción no sería aceptable y, en un sentido fuerte, no sería ni siquiera concebible. La lógica de Alejandro no es otra que la lógica de Aristóteles y ella misma le impone al comentarista sus propios límites.

Es probable que por este motivo la argumentación de Alejandro se mueva en otra dirección. Según él, los argumentos monolemáticos, como tales, no son silogismos, al menos que se supla la premisa mayor que hace falta. De esta manera, él mismo reduce ambos argumentos monolemáticos por él ejemplificados a la forma del primer indemostrable estoico: *si p entonces q; y p; luego q*. Implícitamente, Alejandro asume que los argumentos contruidos bajo la forma lógica del primer indemostrable son silogísticamente concluyentes. Tiene que ser así, porque son argumentos válidos. Con mucha probabilidad, si hubiera continuado su análisis, los habría terminado reduciendo a silogismos categóricos, pero Alejandro no llega hasta allí. Su argumentación, una vez más, se mueve en otra dirección y, como ya no debe sorprendernos, está formulada sobre la base de conceptos y distinciones típicamente

²² D.L. 7, 69.

²³ S. E. M 8, 281, 466.

²⁴ S. E. M 8, 302.

aristotélicas. Por un lado, Alejandro aduce que quien «silogiza» a través de argumentos *monolemáticos* saca provecho del hecho de que la premisa hipotética es conocida y evidente, puede decirse, incluso, que es una premisa aceptada por todos, justo lo que Aristóteles llama ἔδοξον²⁵. Por otro lado, arguye que, aun si una conclusión se sigue necesariamente a partir de una sola premisa, esto no quiere decir que se siga silogísticamente: no todo lo necesario es silogístico, aunque lo silogístico siempre es necesario²⁶. Alejandro utiliza así un argumento ya esgrimido por Aristóteles en otro contexto.

Ἀπατώμεθα δ' ἐν τοῖς τοιούτοις διὰ τὸ ἀναγκαῖόν τι συμβαίνειν ἐκ τῶν κειμένων, ὅτι καὶ ὁ συλλογισμὸς ἀναγκαῖόν ἐστιν. ἐπὶ πλέον δὲ τὸ ἀναγκαῖον ἢ ὁ συλλογισμὸς· ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς πᾶς ἀναγκαῖον, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐ πᾶν συλλογισμὸς. (APr. I 32, 47a 31-35)

«Nos engañamos en los argumentos de este tipo a causa de que algo necesario se sigue a partir de las premisas, ya que también el silogismo es necesario. Pero lo necesario es más amplio que el silogismo, pues todo silogismo es necesario, pero no todo lo necesario es silogismo».

Para finalizar, Alejandro simplemente asume que todos los argumentos de este tipo son nada más que silogismos retóricos, entimemas. Estos silogismos operan exitosamente en las asambleas y en los tribunales, a pesar de que aparentemente se obtienen a partir de una sola premisa. Lo que sucede en realidad es que hay una premisa omitida que el auditorio a quien se dirige el discurso conoce bien. Por ejemplo, cuando se dice: *este hombre merece castigo, ya que es un traidor* fácilmente recuperamos la premisa faltante: *todo traidor merece ser castigado*, una premisa que de hecho la ley misma reconoce y establece²⁷. En resumen, Alejandro oscila entre explicar los argumentos *monolemáticos* como silogismos defectuosos que, aunque necesarios, no son auténticos silogismos, o como silogismos que operan sobre la base del acuerdo y del conocimiento compartido de la premisa omitida en el argumento. Antes de seguir adelante, Alejandro vuelve sobre el análisis de los «aspectos gramaticales y pedantes» de la lengua y añade una precisión terminológica que, en su *Comentario* a los APr.²⁸, aparece justo donde comienza el párrafo que dedica a refutar a quienes critican el uso que hace Aristóteles del plural τεθέντων. Ahora su exégesis se sirve de la etimología. Dado que el término *syllogismoi* es un compuesto a partir de *lógos* y *syn-*, la palabra no puede significar otra cosa que una composición (σύνθεσις) de enunciados. Así como *sumpsēphismós* es una reunión de cálculos o conteos de votos, *syllogismós* debe ser una reunión de enunciados y, por tanto, a juicio

²⁵ In Top. I 1, 8, 27-29.

²⁶ In Top. I 1, 9, 5-8.

²⁷ In Top. I 1, 9, 9-15.

²⁸ In APr. I 1, 17, 13-18.

de Alejandro, esta etimología prueba que la elección que hace Aristóteles del plural *τεθέντων* es correcta.

De acuerdo con Alejandro, mediante la fórmula *ἕτερόν τι τῶν κειμένων*, Aristóteles está haciendo referencia a la necesaria utilidad de los silogismos. Dado que el silogismo es un instrumento, debe tener utilidad y esta utilidad no es otra que hacer conocida y evidente una conclusión que no es ni una cosa ni la otra, a través de premisas que sí son conocidas y evidentes (*διὰ τινων γνωρίμων τε καὶ φανερῶν*). Podríamos decir que todo silogismo, según Alejandro, debe tener valor cognoscitivo, debe darnos a conocer o a comprender algo que no conocemos o comprendemos. Un silogismo que no cumple esta función no será realmente un silogismo. Dado que no hacen conocido ni evidente nada que no lo sea ya de antemano, no son silogismos aquellos donde la conclusión es idéntica a una de las premisas. Un silogismo de este tipo será como una lira que no produce música o un hacha que no corta la madera: solo homónimamente serán llamados *lira*, *hacha* o *silogismo*²⁹. Para Alejandro, silogismos inútiles son precisamente los *silogismos duplicados* (*διφοροῦμενοι*) de los estoicos y los que ellos llaman *silogismos que concluyen de manera no-diferente* (*ἀδιαφόρως περαίνοντες*).

διφοροῦμενοι μὲν γὰρ εἰσι κατ' αὐτοῦς οἱ τοιοῦτοι 'εἰ ἡμέρα ἐστίν, ἡμέρα ἐστίν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἐστίν· ἡμέρα ἄρα ἐστίν· ἀδιαφόρως δὲ περαίνοντες ἐν οἷς τὸ συμπέρασμα ταυτόν ἐστιν ἐνὶ τῶν λημμάτων, ὡς ἐπὶ τῶν τοιούτων 'ἦτοι ἡμέρα ἐστίν ἢ φῶς ἐστίν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἐστίν· ἡμέρα ἄρα ἐστίν'.

«En efecto, son duplicados, según ellos, los del tipo: “(1) si es de día, es de día; empero, (2) es de día; luego, (1) y (2) es de día”. Los que concluyen de manera no-diferente son aquellos en los que la conclusión es idéntica a una de las premisas, como los del tipo: “(1) es de día o hay luz solar; empero, (2) es de día; luego, es de día”».

Alejandro se ocupa, primero, de probar el carácter no-silogístico de los silogismos duplicados. El comentarista encuentra apoyo en los análisis argumentativos y lógicos del Estagirita para caracterizar este tipo de argumentos como falacias. Entre las prácticas ilícitas de argumentación puestas en evidencia por Aristóteles, los silogismos duplicados podrían ser identificados como peticiones de principio, dado que dan por sentado desde un comienzo aquello que debe ser probado³⁰. Alejandro plantea, además, que este tipo de argumentos no tiene utilidad en ningún ámbito argumentativo, ni para la demostración, ni para la dialéctica, ni para la erística. Como lo explica en su *Comentario* a los *APr.*, el silogismo demostrativo parte de lo que es más conocido, el dialéctico, de lo que es más reputado y el erístico, de lo que parece más reputado, y concluyen en lo que es menos conocido, menos reputado o parece

²⁹ *In Top.* I 1, 9, 20-10, 7.

³⁰ *In Top.* I 1, 10, 14-16. Sobre la petición de principio, Aristóteles trata en *APr.* II 16, 64b 28-65a 37 y, asimismo, en *SE* 27, 181a 15-21.

menos reputado, respectivamente. En cualquiera de los tres casos los silogismos duplicados resultan inútiles, dado que se limitan a inferir una de las premisas que ya están establecidas y, por tanto, no permiten conocer ni comprender algo que aún no se conoce o comprende, ni tampoco permiten que el interlocutor de una disputa dialéctica admita una conclusión que en un principio no estaba dispuesto a admitir³¹ (GILI 2011, 102 y SORABJI 2004, 253). Asimismo, este tipo de silogismo caería en una de dos faltas: o bien se asume como segunda premisa tanto el antecedente como el consecuente del condicional, o bien se asume el consecuente. En el primer caso no habría silogismo, porque simplemente nada se sigue a partir de otra cosa³², y en el segundo tampoco, dado que se cometería la así llamada *falacia de la afirmación del consecuente* o *error inverso*.

Para discutir los silogismos que concluyen de manera no-diferente, Alejandro escoge una extraña manera de proceder que puede resumirse diciendo simplemente que ejemplifica un caso extremo de silogismo válido donde la conclusión es aparentemente idéntica a una de la premisas, a fin de mostrar cómo este caso extremo no tiene nada que ver con la viciosa forma de argumentar de los estoicos. Este caso extremo son las disyunciones de pares contradictorios: *p o no p*. De acuerdo con Alejandro, lo que se infiere legítimamente en estos argumentos no es una de las premisas, sino el otro miembro del par contradictorio y solo accidentalmente sucede que la conclusión es idéntica en la expresión ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\nu$) a la segunda premisa³³. Pongamos por caso la disyunción *p o no p*, la segunda premisa sería *p* que es la negación de *no p* y la conclusión de nuevo sería *p* que sería el otro miembro del par contradictorio que queda, una vez que *no p* ha sido eliminado. Alejandro se esfuerza por dejar en claro que *p* tomado como premisa y *p* tomado como conclusión no son idénticos, sino que tienen una $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ diferente. Por este motivo, enfatiza una y otra vez y de distintas maneras que no es idénticamente tomado lo que en un caso es la negación de uno de los miembros del par contradictorio y en otro es el miembro del par que ha sido silogísticamente obtenido como conclusión³⁴. Una de sus estrategias es mostrar cómo en los silogismos disyuntivos que no consisten de pares contradictorios, sino simplemente de opuestos, la premisa menor significa *accidentalmente* lo mismo que la conclusión, aunque *primariamente* no significa lo

³¹ *In APr.* I 2, 18, 22-19, 1.

³² BARNES *et alii* 1991, 70 n. 111, proponen una interpretación diferente de la comprimida y oscura explicación que propone Alejandro del error formal cometido en este tipo de argumentos. De acuerdo con estos investigadores, quien asume como segunda premisa tanto el antecedente como el consecuente introduce premisas redundantes, lo que, como Alejandro advierte más adelante, va en contra de la definición misma de silogismo. Pienso que el punto es otro y es simplemente que si ya se ha asumido desde el principio tanto el antecedente como el consecuente, ya no queda nada por probar: hay una petición de principio.

³³ *In Top.* I 1, 100, 30-11, 3.

³⁴ *In Top.* I 1, 11, 6-12, 4 y 12, 31-13, 10.

mismo (οὐ ταῦτὸν προηγουμένως σημαίνει)³⁵. Así, por ejemplo, dada la disyunción: “o bien es de día o bien es de noche”, la negación: *no es de noche*, significa accidentalmente *es de día*, pero este no es su significado primario y, por tanto, el silogismo que asume esta negación como segunda premisa no concluye lo mismo que ya se ha dado por sentado. Por supuesto, otra cosa sería para Alejandro concluir: *es de día*, a partir de haber asumido como segunda premisa exactamente la misma proposición: *es de día*.

De nuevo, lo que parece estar en el fondo de esta polémica que Alejandro libra contra los silogismos *inútiles* de los estoicos es una concepción diametralmente diferente de la lógica. Desde la posición privilegiada que tenemos, podemos otorgar la razón a los estoicos. Dentro de los parámetros de la lógica proposicional moderna, tanto los silogismos duplicados como los silogismos que concluyen de forma no-diferente son argumentos, ciertamente inútiles y sin valor cognoscitivo, pero perfectamente válidos. Los estoicos no se equivocaban acerca de que un argumento del tipo: *si p entonces p; y p; luego p*, era un caso válido, aunque ciertamente llamativo, de la clase de argumentos contruidos bajo la forma del primer indemostrable. Asimismo, tampoco se equivocaban cuando empleaban un argumento del tipo: *p o q; y p; luego p*, a fin de probar que es irrelevante para su validez lo que se toma como segundo término de la disyunción (BOBZIEN 2003, 109-110). Pienso que lo que permitía a los estoicos concebir este tipo de argumentos era el hecho de que ellos tenían una concepción de la lógica como una parte independiente de la filosofía que podía investigarse por sí misma, sin reparar en su utilidad para la ciencia o la filosofía. A su vez, era precisamente la famosa concepción peripatética de la lógica como instrumento (ὄργανον) lo que impedía a Alejandro aceptar e, incluso, entender este tipo de argumentos (GILI 2011, 102). Una vez más, Alejandro se encuentra con los límites que le impone su propia concepción de la filosofía. Tal vez, sus límites son igualmente los de Aristóteles o, tal vez, son los que le impone su propio método exegético, *Aristotelis ex Aristotele*.

Bibliografía

- Abbamonte, G. (1995), «Metodi esegetici nel commentario *In Aristotelis Topica* di Alessandro di Afrodisia», en I. Gallo (ed.), *Seconda Miscellanea Filologica = Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Università degli Studi di Salerno* 17, Napoli, pp. 249-266.
- Abbamonte, G. (2004). «Tipologie esegetiche nei commenti di Alessandro di Afrodisia: la parafrasi», in G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro, L. Spina (eds.), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli, pp. 19-34.

³⁵ *In Top.* I 1, 12, 4-31.

- Barnes, J. (1995). «Metaphysics», en J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge-New York-Melbourne, pp. 66-108.
- Barnes, J. et alii (trads.) (1991), Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, New York.
- Bobzien, S. (2003). «Logic», en B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-New York-Melbourne, pp. 85-123.
- Bobzien, S. (2006), «Ancient Logic», recurso electrónico online, en E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/logic-ancient/>
- Botter, B. (2009), «El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario», *Estudios de Filosofía* 40, pp. 109-133.
- Brunschwig, J. (ed.) (1967), Aristote, *Topiques*, I, *Livres I-IV*, Paris.
- Chaniotis, A. (2004), «Epicgraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, pp. 79-81.
- De Haas, F.A.J. (2003), «Late ancient Philosophy», en D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, pp. 242-270.
- Donini, P. (1994), «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica», en W. Hase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, II, 36.7, Berlin-New York, pp. 5027-5100.
- Funghi, M. S. - Cavini, W. (eds.) (1995), «Commentarium in Aristotelis *Topica*», en *Corpus dei Papiri Filosofici*, III, *Commentari*, Firenze, pp. 14-18.
- Gili, L. (2011), *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia*, Hildesheim-Zürich-New York.
- González-Calderón, J.F. (2012), «Deducciones y lugares: sobre la noción de silogismo dialéctico», en S. Ariza y C. González (eds.), *Boulè. Ensayos de filosofía política y del discurso de la Antigüedad*, Bogotá, pp. 219-229.
- Grenfell, B.P. - Hunt, A.S. - Hogarth, D.S. (1900), *Fayûm Towns and their Papyri*, London.
- Reynolds, L.D. - Wilson, N.G. (1995), *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, trad. M. Sánchez Mariana, Madrid (título original: *Scribes and Scholars*, 1968).
- Sharples, R.W. (1987), «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, II, 36.2, Berlin-New York, pp. 1176-1243.
- Slomkowski, P. (1997), *Aristotle's Topics*, Leiden-New York-Köln.
- Sorabji, R. (2004), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, III, *Logic and Metaphysics*, London.
- Van Opuhijsen, J.M. (trad.) (2001), Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's "Topics 1"*, New York.
- Waltz, T. (ed.) (1844), Aristotelis *Organon Graece*. Pars Prior (*Categoriae, Hermeneutica, Analytica Priora*), Leipzig.
- Wallies, M. (ed.) (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria (CAG 2.2)*, Berlin.

Jacobo Diasorino en Italia

Jacobos Diassorinos in Italy

CARMEN GARCÍA BUENO

Universidad Complutense de Madrid

carmen.garcia.bueno@gmail.com

Recibido: 26/12/2018 - Aceptado: 27/05/2019

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4551>

Resumen

El presente artículo analiza, en la primera parte, la presencia del copista griego Jacobo Diasorino en Italia, en una primera estancia de juventud y en una posible segunda estancia hacia 1550, desde el punto de vista de las copias manuscritas que pudo haber ejecutado en esos momentos y de su contexto. En la segunda, se centra en aquellos de sus manuscritos que acabaron entrando la Real Biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial, con especial atención al fondo del humanista italiano Francisco Patrizi.

Palabras clave: Jacobo Diasorino, Francisco Patrizi, El Escorial, Italia, Henri Estienne, siglo XVI, copistas griegos

Abstract

This article analyses, in the first part, the presence of the Greek scribe Jacobos Diassorinos in Italy during his youth and possibly around 1550. Both stays are examined from the point of view and the context of the copies he could have done in such moments. In the second one, the article focusses on those of his manuscripts kept in the Real Biblioteca of the monastery of San Lorenzo de el Escorial (Spain), especially on those which belonged to the Italian humanist Francesco Patrizi.

Keywords: Jacobos Diassorinos, Francesco Patrizi, El Escorial, Italy, Henri Estienne, 16th century, Greek scribes

Introducción

Jacobo Diasorino, originario de Rodas, es conocido principalmente por haber desarrollado su carrera como copista en Fontainebleau, a la sombra de los cretenses Ángel Vergείο y Constantino Paleocapa. Algunos de los manuscritos del s. XVI más bellamente decorados de la biblioteca laurentina de El Escorial tienen su origen en este taller. A lo largo de este artículo se plantean dos grandes cuestiones: qué circunstancias llevaron al copista a París y cómo llegaron los manuscritos que copió a

la Real Biblioteca de Felipe II. Para intentar responderlas, seguiremos dos ejes principales: su relación con Italia y su relación con España¹. Pero antes es pertinente presentar brevemente al personaje.

Como sucede con otros muchos copistas contemporáneos, estudiar la vida de Diasorino puede ser frustrante, puesto que tenemos un gran número de manuscritos que evidencian su labor (en este caso la cifra ronda los 91 ejemplares) pero apenas datos que nos permitan trazar su trayectoria vital. Hasta el momento de la defensa de nuestra tesis doctoral, la única fuente de información era la obra que Legrand dedicó en cuatro volúmenes a personajes griegos y no griegos que tuvieron relación y gran influencia en la historia de la transmisión de la literatura griega durante los siglos XV y XVI².

Diasorino debió de nacer entre 1520-1525 en Rodas, pero la conquista turca de la isla en 1522 obligó a la familia a moverse a Quíos. Aquí creció nuestro copista y recibió su educación del médico zanciota Miguel Hermodoro Lestarco, que se había asentado en la isla a comienzos de la década de los treinta. Tuvo de compañeros de pupitre, entre otros, a Alejandro Nerulis y a Jacobo Basílico, primo este de Diasorino. Hacia 1543 lo localizamos en Venecia. Como tantos otros compatriotas, es posible que llegara a la ciudad italiana con intenciones de ampliar y continuar sus estudios en alguna de las prestigiosas universidades de la zona, quizá acompañando a su maestro, quien también volvía en estos momentos a Roma. Gracias a un corpus conservado de veinticuatro cartas, la mayoría con Alejandro Nerulis como corresponsal, y datables entre 1543 y 1545 (aunque solo una de su puño y letra), podemos conocer de primera mano las penurias que pasó Diasorino para continuar su formación y sobrevivir en Venecia y Padua.

Qué o quién le llevó a cambiar Italia por Francia nos es desconocido. Sea como fuere, parece que en 1549 estaba ya asentado en París, puesto que Godefroy Tilmann, en su edición de Juan Crisóstomo y Sofronio que publicó en 1550 en dicha ciudad, agradece a los griegos Jacobo Diasorino y Constantino Paleocapa «el haberle enseñado las dos nuevas homilías de esos autores que ahora se publicaban por primera vez»³. Su estancia aquí fue breve pero intensa: en el periodo en el que podemos ubicar al copista en la capital del Sena, 1549-1554, copió la mayor parte de los manuscritos que hoy en día conocemos de su pluma, unos sesenta. Además de esta tarea

¹ Estos son los dos temas que se trataron en el seminario *Copistas griegos entre Italia y España*, celebrado en el Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” de la Universidad Carlos III de Madrid el 19 de octubre de 2016, y al que el organizador, Michele Curnis, tuvo a bien invitarnos a participar.

² Nos referimos, por supuesto, a LEGRAND 1885. Nuestra tesis sobre este copista fue defendida en junio de 2017. Las referencias de los datos biográficos que aquí consignamos se encuentran en GARCÍA BUENO 2017, 1-40.

³ TILMANN 1550, f. 390^v.

comisionada por el rey Enrique II de Francia y otros nobles franceses, catalogó el fondo griego de la biblioteca real francesa junto a los ya mencionados Paleocapa y Vergecio. También se dedicó a realizar falsificaciones a partir de fragmentos de obras conservadas que atribuía a autores de gramática y métrica de quienes solo se habían conservado el título y que presentaba como originales, y muy seguramente a vender algunos manuscritos que había llevado consigo de Italia. Como veremos más adelante, es posible que en este tiempo nuestro copista volviera a Italia a realizar tareas de copia y quizá de búsqueda de manuscritos.

En 1555 Diasorino se encontraba en Bruselas, tal y como prueba una carta enviada desde esa ciudad ese mismo año al humanista alemán Philipp Melanchthon, con quien su primo Jacobo Basílico, en ese momento conde palatino de Carlos V y autonombrado “señor de Samos”, se había puesto en contacto. Nuestro copista se ha desvinculado de la corte francesa y aparece ofreciendo su mercancía manuscrita al futuro rey de España, Felipe II, y a algunos de sus cortesanos, como el secretario Gonzalo Pérez. Poco después, en 1558, se publica un panfleto en el que Diasorino y el alemán Noé Bucólczer atacan en sendas composiciones epigramáticas al humanista croata Matías Flaco, quien había sostenido agrias disputas con Philipp Melanchthon⁴. Así pues, parece que los contactos de Basílico y Diasorino con los humanistas protestantes alemanes había dado su fruto y de alguna manera se habían podido integrar en este círculo de eruditos en Wittenberg, Alemania.

Las últimas noticias que encontramos de nuestro copista se datan entre 1560 y 1563 y nos lo presenta nmoviéndose entre las islas de Rodas, Quíos y Chipre, con algún posible viaje esporádico a Italia. Es el periodo mejor documentado. De vuelta a su tierra natal, parece que Diasorino cambió la pluma por la docencia y la medicina (abrió una escuela en Nicosia) y tomó los hábitos, lo que le permitió que el patriarca de Trípoli le nombrara “administrador e inspector general” de actividades mendicantes dudosas realizadas por ortodoxos en Italia. Utilizando sus dotes retóricas y su fama de buen médico y maestro, sus contactos en el extranjero y el apoyo, más moral que material, de su primo Jacobo Basílico, que había usurpado el principado de Moldavia, Diasorino intentó sublevar a los chipriotas contra el dominio veneciano, pero su conspiración fue descubierta y él apresado y condenado a muerte en los primeros meses de 1563.

1. Diasorino e Italia: primera estancia

Cuando uno se acerca a la producción de este personaje tan polifacético puede sentirse tentado de considerar que todos los manuscritos conservados de su pluma fueron realizados en Francia en el taller fonteblandense, puesto que, además, la mayoría se conservan en París. Pero hay elementos codicológicos, en concreto

⁴ DIASORINO - BUCÓLCZER 1558.

filigranas y colofones datados, que complican este estado ideal de la situación. Así pues, es lícito plantearse si durante su estancia en Italia, entre 1543-1545, quizá 1547, Diasorino, ante las estrecheces económicas que estaba pasando, ejerciera esta labor, aunque no quede constancia de ello en la correspondencia con Alejandro Nerulis.

Solo hay tres manuscritos de Diasorino con datación explícita: el misceláneo Par. gr. 2830, que porta el año 1535 en el f. 285^v, el Par. Coisl. 153, copiado en Quíos en 1541 según la subscripción de los ff. 623^v y 631^v, y el Par. gr. 459, fechado el 14 de noviembre de 1543 en el f. 178^v. Todos están copiados, además, sobre papel italiano⁵. La mano informal, sin personalidad y poco caligráfica que presentan estos manuscritos, junto con la presencia de otros copistas en el mismo códice en los que se ve una misma intención de copia, algunas de sus características codicológicas y su ubicación en la tradición textual y su relación con otros manuscritos, son datos que, cuando sea posible, nos servirán de guía para determinar si Diasorino copió más manuscritos en Quíos y, especialmente, durante esa primera estancia en el área de Venecia.

Del elenco de 91 manuscritos que copió, más de la mitad, 64, son solo de su pluma, pero no presentan filigranas italianas. Así pues, para determinar si Diasorino trabajó o no en Italia, acudiremos a los 27 restantes. De aquí hay que descartar los 14 manuscritos en los que también aparece la mano de Ángel Vergecio y Constantino Paleocapa y que además están copiados sobre papel francés.

El primer manuscrito que destaca es el Par. gr. 154, que aunque no presenta subscripción, es gemelo del Par. Coisl. 153 ya mencionado. Ambos contienen textos legales, comparten dos filigranas, la organización de cuadernillos en seniones y la ausencia de reclamantes, así como un espejo de escritura idéntico (225x115 mm y 18 líneas por página)⁶. Por todas estas razones creemos que este manuscrito debe ser considerado como copiado en Quíos hacia 1541.

Hay más manuscritos que comparten características semejantes y que pudieron ser copiados en Quíos o quizá ya en suelo italiano. Dos códices presentan la misma filigrana *Main* que hemos indicado para los Par. gr. 2830 y Par. Coisl. 153. El primero es el Par. gr. 1307, en el que Diasorino aparece en compañía de dos copistas anónimos, uno de ellos en su misma unidad codicológica. Diasorino vendió este manuscrito a la familia De Mesmes, lo que prueba que abandonó Venecia con algunos manuscritos,

⁵ Tanto el Par. gr. 2830 como el Coisl. 153 presentan dos filigranas *Main*, cf. Br. 10734 (Siracusa, 1529) y otra no identificada, y el Coisl. además *Ancre*, cf. Br. 520 (Reggio Emilia, ca 1552). Por su parte, el Par. gr. 459 presenta *Flèches*, cf. Br. 6302 y Sosower *Flèche* 26 o *Flèche* 27 (área de Venecia, ca. 1540-1545) y *Chapeau*, cf. Br. 3437 (Vicenza, 1539). Para una descripción más detallada de ambos códices, véase GARCÍA BUENO 2017, 379-385, 399-401 y 288-290, respectivamente.

⁶ El Par. Coisl. 154 presenta además la filigrana *Main*, cf. Br. 10762 (Génova, primeras décadas del s. XVI). Véase GARCÍA BUENO 2017, 402-404.

que bien formaban parte de su propia biblioteca, bien tenía con intención de venderlos⁷. El segundo es el Vat. gr. 1735, otro códice misceláneo en el que Diasorino utiliza también filigranas que localizan una vez más la copia en ámbito greco-italiano⁸.

El Oxon. Savile 11, un misceláneo en el que Diasorino copió la *Tactica* de Eliano, y el Par. Coisl. 130 tienen en común la organización de los cuadernillos en seniones sin reclamantes, aunque en el primero sí que están numerados, como los manuscritos datados hacia 1541-1543⁹. El Par. Coisl. 130 además está relacionado con el Par. gr. 459: en ambos Diasorino trabaja con el mismo copista anónimo (diferente, eso sí, de los del Par. gr. 1307) y, además, los dos códices están vinculados al cardenal Ridolfi. Por último, mencionaremos el Par. gr. 2017, un manuscrito que, según la nota del f. VII^r, Hermodoro Lestarco, el maestro de nuestro copista, empezó a leer en Quíos el 27 de octubre de 1540¹⁰. Pero el *In Platonis Alcibiadem* de Proclo que había copiado Demetrio Tribolis para Besarión estaba incompleto. Diasorino continua el texto en los folios 129^r-133^v, que Tribolis había dejado en blanco a modo de hojas de guarda traseras, y cuya filigrana es la misma que la de las hojas de guarda delanteras (ff. II-IX) y diferente de la del papel que había utilizado para el cuerpo del texto¹¹. La nota de Hermodoro sirve de termino *circa quem* para la copia de Diasorino. Es posible que la copia se completara en la propia Quíos o una vez que alumno y maestro llegaron a Italia y encontraron un ejemplar para rematar el texto del antiguo manuscrito del cardenal. Lestarco debió de conservar la copia ya completa con él cuando fue a Roma y allí se deshizo de ella, puesto que llegó a París como parte de la biblioteca del cardenal Ridolfi¹². No es el único manuscrito copiado por Diasorino que llegó a París de esta manera: el susodicho Par. gr. 459 también lo hizo así.

⁷ Véase GARCÍA BUENO 2017, 120-121 para la descripción paleográfica de ese copista anónimo e ídem (300-302) para la descripción del manuscrito.

⁸ Se trata de *Main*, cf. Br. 10744 (Génova, primeras décadas del s. XVI), y *Arbalète* y *Croissant* sin correspondencia en Briquet. Véase GARCÍA BUENO 2017, 429-434.

⁹ En el códice oxoniense Diasorino copió los folios 199^r-231^r en un papel con la filigrana *Chapeau*, cf. Sosower *Chapeau* 25 (Italia, ca. 1548). En el Coislín alternan *Chapeau*, cf. Br. 3492 (norte de Italia, mediados del s. XVI) y *Balance*, cf. Br. 2586, 2603 o 2604 (¿área de Venecia?, comienzos del s. XVI). Véase GARCÍA BUENO 2017, 281-284 y 396-399, respectivamente.

¹⁰ La identificación de la mano de Diasorino en este códice es de SPERANZI 2009, 108 n. 8.

¹¹ Se trata de *Croix*, cf. Br. 5576 y Likhachev 4238 o 4236 (Italia, segunda mitad del s. XV: véase SIMMONS-VAN GINNEKEN-VAN DE KASTEELE 1994, *ad loc.*), mientras que el cuerpo del texto presenta *Huchet*, sin correspondencia en Briquet. Véase GARCÍA BUENO 2017, 313-316.

¹² Para la historia de la biblioteca ridolfina la referencia es MURATORE (2009).

1.2 ¿Una segunda estancia en Italia?

A la vista de lo que acabamos de decir sobre estos manuscritos vinculados a Hermodoro Lestarco también podemos plantearnos si no pudo ser el propio Diasorino quien llevara las copias que acabaron vinculadas a la biblioteca ridolfina en algún viaje a Roma, bien acompañando a su maestro, bien para reunirse allí con él. No contamos con ningún testimonio directo que sostenga este argumento, pero sí con otros que permiten formular tal hipótesis. En primer lugar hay que señalar que la única carta autógrafa que tenemos de Diasorino se conserva en la Biblioteca Vaticana, en un manuscrito contemporáneo de nuestro copista¹³. En esa misma librería se conserva otro manuscrito no de su mano, el Vat. gr. 1733, pero que sí transmite unos ejercicios gramaticales cuya composición se le atribuye¹⁴. Por último mencionaremos el Par. gr. 2384, que contiene dos obras de Barlaam y del que el copista de origen austriaco Christopher Auer completó los ff. 60^v (l. 25)-61^v¹⁵. De este copista se sabe que estuvo activo en Roma entre 1539 y 1550, aunque parece que también estuvo en Francia, pues la subscripción de la p. 498 del Par. lat. 677¹⁶ ubica la copia en Rodez (aunque escribe *Rutheniae*, que es el nombre antiguo de la región, no de la ciudad en sí)¹⁷ para el cardenal Georges D'Armagnac, embajador del rey Francisco I de Francia en Venecia entre 1536-1539 y en Roma en periodos intermitentes desde 1540 hasta 1560¹⁸. Pero este manuscrito parisino plantea un problema de cierta complejidad: el cuerpo de texto presenta una filigrana *Pot* de la mitad norte de Francia y datable hacia 1550-1560¹⁹. Esta es una de las filigranas que más utilizó Diasorino en París, y una de las más frecuentes en los manuscritos que copió y vendió a los De Mesmes, incluido el Par. gr. 2384. ¿En qué momento y dónde pudieron coincidir los dos copistas, de manera que este trabajo se pudiera llevar a cabo? La crítica textual no nos puede ayudar, puesto que la filiación textual de la *Demonstratio Arithmetica*, que es la obra en la que las dos manos se encuentran juntas, no ha sido establecida todavía.

¹³ La carta conforma el f. 60a del Vat. gr. 2169 y no tiene fecha. Véase GARCÍA BUENO 2017, 48-49 y 89-90.

¹⁴ Otro manuscrito italiano, el Taur. C.II.3 también transmite una composición semejante, pero tras el incendio de la Biblioteca Nazionale Universitaria de Turín en 1904, los daños que le causó el fuego, unido a la ya de por sí complicada organización del manuscrito, dificultan la localización dentro del volumen. Hasta el momento estas composiciones de Diasorino solo las ha estudiado KOYPOYNH 1969.

¹⁵ Véase GARCÍA BUENO 2017, 348-350 para una descripción del manuscrito.

¹⁶ Para este manuscrito véase Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Latin 677, en <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc62128j>.

¹⁷ J.G.Th. Graesse, K. Green 1996-2000, *Orbis Latinus online*. Dr. J. G. Th. Graesse (1909), en <http://www.columbia.edu/acis/ets/Graesse/orblatr.html#Rotena>.

¹⁸ Para la labor de agente librario durante su embajada veneciana, véanse DELISLE 1868-1891, 153-157 y SAMARAN-CONCASTY 1969.

¹⁹ cf. Br. 12823-12825 y Sosower *Pot* 1.

Pero quizá sí nos ayude a aclarar un poco el asunto otro manuscrito muy particular y que permite avanzar en el tiempo desde la llegada de Diasorino a Italia con su maestro a su estancia en París. Nos referimos al manuscrito del Trinity College de Cambridge O.2.39, que contiene siete obras del emperador Juliano, seis de ellas de la mano del humanista francés Henri Estienne, quien data su copia en Padua en junio de 1552 y copia parte de ella sobre papel azul (ff. 55-60)²⁰. La última obra es de la mano de nuestro copista, que utiliza un papel diferente²¹. En la parte superior del f. 69^r, primer folio que copia Diasorino, se lee *ἐκ τῶν Ἐρρῖκου τοῦ Στεφάνου*, lo que evidencia que no estamos ante dos elementos adventicios. Entonces, pese a usar filigranas distintas y en parte francesas, ¿Diasorino estuvo en Italia cuando Estienne copió las obras de Juliano? Todo apunta a que así fue. En este caso tenemos más suerte y podemos obtener datos relevantes de la crítica textual. Estienne trabajó con el Leiden Voss. gr. F 77 como modelo, mientras que Diasorino se sirvió del Ambros. G 69 sup., un manuscrito que llegó a Milán con la biblioteca de Gian Vincenzo Pinelli, un erudito que se estableció en Padua en 1558, por lo que Diasorino debió de consultar el ejemplar en la biblioteca que lo poseyó justo antes. Curiosamente, Christopher Auer también copió el *Misopogon*, la misma obra que Diasorino, de este manuscrito ambrosiano, y más curioso todavía es que su copia, al igual que el Par. gr. 2384 del que hemos hablado más arriba, acabó en la biblioteca de los De Mesmes, a los que Diasorino vendió 26 manuscritos de su puño y letra²². Así pues, parece que Diasorino volvió a Italia, en concreto a la zona de Padua y Venecia, hacia 1550-1552 acompañando a Henri Estienne en una labor de búsqueda de textos para la imprenta, y parece que llevando al menos una mano de papel francés consigo.

Es posible, sin embargo, que este no fuera el único trabajo que ejecutó Diasorino en su supuesta segunda estancia en Italia. El Escur. ω.I.15 y su descendiente directo el Krak. 544 son dos de los cuatro manuscritos más grandes que copió (325x245 mm y 420x280 mm la página, respectivamente)²³. Según el *stemma codicum* que establece Allard, el editor de Diofanto, ambos manuscritos están copiados en París, y el modelo sería el Par. Arsenal 8406, de la mano de Pedro Vergecio (sobrino del famoso Ángel Vergecio). A su vez, el modelo del códice de Pedro Vergecio sería el Par. gr. 2379, un manuscrito ridolfino copiado en Roma por Juan Honorio, y Vergecio habría ejecutado la copia, igualmente París, entre 1550 (año de llegada de la biblioteca de Ridolfi a Francia según este autor) y 1555 (año en el que localiza a Diasorino en

²⁰ Véase GARCÍA BUENO 2017, 213-218 para una descripción del manuscrito.

²¹ Los folios 69-84 tienen una filigrana no identificable y el resto (ff. 85-96) *Pot*, cf. Br. 12825-12830, del norte de Francia y datada ca. 1525 - 1570.

²² Se trata del Par. gr. 3029.

²³ Véase GARCÍA BUENO 2017, 248-251 y 253-255 para las respectivas descripciones de los manuscritos.

Bruselas). Allard establecer este orden de copia entre el manuscrito de Honorio, el de Vergecio y el escurialense, porque

la filiation inverse se révélant rigoureusement impossible. Diassorinus reste au service du roi de France de 1554 à 1555; sa présence à Bruxelles date de 1555, sous la domination espagnole, et il mourut vers 1562. C'est sans doute pendant la période de son séjour en France qu'il fit exécuter une copie de l'Arsenal (ALLARD 1985, 127).

Los datos descartan por completo que Diasorino pudiera hacer la copia del Par. gr. 2379 o, incluso, del modelo de este, el Marc. gr. Z 308. Pero a la vista de nuestros datos, su argumentación nos parece cuestionable. En primer lugar, parece que ha confundido a Pedro con su tío Ángel Vergecio desde el punto de vista vital: «Pierre Vergèce dont sont connus plusieurs mss. copiés à Paris de 1536 à 1563» (ALLARD 1985, 126). Esas fechas se corresponden con las de Ángel, tal y como se encontrará en cualquier catálogo de copistas que se consulte, mientras que las de Pedro se reducen a 1536-1544, sin una localización precisa²⁴. Por otra parte, estamos hablando de una producción de una centena de manuscritos (la de Ángel) frente a apenas la docena que se puede extraer del análisis de esos catálogos para Pedro. Si pasamos al estudio codicológico, veremos que el escurialense está copiado sobre papel italiano, principalmente con la filigrana *Main* y, en menor medida, *Mont*, sin correspondencia en los catálogos, pero que puede proceder del norte de Italia y datarse a mediados del s. XVI, mientras que Vergecio utilizó exclusivamente filigranas italianas datables entre 1540-1560²⁵. Allard simplemente dice que «des filigranes sont [...] à peu près de la même époque» (ALLARD 1985, 126) y, a pesar de su origen italiano (que obvia completamente), como ubica a Diasorino en Fontainebleau entre 1554 y 1555, la organización cronológica y la localización de copia se establece prácticamente sola. Por otra parte, esa misma filigrana *Main* la hemos encontrado en otros manuscritos de Diasorino, concretamente en los Par. gr. 1819, 1948, 2309, 2674 y 2973, todos manuscritos vendidos a los De Mesmes y, lo que es más importante, siempre en las hojas de guarda, nunca en el cuerpo de texto. Así pues, parece que si para el manuscrito de Juliano Diasorino habría viajado con papel francés a Italia, para el futuro manuscrito escurialense adquirió papel italiano que se habría llevado de vuelta a París. Por último, y lo que puede ser definitivo, tal y como demuestra D. Muratore (2009, 320-342), no sería hasta 1553 cuando Pietro Strozzi adquiriría los manuscritos del cardenal Ridolfi y una vez muerto él, en 1558, hay evidencias tanto de que la biblioteca ridolfina había estado durante todo ese tiempo en Roma como de que no sería hasta la primavera de 1560, como muy pronto, cuando se trasladó el fondo a

²⁴ Véase, por ejemplo, GAMILLSCHEG-HARLFINGER-HUNGER 1981-1997, III, 3 para Ángel Vergecio y I, 344; II, 470 y III, 547 para Pedro Vergecio.

²⁵ Se trata de Harlfinger *Main* 7 (Venecia 1549/1550). Para las filigranas del manuscrito de Pedro Vergecio (*Arbalète*, *Couronne et étoile*, *Flèches et étoile* y *Enclume et marteau*) véase ALLARD 1985, 64.

París. Así pues, ¿qué nos impide pensar que Pedro Vergecio hizo la copia en Roma con papel que usaron otros copistas en esa época en Italia? Es más, con lo que ya sabemos, ¿qué nos impide pensar que Diasorino viajó a Roma con Pedro Vergecio y ejecutó allí la copia? Hemos mencionado que la mano de Auer, de quien conocemos solo copias realizadas en Roma antes de 1550, aparece en un manuscrito copiado por Diasorino sobre papel francés y que perteneció a la familia francesa De Mesmes, por lo que Diasorino podría haber hecho su copia de la de Vergecio o directamente del Par. gr. 2379. Incluso se podría pensar que la hizo directamente del Marciano, pues ya hemos visto que hacia 1552 está con Estienne en Padua copiando el texto del *Misopogon*.

2. Diasorino y España

Como hemos indicado antes, en 1555 Diasorino se encontraba en Bruselas y además de contactar con los humanistas alemanes estrechó lazos con la corte hispano-flamenca en torno a Felipe II, seguramente a través de su secretario Antonio de Granvela. Los beneficios en este sentido fueron copiosos: el rey adquirió unas trece copias, no todas de la mano de Diasorino, como veremos más adelante, y es posible que también fuera en este momento cuando vendió los tres manuscritos que sabemos que pertenecieron a Granvela; los tres que pudieron pertenecer al secretario real Gonzalo Pérez, de los que solo se conserva uno; el dedicado a Antoine Morel, así como los que se entregaron como regalos en el negociado de la boda de Felipe y María Tudor. También debió de vender en esta ocasión un manuscrito muy especial, el Ecur. Ψ.I.14, que María de Hungría, hermana de Carlos V, regaló a su sobrino con motivo de su coronación²⁶. Entre 1568 y 1572, en Amberes, Benito Arias Montano compró a Andrés Darmario otros dos manuscritos copiados por Diasorino, y en 1575 entraron en El Escorial cuatro procedentes de la biblioteca de Francisco Patrizi. En resumen, el resultado de esos negocios en relación a los poseedores o destinatarios originales sería el siguiente:

- Felipe II poseería cuatro manuscritos copiados por Diasorino (Ecur. Σ.III.6, T.II.20, T.III.1, Ω.I.15) y dos por Constantino Paleocapa (Ecur. Φ.II.21 y Ψ.I.15), a los que habría que sumar los Ecur. A.III.21, Z.IV.13, Γ.III.21, K.IV.5, Λ.III.10 (todos ellos perdidos en el incendio de 1671) y el Ecur. Ψ.I.14, regalo de su tía María de Hungría, códice de los ss. IX-X en el que Diasorino redactó un epigrama que falsificaba la atribución del manuscrito para hacerlo pasar por posesión del mismísimo Juan Crisóstomo.
- Antonio de Granvela poseyó dos copias de Diasorino (Bisunt. 2167 y Lond. Add. 23895) y una de Paleocapa (Leid. Voss. gr. F 45).
- De Gonzalo Pérez solo se conserva hoy en día el Ecur. Ω.IV.23. Las otras dos supuestas copias de la mano de Diasorino (Ecur. Γ.II.2 y E.IV.23) se perdieron en el incendio de 1671.

²⁶ Por el uso de la misma encuadernación entelada en damasquinado amarillo que en el Ecur. Ψ.I.14, es posible que el famoso *Acácisto* (Ecur. R.I.19) también fuera adquirido a través de Diasorino.

- Juan de Verzosa poseyó el Oxon. Auct. F.IV.12.
- En el contexto de las embajadas que concertaron el matrimonio del rey español con María Tudor, Diasorino habría vendido los Cant. King's 20 (dedicado a Stephen Gardiner) y 23.
- Antoine Morel adquirió el Lond. Harley 5564.
- Arias Montano compró unos años más tarde los Ecur. Φ.III.2 (copiados también por Ángel Vergecio y Constantino Paleocapa) e y.III.18.
- Francisco Patrizi poseyó los Ecur. R.I.17, Φ.II.11, Y.III.21 y Ψ.II.17, que vendería en 1575.

Los manuscritos vendidos al monarca español tienen como característica una rica encuadernación entelada, una cuidada iluminación y un epigrama dedicatorio dirigido directa o indirectamente a Felipe II (excepto el Ecur. Ψ.I.15). No van a la zaga en cuanto a suntuosa apariencia y epigramas dedicatorios los manuscritos de los cortesanos y los de la embajada. Por el contrario, la calidad de los seis manuscritos restantes es ordinaria, no tanto por el carácter misceláneo de su contenido y manos, sino sobre todo por la ausencia de decoraciones lujosas y el uso de la encuadernación típica escorialense. Las distintas procedencias explican tanto la diferencia de cualidades como el hecho de que si uno intenta estudiar el fondo “diasorínico” desde un punto de vista de autores y obras, se encuentre con textos repetidos. Como ya hemos indicado, Arias Montano tenía la misión de comprar manuscritos para la futura biblioteca laurentina, tarea que llevó a cabo en el norte de Francia y los Países Bajos²⁷. Por otra parte, el lote de 75 manuscritos (reducido a 37 tras el incendio de 1671) que Patrizi vendió tras la intervención del embajador español en Venecia, Guzmán de Silva, con un marcado carácter filosófico, podía resultar interesante al monarca y a los eruditos de su corte²⁸.

De entre las copias de Diasorino en El Escorial nos interesa ahora el fondo de Patrizi, pues sus ejemplares, aunque en absoluto lujosos, no son por ello menos interesantes para ubicar a nuestro copista. Francisco Patrizi fue un humanista y filósofo italiano nacido en Cherso, la actual Cres de Croacia, y primo de Matías Flaco, a quien Diasorino atacó en el epigrama que publicó durante su estancia en Wittenberg²⁹. Patrizi estuvo en Chipre entre 1561-1568, primero al servicio de los Contarini y después del obispo latino de Nicosia, Filippo Mocenigo, actuando como administrador de sus posesiones. A su vuelta se estableció en Padua, pero la conquista turca de Chipre en 1570 le acarreó perder los beneficios económicos que obtenía de sus posesiones en ella, por lo que en 1575 vendió parte de su biblioteca manuscrita a Felipe II. Así es como los Ecur. R.I.17, Φ.II.11, Y.III.21 y Ψ.II.17 llegaron a la biblioteca laurentina. No hemos encontrado ningún dato de las relaciones entre

²⁷ El principal trabajo sobre la labor de agente literario de Arias Montano sigue siendo BEER 1905.

²⁸ Para conocer la historia en particular de los manuscritos de Patrizi que entraron en El Escorial, el punto de partida sigue siendo la obra clásica de JACOBS 1908, y de entre las más modernas destacamos las de MUCILLO 1993, FLORISTÁN IMÍZCOZ 2014 y MARTÍNEZ MANZANO 2015, 120-121.

²⁹ Véase antes la n. 4.

nuestro copista y este italiano que nos permitan determinar si Patrizi adquirió estos manuscritos en Italia cuando Diasorino se encontrara allí en algún negocio o a través de terceros o si, por el contrario, lo hizo tras la muerte del copista en Chipre en 1563. En cualquier caso, vemos de nuevo que Diasorino llevaba manuscritos con él, bien porque le interesara el texto por alguna razón, bien para poder hacer negocio con ellos.

Teniendo en cuenta estas fechas, la profesora T. Martínez Manzano considera que el origen de estas copias es íntegramente chipriota, y así lo ha argumentado en su estudio sobre el fondo Patrizi³⁰. En nuestra opinión, estos manuscritos no fueron realizados allí. Para refutar esta idea, no solo nos basamos en cuestiones codicológicas y textuales, sino que también hemos tenido en cuenta un contexto mayor de relación con otros manuscritos del copista que aportan en ocasiones algún dato decisivo.

El primer manuscrito de Patrizi que analizaremos, el Escur. R.I.17, con los *Elementa harmonica* de Aristoxeno, está copiado mayoritariamente sobre papel con la filigrana *Pot*³¹, que Diasorino volvió a utilizar en el Krak. 544, manuscrito que, como hemos dicho al hablar del Escur. Ω.I.15, fue copiado en París. En la edición crítica de esta obra de Pérez Cartagena este manuscrito es *Ek*, y es considerado *copia o borrador* del Escur. Φ.II.21 (*En* en el *stemma*), ejemplar copiado por Constantino Paleocapa y no por Diasorino, como erróneamente cree este autor³². La relación con un manuscrito de Paleocapa que Diasorino vendió en Flandes hacia 1555 nos impide localizar la copia del Escur. R.I.17 en Chipre.

El Escur. Φ.II.11, por su parte, es un misceláneo de contenido y manos. Diasorino copia, en primer lugar, parte de las *Enneadas* de Plotino (ff. 291^r-458^v), obra de gran interés para Patrizi, y, a continuación, un epitome del *De oraculis Chaldaicis* de Miguel Pselo³³. El resto de la obra plotiniana corre a cargo de un copista que se identifica como *sacerdote Gregorio*, quien indica haber realizado su copia en agosto de 1563 (f. 239^v). El tercer copista, anónimo, completa la copia de Gregorio³⁴. Ubicar el trabajo de Diasorino en Chipre vuelve a ser otra vez problemático. Por una parte, aunque es verdad que Diasorino lo podría haber copiado antes de la fecha en la que

³⁰ MARTÍNEZ MANZANO 2015, 119-147, esp. 129-134 y 145.

³¹ Cf. Br. 12668 o 12670 (norte de Francia, década de 1540). Véase GARCÍA BUENO 2017, 245-248 para una descripción más detallada.

³² PÉREZ CARTAGENA 2001, 87. Las manos de Diasorino y Paleocapa son muy parecidas, pero además el autor ha seguido las indicaciones del P. Revilla, autor de la primera parte del catálogo de los manuscritos griegos de la biblioteca del monasterio, quien se dejó llevar por la presencia de un epigrama dedicatorio a Felipe II en el f. III^v firmado por Diasorino.

³³ Véase GARCÍA BUENO 2017, 231-236 para una descripción más detallada.

³⁴ Este copista anónimo reaparece en otro manuscrito de Patrizi (Escr. Ψ.IV.3) utilizando en parte el mismo papel (*Ancre*, Sosower *Ancre* 74, Italia, área de Venecia, ca. 1547-1553). Véase MARTÍNEZ MANZANO 2015, 131 y n. 52.

Gregorio data su trabajo, hay que recordar que nuestro copista fue condenado por rebeldía y ajusticiado hacia febrero-marzo de ese mismo año, y en los meses anteriores había estado bastante entretenido organizando su complot contra los venecianos y huyendo de ellos cuando sus planes fueron descubiertos³⁵. Por otra, utilizó el mismo papel (con dos filigranas *Pot*) que había utilizado para, por ejemplo, el Oxon. Auct. F.IV.12 (vendido a Verzosa) y el Ecur. ω .IV.23 (vendido a Gonzalo Pérez)³⁶. Para el texto de Pselo, Diasorino pudo usar cualquiera de las otras copias que había hecho ya antes (Cant. Trin. O.1.32, Cant. U.L. Gg.VI.10 o Vat. Barb. gr. 38).

El tercer manuscrito de su fondo, el Ecur. Y.III.21 es igualmente un misceláneo que contiene un conjunto de textos astronómicos copiados en s. XIV y se cierra con el comentario de Juan Pedíasimo a los *Cuerpos Celestes* de Cleomedes, de la mano de Diasorino. La filigrana de gran parte del cuerpo, *Ancre*, nos sitúa la copia en Italia o en algún lugar que utilice papel italiano³⁷. La otra filigrana presente, de origen francés, es *Monogramme*³⁸, que Diasorino utilizó para el cuerpo del texto del Par. gr. 2674 (Hefestión), manuscrito que vendió a los De Mesmes, lo que nos hace plantearnos si de nuevo estamos ante un caso de Diasorino viajando con papel. Si bien el aspecto material del códice no ayuda mucho, sí que lo hace la tradición textual. P. Caballero Sánchez demostró que Diasorino copió este manuscrito del mismo arquetipo (γ^1 , no conservado) del que Ángel Vergecio copió el Par. gr. 2495 (*K* en el *stemma*, sobre papel francés). Más revelador es el hecho de que el manuscrito de Patrizi fuera anteriormente el antígrafo del Ecur. ω .IV.23, manuscrito que sabemos que vendió en Bruselas a Gonzalo Pérez³⁹. Así pues, Diasorino debió de abandonar París con dos copias de este texto y se deshizo de una en Bruselas, por lo que queda descartada la copia del Ecur. Y.III.21 en Chipre.

Por último, el Ecur. Ψ .II.17 es un manuscrito en el que también se encuentra la mano de Miguel Mirocefalites⁴⁰. Los copistas no trabajaron juntos, sino que el cretense Andrés Darmario vendió la unidad codicológica de Mirocefalites a Antonio Gracián (bibliotecario de El Escorial) entre 1571 y 1575, mientras que la de Diasorino llegó más o menos por las mismas fechas al monasterio laurentino. Fue Nicolás de la Torre quien reunió las dos partes en un único volumen. El códice no solo presenta problemas de localización, sino también de identidad de sus copistas: algunos estudiosos, entre ellos T. Martínez Manzano, consideran que los folios 175^r-206^v (con los *Sphaerica* de

³⁵ Véase GARCÍA BUENO 2017, 26-28 para el final de la vida de Diasorino.

³⁶ Cf. Br. 12807, ¿Francia?, década de 1560 y Br. 12767, Holanda y Países Bajos, década de 1540.

³⁷ Cf. Br. 556, Verona, 1569. Véase García Bueno 2017, 239-242 para una descripción más detallada.

³⁸ Cf. Br. 9869-9872 y Sosower *Armoirie* 3, Norte de Francia - Países Bajos, ca. 1540-1560.

³⁹ CABALLERO SÁNCHEZ 2016, 228-233.

⁴⁰ Véase GARCÍA BUENO 2017, 245-248 para una descripción más detallada.

Teodosio de Trípoli) no son obra de Diasorino⁴¹. En nuestra opinión, en este manuscrito encontramos la mano de Diasorino en dos estadios: los ff. 111^r-168^v (un texto anónimo de astronomía con la filigrana *Main*)⁴² presentan una mano más moderna/tardía, mientras que los siguientes folios (los que contienen la obra de Teodosio, copiada sobre papel con la filigrana *Pot* que Diasorino utiliza en muchas ocasiones)⁴³, presenta una mano más antigua, más cercana a sus primeras copias. No solo el uso del papel nos hace considerar toda la copia como ejecutada por la misma persona en Francia (más concretamente en París), aunque en momentos diferentes, sino también el hecho de que esa segunda obra la copiara de nuevo en el New York, Smith Western Add. MS 15, manuscrito que presenta el mismo papel y una disposición de la página semejante, aunque en este caso Diasorino se lo vendió a los De Mesmes⁴⁴. Lamentablemente, Heiberg, el editor de Teodosio, no tuvo en cuenta ninguno de los dos manuscritos para establecer el texto (ni los ubicó en su *stemma*), pero es muy posible que uno dependa del otro y que, en última instancia, su apógrafo sea un manuscrito parisino. El tamaño de sus páginas se puede considerar idéntico (292x203 mm el escurialense y 291/293x205/209 mm el neoyorquino) y en ambos se ha reservado la columna interior para el texto y la exterior para los diagramas. Las diferencias de tamaño de la caja de escritura, más estilizada en el manuscrito de Nueva York (210x80 mm) y con un mayor espaciado (25 líneas por página), mientras que en el escurialense es más expandida (240x80 mm) pero más comprimido su espaciado (45-46 líneas por página), se pueden explicar por el distinto momento de realización de la copia, así como de destinatario.

Hemos comparado la mano de estos folios por una parte con el manuscrito neoyorquino y, por otra, con el Escur. y.III.18, manuscrito en el que Diasorino copió una obra de carácter alquímico sobre el mismo *Pot* que acabamos de mencionar. En las imágenes que hemos incluido como figuras 1 y 2 al final del artículo hemos señalado algunos ejemplos de las siguientes semejanzas⁴⁵:

- la ligadura del grupo $\epsilon\pi\iota$ (Esur. Ψ .II.17, f. 205^r, l. 2; Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 2 del título). Diasorino traza estas tres letras, en el conjunto del grupo $\pi\epsilon\pi\iota$, independientes de la π , frente a la unión $\pi\pi\iota$ con ϵ partida que prefieren otros copistas.
- la forma de la beta. Hemos distinguido dos formas, la de tipo uncial y la bilobular o “de telefonillo”. La primera, que es la que nos interesa en este caso y que hemos señalado en el Escur. Ψ .II.17, f. 205^r, l. 5 y Esc. y.III.18, f. 86^r, l. 9, tiene en principio una forma más rápida, con la curva superior más estrecha y la inferior más sobresaliente y, como se puede ver en el manuscrito neoyorquino, evoluciona a una forma más estilizada y compensada.

⁴¹ MARTÍNEZ MANZANO 2015, 133.

⁴² Cf. Br. 11387 y Sosower *Main* 57, norte de Francia, mediados del s. XVI.

⁴³ Véase más arriba la n. 19.

⁴⁴ Véase GARCÍA BUENO 2017, 268-269 para una descripción más detallada.

⁴⁵ La caligrafía de las figuras 1 y 2 no está a escala.

- igualmente, nuestro copista utiliza dos formas de θ , una abierta y otra cerrada, y parece preferir la primera en sus últimas copias. Independientemente de eso, la θ cerrada de Diasorino es estrecha y terminada en pico en la parte superior (Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, l. 6 y 205^r, l. 12; Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 2 del título), mientras que la abierta suele tener el trazo de arranque en la parte inferior más o menos curvado (frente, de nuevo, a otros copistas que comienzan el trazo directamente en el ascendente). Véanse el Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, l. 9 y f. 205^r, l. 1 y 9; Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 8 y Smith Western Add. 15, f. 5^r, l. 3.
- la ξ de Diasorino es muy característica, porque es estrecha y rápida, lo que le da un aspecto descuidado. Del análisis de su escritura en otros manuscritos hemos notado que el arranque en la parte superior puede estar curvado tanto a la derecha como a la izquierda. En este caso, véanse el Escur. Ψ .II.17, f. 205^r, l. 4 y Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 6.
- la preposición $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ está escrita prácticamente igual en el Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, l. 4 y Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 8. Se puede comparar también con el grupo $\kappa\alpha\tau$ en el Escur. Ψ .II.17, f. 205^r, l. 12.
- el trazo de $\epsilon\pi\grave{\iota}$ en el Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, l. 2 es exactamente igual que en el mismo fragmento de texto del manuscrito neoyorquino (l. 2).
- en la τ aislada se aprecia que la salida puede ser un trazo levemente ascendente hacia la derecha o no. Ambos tipos están en todos los textos. En este caso, hemos señalado los de la τ que termina recta (Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, l. 8 y 205^r, l. 1-2; Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 4).
- es también característico de este copista los ganchos en la salida de ρ y λ , que con el tiempo pasan a ser más exagerados (Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, l. 5 y f. 205^r, l. 7; Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 5).
- el α aislada de Diasorino o en ligadura con λ o ν en ocasiones parece una a uncial latina. Se podrían poner como ejemplo, en el Escur. Ψ .II.17, f. 176^r, la α aislada de la primera línea (no está rodeada), o el grupo $\alpha\lambda\lambda$ de la primera línea del f. 205^r, en comparación con el Escur. y.III.18, f. 86^r, l. 8, aunque hay más ejemplos en ese bloque.
- por último señalaremos la gran semejanza de trazado del grupo $\epsilon\nu$ en $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ entre los Escur. Ψ .II.17, f. 205^r, l. 9 y el Smith Western Add. 15, f. 5^r, l. 3.

Hay que tener en cuenta que la escritura de Diasorino experimentó un fuerte cambio en poco tiempo, desde los primeros manuscritos que copió, y que hemos señalado en la primera parte de nuestro artículo, hasta sus últimos trabajos, parte de los cuales acabaron en la biblioteca de El Escorial, y la evolución de su mano puede llevar al error de pensar que estamos ante dos copistas diferentes⁴⁶. Pero en el caso que nos atañe es evidente que la mano que copió los folios que siempre se han atribuido a Diasorino del Escur. Ψ .II.17 (111^r-168^v y 175^r-206^v) es la misma, pero en trabajos ejecutados en periodos diferentes.

3. Conclusiones

En conclusión, respecto a la relación de Diasorino con Italia hemos visto que va más allá de lo que sabíamos hasta ahora por el testimonio de esas cartas venecianas de juventud. Contamos con una pequeña serie de manuscritos que comparten unas

⁴⁶ GARCÍA BUENO 2017, 131-133 presenta un cuadro con diferencias gráficas entre la mano de Diasorino y la de Constantino Paleocapa que puede aportar más modelos para justificar las semejanzas que aquí estamos apuntando.

características paleográficas y codicológicas que sitúan, a falta de que la crítica textual lo confirme, su génesis en Quíos o el norte de Italia en torno a la década de los cuarenta del siglo XVI, y en cualquier caso antes de 1550. Por otra parte, a la luz de las pruebas textuales y materiales hemos descubierto que Diasorino abandonó París en algún punto entre su llegada hacia 1549 y su presencia en Bruselas para viajar de nuevo a Italia. Podemos situar este suceso en torno a 1552 por la fecha que da el manuscrito copiado por Henri Estienne. Hemos visto que ese manuscrito de Cambridge no fue el único que está vinculado con este viaje: es posible que el manuscrito de Felipe II, el Ecur. Ω.I.15, también tenga su origen en Italia en este momento, y quizá esta segunda estancia italiana explique la presencia de la mano de Christopher Auer en un manuscrito de Diasorino. Ante la ausencia de colofones datados que confirmen que la copia sobre papel italiano se hizo en Italia, solo una revisión de la transmisión textual de las obras contenidas en estos manuscritos puede validar o refutar nuestra teoría. Pero la paleografía y la codicología todavía tienen mucho que aportar: han surgido nuevas incógnitas, algunas de las cuales ya hemos anticipado, como la relación de Diasorino con el copista austriaco, pero también si su estancia se limitó solo al área de Padua y Venecia o también visitó Roma, ciudad en la que quizá había estado antes acompañando a su maestro, así como quiénes pudieron ser las personas con las que estuvo en contacto y las razones que le llevaron a hacer ese viaje. El estudio de los copistas que hemos mencionado podría aportar nuevos datos, a la espera del descubrimiento de algún documento de archivo que pueda arrojar luz en el asunto.

Finalmente, no creemos que los manuscritos de la pluma de Diasorino que poseyó Francisco Patrizi hayan sido copiados en Chipre. No solo está la duda de qué ejemplares podrían haber servido en tal caso de modelo para su trabajo, sino sobre todo el hecho material (la mayoría del papel utilizado es el mismo que el de manuscritos que no han salido de París) y textual (en el caso del Ecur. Y.III.21 es más que evidente), pero también vital: los últimos años de vida de Diasorino, en los que coincide en el tiempo y en el espacio con Patrizi, son para nuestro copista un continuo ir y venir tanto por esa isla como por otras del Egeo y posiblemente a Italia, así como de continuos contactos con Jacobo Basílico y otras personas que alimentaran y apoyaran sus intereses políticos en la isla, y de preparar la revuelta que le permitiera alcanzar sus fines. La docencia y el ejercicio de la medicina en ese momento no solo le aportaba un modo de vida, sino también una manera de acercarse y ganarse al pueblo chipriota. No nos parece que le quedara mucho tiempo para dedicarse a la copia, menos si el encargo viene de una persona conocida al servicio de altos cargos venecianos en la isla hacia los que Diasorino está mostrando una actitud desafiante.

Bibliografía

- Allard, A. (1985), «La tradition du texte grec des *Arithmétiques* de Diophante d'Alexandrie», *Revue d'histoire des textes* 112, pp. 57-138.
- Beer, R. (1905), *Niederländischen Büchererwerbungen des Benito Arias Montano für der Eskorial im Auftrage König Philipp II. von Spanien*, Wien.
- Briquet, C.-M. (1966)², *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier*, I-IV, New York.
- Caballero Sánchez, P. (2016), *El Comentario de Juan Pedrásimo a los Cuerpos Celestes de Cleomedes*. Tesis doctoral. Departamento de Filología Griega e Indoeuropea, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Delisle, L. (1868-1891), *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale (puis nationale): étude sur la formation de ce dépôt, comprenant les éléments d'une histoire de la calligraphie, de la miniature, de la reliure et du commerce des livres à Paris avant l'invention de l'imprimerie*, Paris.
- Diasorino, J. - Bucólcser, N. (1558), *Encomium Mataei Flacii Illyrici scriptum graecis versibus à Viro illustri, I. Diasorino, Domino Doridos, eiecto à Turcis Patria et ditione, qui multis annis fuit ductor equitum Graecorum in exercitu Caroli V. Imperatoris in Italia & Gallia. Item Carmen de Natalibus, Parentibus, Vita, Moribus, Rebus gestis eiusdem Flacii autore Noha Bucholcero*, Wittenberg.
- Floristán Imízcoz, J.M. (2014), «La larga lucha por cobrar una deuda: los códices escorialenses de F. Patrizi», en J.M. Baños (ed.), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de T. González Rolán*, Madrid, pp. 345-354.
- Gamillscheg, E. - Harlfinger, D. - Hunger, H. (1981-1997), *Repertorium der griechischen Kopisten 800 - 1600*. 1 Teil: *Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens*. 2 Teil: *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens*. 3 Teil: *Handschriften aus Bibliotheken Rom mit dem Vatikan*. Fasz. A. *Verzeichnis der Kopisten*. Fasz. B. *Paläographische Charakteristika*. Fasz. C. *Tafeln*, I-III, Wien.
- García Bueno, C. (2017), *El copista griego Jacobo Diasorino (s. XVI): estudio paleográfico y codicológico de sus manuscritos*. Tesis doctoral. Departamento de Filología Griega e Indoeuropea, Facultad de Filología, Universidad Complutense, Madrid (disponible online: <http://eprints.ucm.es/45368/1/T39363.pdf>).
- Harlfinger, D. - Harlfinger, J. (1974), *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften*, I-II, Berlin.
- Jacobs, E. (1908), «Francisco Patricio un seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibliothek des Escorial», *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 25, pp. 19-47.
- Κουρούνη, Ε. (1969), «Η διδασκαλία τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων καὶ ἡ 'Θεματογραφία' τοῦ Διασωρήνου», en *Κείμενα καὶ μελέται νεοελληνικῆς φιλολογίας: Διευθ. Καθ. Γεώργιος Ο. Ζώρας = Parnasos* 60, pp. 3-16.
- Legrand, E. (1885), *Bibliographie Hellénique des XV^e et XVI^e siècles: ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec ou par des Grecs aux XV^e et XVI^e siècles, accompagnée de notices biographiques, tables chronologiques, notes, documents et index*, Paris.

- Martínez Manzano, T. (2015), *De Bizancio a El Escorial. Adquisiciones venecianas de manuscritos griegos para la Biblioteca Regia de Felipe II: colecciones Dandolo, Eparco, Patrizi*, Mérida.
- Mucillo, M. (1993), «La biblioteca greca di Francesco Patrizi», en E. Canone (ed.), *Bibliothecae Selectae da Cusano a Leopardi* (“*Lessico intellettuale europeo*” 58), Firenze, pp. 73-118.
- Muratore, D. (2009), *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, I-II, Alessandria.
- Pérez Cartagena, J.F. (2001), *La Harmonica de Aristoxeno de Tarento. Edición crítica con introducción, traducción y comentario*. Tesis doctoral. Departamento de Filología Clásica, Universidad de Murcia, Murcia.
- Samaran, C. - Concasty M.-L. (1969), «Christophe Auer, copiste de grec et de latin au XVI^e siècle», *Scriptorium* 23, pp. 199-214.
- Simmons, J.S.G. - Van Ginneken-Van de Kastele, B. (eds.) (1994), *Likhachev's Watermarks. An English-language Version* (“*Monumenta Chartae Papyraceae Historiam Illustrantia*” XV), I-II, Amsterdam.
- Sosower, M.-L. (2004), *Signa Officinarum Chartariorum in Codicibus Graecis Saeculo Sexto Decimo Fabricatis in Bibliothecis Hispaniae*, Amsterdam.
- Speranzi, D. (2009), «L'Anonymus Δ-κκλ, copista del *Corpus Aristotelicum*. Un'ipotesi di identificazione», *Quaderni di storia* 69, pp. 105-119.
- Tilmann, G. (1550), *D. Johannis Chrysostomi in partem multo meliorem Davidici Psalterii Homiliae, quas homines priva recognitione, et marginariis annotatiunculis seu stelulis illustravit G.T. Cartusiae Parisiensis monachus*, Paris.

1 Ἐάν τ' ἐπιπέδου ἀπλή μὴ γέμνοντο, ἢ δὲ πὸ τοῦ κέν-
 τρου τῆς σφαιρας ὠδὶ γὰρ ἀφ' ἧς ἐπιζουγυμῆν
 ὠθεῖται, κείθεν τὸς ἐστὶν ἐπὶ τὸ ἐπίπεδον.
 5 Σφαιρα γὰρ ἐπιπέδου τίνος ἀπλήθω μὴ γέμνοντος, ναὶ τὸ
 α, σημειῖον, καὶ εἰλήφω τὸ κέν-
 τρον τῆς σφαιρας τὸ β, σημειῖον, καὶ
 ἐπέζουγῶ ἡ β α, λέγω ὅτι ὄρθη ἐστὶ πρὸς τὸ ἐπίπεδον.
 εὐρεθῆσθαι γὰρ δεῖται α β, ἐπίπεδον. Ἰσομήν δὲ ποιήσῃ
 ἐν μέσῳ ἐπιφανείᾳ τῆς σφαιρας, τὸ γ, ἐν δὲ τῷ ἐπιπέδῳ,
 ἀθεῖται. ποιήτω δὲ ἐν μέσῳ ἐπιφανείᾳ τῆς σφαιρας αὐτῆς,
 10 τὸν α γ δ. τὸ δ, ἐν δὲ τῷ ἐπιπέδῳ. γὰρ ε α β. ἀθεῖται.

1 Ἐὰν ἀπὸ τοῦ κέντρου τῆς σφαιρας
ὠδὶ γὰρ ἀφ' ἧς ἐπιζουγυ-
 μῆν ὠθεῖται, κείθεν τὸς ἐστὶν
 ὠδὶ τὸ ἐπίπεδον.
 5 Σφαιρα γὰρ ἐπιπέδου τίνος ἀ-
 πλήθω μὴ γέμνοντος, ναὶ τὸ
 α, σημειῖον, καὶ εἰλήφω
 τὸ κέντρον τῆς σφαιρας τὸ β, ση-
 μειῖον, καὶ ἐπέζουγῶ ἡ β α,
 10 λέγω ὅτι ὄρθη ἐστὶ πρὸς τὸ ἐπί-
 πεδον. εὐρεθῆσθαι γὰρ δεῖται

Fig. 1 Escur. Ψ.II.17, f. 176^r (sup.) y N.Y. Smith Western Add. MS 15, f. 5^r (inf).
 Entre corchetes hemos señalado el texto equivalente.

1 παρὰ δύο ἀνθ' ἀπλοῦν ἀμύλων ἄσπερον, οὐδ', ὅσι
 μὴ οὐθι ἐν τῷ ἀσπιδί ἐπιπέδω, ἴσως γὰρ ὅτι ἀσπιδί -
 σιν, ἴσως ἀσπιδί ἢ ὑπὸ νηξ, γωνία τῆ ὑπὸ βοοθ,
 γωνία, καὶ ἀσπιδί οἱ νηξ, δ' ἀξ, ὁρθῶ ὅσι πρὸς βν
 5 αλοῖ, κώκλον. καὶ ἢ τῶν νηξ, δ' ἀξ, ἀσπιδί κωνή
 ἰσμή πρὸς βν αλοῖ, κώκλον ἐστὶν ὁρθῶ. κοινὴ δ' αὐτῶν
 βουλή ἐστὶν ἢ κρ: καὶ ἢ κρ, ἀσπιδί ὁρθῶ ὅσι
 πρὸς βν αλοῖ, κώκλον, καὶ πρὸς πᾶσα ἀσπιδί
 ἄσπερον, ἀσπιδί ἀσπιδί, καὶ οὐθι ἐν τῷ βουλοῖ,
 10 ἀπιδί ὁρθῶ ποιήσῃ γωνίας, ἀπιδί ὅτι κρ, ἢ
 καὶ ἀσπιδί πρ, ρο, οὐθι ἐν τῷ βουλοῖ, κώκλον ἐπι
 πέδω - ὁρθῶ ἀσπιδί ἐστὶν ἐκαστὴ τῶν ὑπὸ κρπ, κρο,
 γωνιῶν. καὶ ἀσπιδί ἢ ἀσπιδί, τῆ νηξ, ὁρθῶ ἐστὶν, ἢ ἀσπιδί
 ὑπὸ ρπο, γωνία ὁρθῶ ἐστὶν, ἀσπιδί ἢ ὑπὸ ρπο,

Στεφάνου ἀρεξάνδρου οἰκουμενικοῦ φιλοσόφου,
 πρὸς τῆς ἰατρῆς καὶ θείας λέξης τῆς
 τοῦ χρυσοῦ ποιῆν, περὶ πρῶτη.

1 Τὸν τῶν πᾶσι ἀγαθῶν αἰτίον ἢ βασιλέα τῶν ὅλων.
 καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκλάμψαντα μονο-
 ρητῆ ἢ ὁ σὺν ἀγία πνεύματι ὑμνήσαντες, καὶ
 5 τὸ τῆς αὐτοῦ γνώσεως φῶς ἐκαστῶν ὑμῶν παθι-
 κολοῦσαντες τῆς ἐκαστῆς πρᾶξις τοῦ δευτέρου
 σημειώματος, ἀπαρξώμεθα τὰ κείλινα ὁρθῶ
 αλας, καὶ τὰ ἀληθῆ ἀνιχνύειν ἐπιστάμεθα. νωτὶ
 δὲ ἐκ τῆς ἀληθοῦς φύσεως θεωρεῖν, καὶ κατασκευάζειν
 τὸ πρᾶξιμα. ὡς φύσις ὑπὲρ φύσιν νεκρῶται

Fig. 2 Eскур. Ψ.II.17, f. 205^r (sup.) y Eскур. γ.III.18, f. 86^r (inf.)

Demetrio Ducas y la edición de los *Erotemata Chrysolorae* (1514) entre Venecia y Alcalá de Henares

Demetrios Ducas and the edition of the *Erotemata Chrysolorae* (1514) between Venice and Alcalá de Henares

MICHELE CURNIS
Universidad Carlos III de Madrid
mcuris@inst.uc3m.es

Recibido: 23/12/2018 - Aceptado: 27/05/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4581>

Resumen

En el primer libro enteramente en griego publicado por Demetrio Ducas cuando era profesor en la Universidad de Alcalá de Henares (*Erotemata Chrysolorae*, 1514), hay una sección gnomológica que coincide con la versión planudeana de las *Menandri Sententiae*. En este artículo se procede a la colación del texto de la sección gnomológica con el del modelo Aldino (1512), planteando en ambos casos la responsabilidad editorial del propio Ducas. En la segunda parte del artículo se examina la fortuna del primer manual de gramática griega impreso en España a través de las notas de propiedad y apuntes de algunos ejemplares conservados en la Biblioteca Nacional de España.

Palabras clave: Demetrio Ducas, *Erotemata Chrysolorae*, Diego Hurtado de Mendoza, Cardenal Cisneros, Aldo Manuzio, *Menandri sententiae*, literatura gnomológica

Abstract

In the first Greek book published by Demetrios Ducas when he was professor at the University of Alcalá de Henares (*Erotemata Chrysolorae*, 1514), there is a gnomological section that coincides with the Planudean version of the *Menandri Sententiae*. In this article we proceed to the collation of the gnomological section with the text of the *editio Aldina* (1512), proposing in both cases the editorial responsibility of Ducas. In the second part of the article the fortune of the first Greek grammar manual printed in Spain is examined, thanks to the ownership notes of some copies from the Biblioteca Nacional in Madrid.

Keywords: Demetrios Ducas, *Erotemata Chrysolorae*, Diego Hurtado de Mendoza, Cardinal Ximenes, Aldus Manutius, *Menandri sententiae*, gnomological literature

En los últimos años se ha intensificado la investigación sobre la obra de Demetrio Ducas y su importante contribución a las ediciones griegas publicadas en Italia y

España a comienzos del siglo XVI. No obstante, a pesar de los numerosos estudios realizados, permanecen aún muchos puntos oscuros sobre el autor y sobre algunos períodos de su vida, de los que apenas existe documentación. Por ejemplo, no se conoce nada de los años anteriores a su muerte, quizás en Roma, probablemente en 1527; y uno de los aspectos más intrigantes desde el punto de vista de la investigación paleográfica, es la tarea casi imposible de indentificar la mano de Ducas en la autoría de un manuscrito completo o, al menos, de un texto continuo¹. El objeto de este artículo es el estudio de una edición específica, la segunda de las tres que Ducas supervisó después de su llegada a España, tras ser llamado por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros para ocupar la cátedra de griego en la recién nacida Universidad de Alcalá de Henares y colaborar con el proyecto de la Biblia Políglota Complutense². Se trata de la edición de la gramática griega de Chrysoloras, Calcocondilas, Gaza y otros autores de tratados gramaticales, que salió a la luz a comienzos de 1514 (el 10 de abril o incluso - como sugirió Vicente Bécares Botas - a finales de 1513)³. El libro publicado por Ducas reproduce casi en su totalidad una similar edición Aldina de solo dos años antes, como ya averiguó en 1978 Sánchez Lasso de la Vega y Jean Irigoín confirmó en 1996⁴.

La página de la portada, con las armas del cardenal Cisneros, ofrece también el índice de los títulos en griego con traducción interlineal en latín; tras ella, el libro se abre con el alfabeto griego y las principales oraciones cristianas, que se completan con el *incipit* del Evangelio de Juan (**Fig. 1**) y, a continuación, aparecen los textos de Chrysoloras y Calcocondilas, que están impresos con traducción interlineal, a

Deseo expresar mi más profundo agradecimiento a Ana M. Rodríguez González, que leyó el texto, sugiriendo numerosas mejoras y correcciones.

¹ Véanse MARTÍNEZ MANZANO 2009 y, sobre todo por las láminas con ejemplos de la letra de Ducas, HERNÁNDEZ MUÑOZ 2018. Huellas de las intervenciones editoriales de Ducas se documentaron, sobre todo en manuscritos utilizados para la redacción de ediciones Aldinas, por TREU 1884, 20-26; SICHERL 1974, 572, 576; ESCOBAR CHICO 1993; SICHERL 1997, 310-311, 330-333; IRIGOÍN 1997, 58; CATALDI PALAU 1998, 447-451, 523, 582; MARTINELLI TEMPESTA 2006, 54-58, 162-163.

² Sobre este contexto específico véanse JIMÉNEZ CALVENTE 2010 (551-554 sobre Ducas), BERNABÉ GUTIÉRREZ MARTÍNEZ 2013 y CASTILLO GÓMEZ 2017.

³ Según el colophon: «Impressum in compluti academia ab Arnaldo Guillelmo Brocario. Anno | Dñi.M.ccccc.xiiij.Die vero decimo Aprilis. | Registrū huius operis. | Omnes sunt quaterni. Preter.a.x. que sunt duerni.a.b.c.d.e.f.g.h.i.k.l.m. | n.o.p.q.r.s.t.u.x.» Cf. BÉCARES BOTAS 1994, 541. Mientras que de la Biblia Políglota se tiraron unos seiscientos ejemplares, los *Erotemata* siempre se consideraron como un libro raro, debido al escaso número de copias; si se añade el hecho de que se consideró como el «Primer libro impreso en España con caracteres griegos [...] y de las múltiples ediciones que existen, ésta es la más buscada», se puede justificar el énfasis de los bibliófilos en hacer referencia a este libro (PALAU Y DULCET 1951, IV, 282). Véanse MARTÍN ABAD 1991, 234-235 y 2001, 195-196.

⁴ SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA 1978, 18-19; IRIGOÍN 1996, 71.

diferencia del resto de los contenidos, que aparecen sólo en la versión griega⁵. Sin embargo, será la parte de la obra que aparece después de estas gramáticas la que nos parece más interesante y en la que nos centraremos en este estudio, ya que ha sido desatendida hasta el momento a pesar de revelar el trabajo filológico de Ducas y de poner de manifiesto sus habilidades técnicas de compositor y auténtico tipógrafo. Después de la colección de tratados gramaticales se encuentra una pequeña antología gnomológica titulada, tanto en la impresión veneciana como en la de Alcalá, *Sententiae monostichi ex varijs poetis*. El texto poético es, en realidad, una elaboración muy precisa de las *Menandri Sententiae*, heredada de una tradición que se remonta hasta Máximo Planudes, del que también se posee el autógrafo. Al igual que la *Antología Planudea*, juntos a la que se ha elaborado, la recopilación de Ducas es el resultado de una investigación meticulosa en la tradición de las *Menandri Sententiae*, que se caracteriza por una reorganización del texto con divisiones en temas, que conserva, no obstante, el orden alfabético de las *γνώμαι* individuales. Puede considerarse que es la más afortunada versión de las *Menandri Sententiae*, la más sólida desde el punto de vista textual, y constituye también una herramienta útil para localizar e identificar toda una serie de *monostichoi* dedicados al mismo tema⁶. La *editio princeps* de la redacción Planudea se encuentra en *Γνώμαι μονόστιχοι ἐκ διαφορών ποιητῶν κατὰ στοιχεῖον συντεταγμένοι*, Alopa, Florencia 1494, y también incluye el poema *Hero y Leandro* de Museo. El año después Aldo publicó un texto sustancialmente idéntico al de Alopa, pero dentro de una antología más amplia de escritos pedagógicos y educativos (*Disticha Catonis, Dicta Septem sapientium, Gnomai* de Theognis y otro más)⁷.

A los efectos de nuestra investigación, es muy interesante observar que la *princeps* florentina también contenía el poema *Hero y Leandro*, pues es el mismo texto que

⁵ Los tipos griegos empleados por Brocar destacan por «un diseño sostenido (asta perpendicular, redondez), y lo que es característico de los del Nuevo Testamento de la Poliglota: ojo más grande y grueso, y las gracias (el final del trazo nunca suele ser abrupto, sino que acaba en un abultamiento redondeado o ligeramente curvo) que le confieren su perfección estética» (BÉCARES BOTAS 1994, 541). Sobre Ducas y la tipografía cf. MARCOS GARCÍA 2015, 113-115.

⁶ PERNIGOTTI 2008 llama Plan «(Γ di Jäkel), una redazione del cui responsabile conosciamo il nome, Massimo Planude, e possediamo l'autografo. Al pari dell'*Antologia Planudea*, insieme a cui è stata redatta, è il frutto di un meticoloso lavoro di indagine sulla tradizione delle *MS* e di una profonda opera di riordino del testo: introduce (unica fra tutte le raccolte e redazioni delle *MS*) la suddivisione per temi, e la impiega conservando comunque l'impianto alfabetico. In ordine alfabetico sono i *capita* tematici [...] ed in ordine alfabetico restano i versi contenuti nei singoli *capita*; il titolo è anonimo (le *γνώμαι* diventano ἐκ διαφορών ποιητῶν). Si tratta della tipologia di *MS* in assoluto più fortunata e più solida dal punto di vista testuale, ed è anche uno strumento utile per avere sott'occhio un buon numero di monostichi dedicati ad un medesimo tema. Il testo ha subito una profonda opera di revisione e correzione: la quantità e qualità degli interventi è tale da renderla una sorta di edizione; è, in tutto e per tutto, il testo di Planude» (PERNIGOTTI 2008, 14; para las características propias de Plan véanse 101-152).

⁷ Cf. PERNIGOTTI 2008, 107; DIONISOTTI-ORLANDI 1975, I, 9-10; II, 200-201.

Ducas imprimiría en Alcalá después de los *Erotemata*⁸. Si se tiene esto en cuenta, se puede suponer que Ducas, al llegar a España, ya tenía consigo al menos una copia impresa de la edición de 1495 o, más probablemente, de la Aldina de 1512; y dado que el contenido del libro refleja casi totalmente la impresión más reciente de Venecia, sería una hipótesis anti-económica pensar que Ducas había usado un modelo anterior al de los *Erotemata* de 1512 sólo para la colección de las *Gnomai*, ya que los textos gramaticales de la impresión Aldina constituyen el contenido principal de la edición Complutense⁹.

La edición Aldina de 1512 representa en muchos aspectos una innovación importante en la tradición de las *Menandri Sententiae*. Se aprecia ya en la misma dedicatoria, pues, si la impresión anterior de 1495 se había dedicado a Battista Guarino, el profesor de letras griegas y latinas de Aldo en Ferrara en el año 1480, el volumen de 1512 se dedica a César de Aragona, hijo de Federico I, rey de Nápoles, e Isabella di Pirro del Balzo¹⁰. Por otra parte, el texto de las *Sententiae* de 1512 se presenta mucho más correcto que el anterior, y se introducen además conjeturas y correcciones, lo que ha llevado a Pernigotti a sugerir la participación directa de Marco Musuro en la labor de redacción¹¹. Esta observación es legítima, ya que se basa en la página de introducción, donde Aldo revela a su dedicatario que va a publicar el texto de Chrysoloras «hortatu Marci Musuri Cretensis». Sin embargo, se debe considerar también que el autor añade después: «Tum alia quaedam addidimus non inutilia ijs, qui graece discere concupiscunt»; y que lo hace para referirse a los otros tratados gramaticales así como a las *Menandri Sententiae (alia quaedam)*, que no procederían de la sugerencia de Musuro. Cabe preguntarse, entonces: ¿quién editó el libro desde el punto de vista textual? Por una parte, se debe tener en cuenta que Aldo ya había publicado las *Sententiae* en la edición de 1495, cuando todavía no se mencionaba ni a Musuro ni a otro colaborador; por otra parte, hay que considerar también la historia posterior de la publicación, abriéndose paso la hipótesis de que Demetrio Ducas hubiese tenido algún papel activo ya en la impresión de Venecia de 1512. El texto de las *Gnomai* impreso en Alcalá de Henares es básicamente el mismo que se imprimió en Venecia dos años antes, pues sólo presenta algunos errores

⁸ Véanse MARTÍN ABAD 1991, 235-236 y 2001, 386 (sobre la cronología del libro, que tal vez se imprimió a finales de 1513, al igual que los *Erotemata*, véase BÉCARES BOTAS 1994, 540-541).

⁹ Sobre la tradición y la historia del texto griego de los *Erotemata* entre Chrysoloras y Guarinus véase la monografía de ROLLO 2012 (y la reseña de MARTÍNEZ MANZANO 2013); sin embargo, la investigación de Rollo no toma en consideración los impresos españoles del siglo XVI.

¹⁰ Véanse DIONISOTTI-ORLANDI I, 104 y los textos en traducción con notas en MANUZIO 2017, 64-67, 213-214.

¹¹ «Quello che più conta segnalare, però, è che, a fronte di una sostanziale identità fra Aldo 1495, Aldo 1512 interviene profondamente sul testo sia correggendo errori e sviste delle altre edizioni, sia introducendo congetture e correzioni. Viene spontaneo pensare ad un coinvolgimento di qualche tipo dello stesso Musuro» (PERNIGOTTI 2008, 108).

tipográficos, sin duda debidos al carácter experimental de la imprenta alcaláina (ya que es el segundo libro griego impreso en la Complutense, después del *Novum Testamentum* de la Políglota). Ahora bien, junto a los errores idénticos de las dos versiones, también se registran pasajes en los que la impresión de Alcalá mejora la de Venecia, como los que señalaremos a continuación.

En la sexta *gnome* de la sección Εἰς βίον la edición de Alcalá ofrece γῆ πάντα τίκτει καὶ πάντα κομίζεται en lugar de γῆ πάντα τίκτει καὶ πάλιν κομίζεται. No es del todo cierto que πάντα, de que no hay otro testimonio en la tradición manuscrita o impresa, sea una trivialización de πάλιν, sino que podría ser, por el contrario, una corrección introducida por Ducas durante la preparación del libro, como tantas otras que aparecen en numerosas páginas del texto de Venecia. Por ejemplo: en las secciones Εἰς θάνατον y Εἰς πονηρούς, Ducas corrige la *distinctio* de las palabras. Y siempre al principio de la sección Εἰς πονηρούς se registran los dos únicos casos de omisión de *sententiae* presentes en el modelo de 1512, lo que confirma la relación entre los dos impresos, ya que la edición del '14 contiene exactamente todas las *gnomai* de la del '12, excepto estas dos. Más complejo es el caso de la tercera *gnome* de la sección Εἰς ὕπνον, documentada por unanimidad en la forma ὕπνος τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, que en la edición del '14 ofrece la variante inicial ὕπνου. Incluso en este caso, lo que parece una trivialización o un errata, podría ser una corrección que introduce un genitivo de pertinencia, tal como la búsqueda de una *lectio difficilior*: “Son algo (típico) del sueño los pequeños presagios de muerte” (cf. Plut. *Cons. ad Apoll.* 12, 107e).

Por otra parte, al final de las *Sententiae* se lee una bien conocida dedicatoria a los estudiantes Complutenses (Fig. 2), en la que Ducas explica que él quería dar a la prensa (y lo hizo de su bolsillo) algunos textos gramaticales y poéticos con los tipos de letra griega que encontró en España, o sea los de la tipografía de Arnao Guillén de Brocar¹² (la misma de la Políglota): καὶ γραμματικὰ καὶ ποιητικὰ τινα χαρακτηῆρσιν οἷς ἐνετύχομεν ἐντυπώσας. Aparte de la realización del volumen *suis impensis*, Ducas se queja de haber hecho el trabajo editorial completamente solo: elección, transcripción, composición y corrección del texto: μηδενὸς οὔτε ἐν ταῖς μεγάλαις τῆς ἐντυπώσεως δαπάναις, ὅτε ἐν ταῖς ταλαιπωρίαις τῆς διορθώσεως ἐμοὶ συναγωνιζομένου, ἀλλὰ μόνος ὁσημέραι καὶ κοινῶς ἀναγινώσκων, καὶ ἀντιγράφων, καὶ διορθῶν, μόγις διήρκουν¹³. Las especificaciones más interesantes son dos: el trabajo realizado en solitario y las distintas fases empleadas en su elaboración, para las cuales Ducas utiliza tres verbos técnicos: ἀναγινώσκω, ἀντιγράφω, διορθῶ, es decir, reconocer la mejor lección del

¹² Sobre él y su actividad véase MARTÍN ABAD 1991, I, 55-75.

¹³ Una traducción al inglés de la dedicatoria, con unas cuantas notas bibliográficas, se lee en GEANAKOPOLOS 1962, 234-236; versiones al castellano se encuentran en BATAILLON 1983, 20-21 y HERNÁNDEZ MUÑOZ 2018, 305-306.

texto, transcribirlo del modelo (que también incluye la composición tipográfica) y corregirlo. Es importante señalar que, cuando Ducas comparte con otras personas el trabajo de composición tipográfica, corrección y revisión de un texto griego, normalmente lo especifica en las cartas dedicatorias. Así, cuando ayuda a Musuro en la edición de los *Rhetores Graeci* de 1508, por ejemplo, con respecto a la *Retórica* de Hermógenes, Ducas precisa que la ha corregido con la ayuda de Aldo (ἐγὼ παρ' Ἄλδω τυπωθεῖσαν τῷ ἡμετέρῳ μετ' Ἄλδου τοῦ σοφοῦ καὶ φιλέλληνος καὶ σοῦ φίλου, ὦ Μουσοῦρε, διώρθωσα); y al final de la misma carta introduce el cliché habitual de la fatiga del trabajo textual con los manuscritos disponibles, para que se pudiera entregar a los amantes de la literatura una buena recopilación de tratados retóricos (πολλὰ πονήσαντες καὶ μοχθήσαντες ἐπὶ τοῖς ἀντιγράφοις οἷς ἐνετύχομεν τοῖς φιλολόγοις διωρθώσαμεν)¹⁴. Otro ejemplo es el de la célebre edición de 1509 de los *Moralia*, en la que también se dirige a los lectores, pidiéndoles que acepten el regalo, fruto del gasto de Aldo pero con sus correcciones (Ἄλδου χορηγοῦντος, ἡμῶν τε διορθούντων). Y en el mismo prefacio ofrece más detalles acerca de su método de trabajo, diciendo que se ha procedido a la corrección sobre la base de las copias disponibles (con la fórmula habitual ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῖς ἀντιγράφοις οἷς ἐνετύχομεν οὕτως ὀρθογραφήσαμεν τουτουσὶ τοὺς τύπους), pero que no ha introducido innovaciones allí donde el texto de Plutarco había sido irremediablemente dañado (τά γε μὴν ἀνηκέστως διεφθαρμένα, μηδὲν τολμήσαντες καινοτομεῖν ἡμεῖς καταλείπομεν ὑμῖν σοφοῖς δεόμενα θεραπείας τυχεῖν)¹⁵. Ducas, por lo tanto, es un editor bastante conservador: quiere corregir simplemente las erratas que, a su juicio, resultan obvias, pero no interviene en los pasajes dudosos o incluso *desperati*, dejando al lector la tarea de encontrar una posible solución. Si se compara esta actitud con la edición de los *Erotemata* de Venecia (1512), en la que solo se lee un breve prefacio de Aldo, sin mencionarse otros estudiosos, y con la de Alcalá de Henares (1514), en la que se aprecia la atribución a sí mismo de toda la labor, junto a los costes de impresión, la hipótesis de que Ducas asumió un papel activo también en la edición Aldina, parece ganar aún más fuerza. No está de más señalar que, a diferencia de las otras dedicatorias, en la de los *Erotemata* Ducas no menciona ἀντίγραφα disponibles, sin duda debido a que el modelo de la impresión Complutense fue un ejemplar impreso y no ya un manuscrito.

A continuación se transcribe diplomáticamente el texto de las *Gnomai* según la edición de 1514 (a partir del f. U Iv), con la variantes respecto al modelo Aldino de

¹⁴ Cf. FERRERI 2014, 406-416 (en particular los párrafos 2 y 6 del texto griego, en las pp. 411-412). Sin embargo, añade el propio Ferreri, «In che forme si sia esplicata la collaborazione di Aldo nell'emendamento degli scritti di Ermogene non è precisabile» (414 n. 26).

¹⁵ PLUTARCHI *Opuscula* 1509, [VIIIv]; cf. FERRERI 2014, 356-363 (el texto griego se lee en las pp. 360-361).

1512 (Ald. 1512) y la tradición manuscrita anterior (según los sigla de la edición de PERNIGOTTI 2008).

[U Iv]

Γνώμαι μονόστιχοι κατὰ στοιχεῖον ἐκ διαφόρων ποιητῶν.

[Γνώμαι μονόστιχοι ἐκ διαφόρων ποιητῶν κατὰ κεφάλαια συντεταγμένα Plan]

εἰς ἀγαθοὺς ἀνδρας. [Εἰς ἀγαθὸν ἄνδρα Plan]

Ἀνὴρ δὲ χρηστὸς χρηστὸν οὐ μισεῖ ποτέ.

γνώμης γὰρ ἐσθλῆς ἔργα χρηστὰ γίνονται.

ἐσθλῶ γὰρ ἀνδρὶ ἐσθλὰ καὶ διδοῖ θεός.

ζήλου τὸν ἐσθλὸν ἄνδρα καὶ τὸν σώφρονα.

ἦθους δὲ βάσανός ἐστιν ἀνθρώποις χρόνος.

εἰς ἀλήθειαν,

ἢ γλῶσσ' ἀμαρτάνουσα τάληθῆ λέγει.

εἰς ἀμαρτίαν.

ἀισχρὸν δὲ μηδὲν πράττε, μὴ δὲ μάνθανε. [μηδὲ μάνθανε Plan]

δις ἐξαμαρτεῖν ταυτὸν οὐκ ἀνδρὸς σοφοῦ.

ἔργων πονηρῶν χειρ' ἐλεύθεραν ἔχε. [χειρ' ἐλεύθεραν Plan]

ὁ μηδὲν εἰδώς, οὐδὲν ἐξαμαρτάνει.

εἰς ἀνάγκην.

ὑπὸ τῆς ἀνάγκης πάντα δουλοῦται ταχύ.

ὑπὸ τῆς ἀνάγκης πολλὰ ποιούμεν κακά.

εἰς ἀρετήν.

ἀνάπαισις ἐστὶ τῶν κακῶν ἀπραξία.

ἃ μὴ προσήκει μὴτ' ἄκουε μὴθ' ὄρα.

βέλτιόν ἐστὶ σῶμά γ' ἢ ψυχὴν νοσεῖν.

ἔυτακτον εἶναι τάλλῳτρία δειπνῦντα δεῖ. [δειπνοῦντα Ald. 1512]

ἐλευθέρου γὰρ ἀνδρὸς τάληθῆ λέγειν.

ἐλεύθερον φύλασσε τὸν σαυτοῦ τρόπον.

καλὸν φύουσι καρπὸν οἱ σεμνοὶ τρόποι.

καρπὸς δ' ἀγαθός ἐστὶν ἔθτακτος βίος.

λάβε πρόνοιαν τοῦ προσήκοντος βίου.

μακάριος ὅστις μακαρίοις ὑπηρετεῖ.

ὄπλον μέγιστόν ἐστιν ἠρέτῃ βροτοῖς.

[U Iir]

σαυτὸν φύλαττε τοῖς τρόποις ἐλεύθερον.

ταμεῖον ἀρετῆς ἐστὶ σωφροσύνη μόνη. [ταμεῖον Brit Marc : ταμεῖον Pernigotti]

ψυχῆς ἐπιμελοῦ τῆς σεαυτοῦ καθὰ δύνη. [δύνη Ald. 1512]

εἰς ἀχαριστίαν.

ἀχάριστος ὅστις εὖ παθῶν ἀμνημονεῖ.

ἀεὶ δ' ὁ σωθεὶς ἐστὶν ἀχάριστος φύσει. [σωθεὶς, Ald. 1512]

ἄμ' ἠλέηται καὶ τέθνηκεν ἡ χάρις.

ἐπιλανθάνονται πάντες οἱ παθόντες εὖ.

καλὸν δὲ θεσαύρισμα κειμένη χάρις.
μετὰ τὴν δόσιν τάχιστα γηράσχει χάρις. [δόσιν, Ald. 1512]
χάριν λαβῶν ἔυκαιρον, ἐν καιρῷ δίδου. [καιρῶ Ald. 1512]
χάριν χαρίζου, καθ' ὅσον ἰσχύεις ὁμως. [χαρίζου· Ald. 1512]
χάριτας δικαίας καὶ δίδου καὶ λάμβανε.
χάριν λαβῶν μένησο, καὶ δούς ἐπιλάθου. [λαβῶν, Ald. 1512 : ἐπιλάθου Brit Marc :
ἐπιλαθοῦ Pernigotti]
 εἰς βασιλέα
ἀρχῆς τετευχώς, ἴσθι ταύτης ἄξιος.
εἰκῶν δὲ βασιλεύς ἐστιν ἔμψυχος θεοῦ.
 εἰς βίον.
ἀμελοῦντα τοῦ ζῆν, ὅθκ ἔνεστ' ἐνσημονεῖν.
βιοῖ μὲν οὐδεὶς ὄν προαιρεῖται βίον.
βίος ἐστίν, ἄν τις τῷ βίῳ χαίρη βιῶν. [τῷ βίῳ Ald. 1512]
βίος κέκληται δ' ὡς βία πορίζεται.
βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος. [ἔστιν Ald. 1512]
γῆ πάντα τίκτει καὶ πάντα κομίζεται. [alt. πάντα : πάλιν Ald. 1512]
ζῶμεν γὰρ οὐχ ὡς θέλομεν, ἀλλ' ὡς δυνάμεθα.
οὐκ ἔστι βίον εὐρεῖν ἄλυπον ἐν οὐ δεμί. [ἔστιν εὐρεῖν βίον Plan : οὐδενί Ald. 1512]
τυφλὸν δὲ καὶ δύστηνον ἀνθρώποις βίος.
τὸ ζῆν ἀλύπως ἀνδρός ἐστιν εὐτυχοῦς.
ὡς ἡδύς ὁ βίος ἄν τις αὐτὸν μὴ μάθη.
 εἰς βοήθειαν.
ἀνὴρ γὰρ ἄνδρα καὶ πόλις σώζει πόλιν.
[U IIv]
χείρ χεῖρα νίπτει δάκτυλός τε δάκτυλον. [καὶ δάκτυλος δάκτυλον Plan]
 εἰς βουλήν.
ἀνὴρ ἄβουλος εἰς κενὸν μοχθεῖ τρέχων.
ἀβουλία γὰρ πολλὰ βλάπτονται βροτοί.
ἀνὴρ ἄβουλος ἡδοναῖς θηρεύεται.
βουλής γὰρ ὀρθῆς οὐδὲν ἀσφαλέστερον.
βουλήν δὲ παντὸς πράγματος προλάμβανε.
ἐν νυκτὶ βουλή τοῖς σοφοῖσι γίγνεται. [νυκτί Plan]
ἱερὸν ἀληθῶς ἐστιν ἡ συμβουλία.
σύμβουλος ἐσθλὸς μὴ κακὸς γίγνου φίλοις.
σοφοῦ παρ' ἀνδρός προσδέχου συμβουλίαν.
σοφὴ σοφῶν γὰρ γίγνεται συμβουλία.
σύμβουλος ἴσθι τῶν ἀγαθῶν μὴ τῶν κακῶν.
 εἰς γάμον.
ἄλυπον ἔξεις τὸν βίον χωρὶς γάμου.
γαμεῖν ὁ μέλλων εἰς μετάνοιαν ἔρχεται.
γάμος γὰρ ἀνθρώποισιν εὐκταῖον κακόν.
γαμεῖν δὲ μέλων, βλέψον εἰς τοὺς γείτονας. [μέλλων Plan]
δαίμων σεαυτῷ πλουσίαν γήμας ἔση.

[Ζευχθείς γάμοισιν οὐκ ἐλεύθερος γ' ἔση Plan]

ἦθος προκρίνειν χρημάτων γαμοῦντα δεῖ.
νόμιζε γήμας δούλος εἶναι τῷ βιῶ.
ὁ μὴ γαμῶν ἄνθρωπος οὐχ ἔχει κακά.
ῥᾶον βίον ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρέφης.
ὡς τρισκακοδαίμων ὅστις ὦν πένης γαμεῖ.

εἰς γέλωτα.

γέλως ἄκαιρος ἐν βροτοῖς δεινὸν κακόν.
γελαῖ δ' ὁ μωρὸς κἂν τι μὴ γελοῖον ἦ.

εἰς γῆρας.

ἅπαντ' ἀφανίζει γῆρας, ἰσχὺν σώματος.
γῆρως δὲ φαύλου τίς γένοιτ' ἀνατροπή.
γνώμαι δ' ἀμείνους εἰσὶ τῶν γεραιτέρων.

[U IIIr]

ἐφόδιον εἰς τὸ γῆρας ἀεὶ κατατίθου.
ἦξει τὸ γῆρας πᾶσαν αἰτίαν φέρων.
καλὸν τὸ γηρᾶν καὶ τὸ μὴ γερᾶν πάλιν.
ὀμιλίασ δὲ τὰς γεραιτέρας φίλει.
ὄχληρὸς ἀνὴρ ἔστιν ἐν νέοις γέρων.
πολιὰ χρόνου μήνυσις οὐ φρονήσεως.
φοβοῦ τὸ γῆρας. οὐ γὰρ ἔρχεται μόνον.
χαλεπὸν τὸ γῆράς ἐστιν ἀνθρώποις βάρους.

εἰς γονεῖς.

βούλου γονεῖς πρό παντὸς ἐν τιμαῖς ἔχειν.
γονεῖς δὲ τίμα. καὶ φίλους ἐνεργέτει.
ἔλπιζε τιμῶν τοὺς γονεῖς πράξειν καλῶς.
θεοὶ μέγιστοι τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς.
ἱκανῶς βιώσεις γηροβοσκῶν τοὺς γονεῖς.
νόμιζε σαιτῶ τοὺς γονεῖς εἶναι θεούς.
πρὸς ὕνδον [sic] ὄργην οὐκ ἔχει χρηστὸς πατήρ. [ὑἱὸν Ald. 1512]

εἰς γυναῖκα.

βίου σπάνις πέφυκεν ἀνδρᾶσιν γυνή.
γυναικὶ πάση κόσμον ἢ σιγὴ φέρει.
γυναικὸς ἐσθλῆς ἔστι σώζειν οἰκίαν.
γυναικὶ κόσμος ὁ τρόπος οὐ χρυσία. [κού Plan]
γυνὴ δικαία τοῦ βίου σωτηρία.
γυναικὸς ἐσθλῆς ἐπιτυχεῖν οὐ ράδιον.
γυναῖκα θάπτειν κρεῖσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν.
γυνὴ τοσύνολόν ἐστι δαπανηρὸν φύσει. [τὸ σύνολόν Plan]
γυναικὶ μὴ πίστευε τὸν σαιτοῦ βίον.
γυνὴ γὰρ οὐδὲν οἶδε πλὴν ὃ βούλεται.
γυνὴ δὲ χρηστὴ πηδάλιον ἐστ' οἰκίας.
γυναικὶ δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἢ φύσις.
γυνὴ γὰρ οἰκῶ πῆμα καὶ σωτηρία.

γυνή γυναικὸς πῶποτ' οὐδὲν διαφέρει.

[U IIIv]

ἐν γὰρ γυναιξὶ πίστιν οὐκ ἔστι δεῖν. [ἔστι δεῖν : ἔνεστ' ἰδεῖν Ald. 1512]

ἐκ τῶν γυναικῶν ὄλλυται κόσμος μέγας.

ζήλος γυναικὸς πάντα πυρπολεῖ δόμον.

ζήτει γυναιῖκα σύμμαχον τῶν πραγμάτων.

ζῆν οὐκ ἔδει γυναιῖκα κατὰ πολλοὺς τρόπους.

θησαυρὸς ἔστι τῶν κακῶν κακὴ γυνή.

θηρῶν ἀπάντων ἀγριωτέρα γυνή.

θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνή κακὰ τρία.

ἱστοὶ γυναικῶν ἔργα κόκκ' ἐκκλησίαι.

ἰὸς πέφυκεν ἀσπίδος κακὴ γυνή.

ἴσον λεαίνης καὶ γυναικὸς ὠμότης.

καλὸν γυναικὸς εἰσορᾶν καλοὺς τρόπους.

καλὸν φυτὸν πέφυκεν ἐν βίῳ γυνή.

λύπη παροῦσα πάντοτ' ἔστιν ἢ γυνή.

λέοντι συζῆν ἢ γυναικὶ συμβιοῦν.

μεστὸν κακῶν πέφυκε φορτίον γυνή.

νύμφη δ' ἄπροικος οὐκ ἔχει παρρήσιαν.

οὐδὲν γυναικὸς χειρὸν οὐδὲ τῆς καλῆς.

πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἵνεκεν. [εἵνεκα Plan]

ρύπος γυνή πέφυκεν ἠργυρωνένος. [ἠργυρωμένη Plan]

τερπνὸν κακὸν πέφυκεν ἀνδράσιν γυνή. [ἀνθρώποις Plan]

ὑπερήφανον πρᾶγμ' ἔστιν ὠραία γυνή.

ὑπὲρ γυναικὸς καὶ φίλου πονητέον.

χειμῶν κατ' οἴκους ἔστιν ἀνδράσιν γυνή.

ὡς ἔστ' ἄπιστον ἢ γυναικεία φύσις.

εἰς δῆμον.

ἰσχυρὸν ὄχλος ἔστιν, οὐκ ἔχει δὲ νοῦν.

εἰς δίκαιον.

ἀνδρὸς δικαίου καρπὸς οὐκ ἀπόλλυται.

ἀνὴρ δίκαιός ἐστιν. οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν,

ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν δυνάμενος, οὐ βούλεται.

[U IIIr]

βάδιζε τὴν ἐυθεῖαν ἢν δίκαιος ἦς.

βίου δικαίου γίγνεται τέλος καλόν.

δίκαιος ἴσθ' ἵνα καὶ δικαίων δὴ τύχης.

δίκαιος εἶναι μᾶλλον ἢ χρηστὸς θέλε.

δίκαια δράσας, συμμάχου τεύξε θεοῦ.

κρίνειν δίκαιον μὴ τὸ σθμφέρον θέλε.

πρὸς εὐ λέγοντας οὐδὲν ἀντιπεῖν ἔχω. [ἀντιπεῖν Plan]

τρόπος δίκαιος κτῆμα τιμιώτατον.

εἰς δόξαν.

ζήτει σεαυτῷ δόξαν ἐγκαταλιπεῖν.

καλῶς ἀκούειν μᾶλλον ἢ πλουτεῖν θέλε.

κενῆς δὲ δόξης οὐδὲν ἀθλιώτερον.

εἰς δούλους.

δούλου δὲ χεῖρον οὐδὲν οὐδὲ τοῦ καλοῦ.

εἷς ἐστι δούλος οἰκίας ὁ δεσπότης.

λυπεῖ με δούλος δεσπότητος μεῖζον φρονῶν.

ὡς ἡδύ δούλω δεσπότητος χρηστοῦ τυχεῖν

εἰς δυστυχίαν.

δρυὸς πεσοῦσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται.

δεῖ τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς, τοὺς δ' ἔυτυχεῖς.

ἐπ' ἀνδρὶ δυστυχοῦντι μὴ πλάσης κακόν.

ἐξ ἡδονῆς γὰρ φύεται τὸ δυστυχεῖν.

μὴ μβαινε δυστυχοῦντι. κοινὴ γὰρ τύχη.

μηδέποτε σαυτὸν δυστυχῶν ἀπελπίσης.

νόμιζε κοινὰ πάντα δυστυχήματα.

οἶμοι, τὸ γὰρ ἄφνω δυστυχεῖν μανίαν ποιεῖ.

τῶν δυστυχοῦντων ἔυτυχῆς οὐδεὶς φίλος.

εἰς ἐγκράτειαν.

γαστρός δὲ πειρῶ πᾶσαν ἡνίαν κρατεῖν.

ἡ κοιλία καὶ πολλὰ χωρεῖ κώλίγα.

εἰς ἐλπίδας.

[U IIIv]

ἀνὴρ ἀτυχῶν δὲ σώζεται ταῖς ἐλπίσιν.

αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν.

ἔλπιζε πάντα μέχρι γήρωος θνητὸς ὢν.

εἰς ἔπαινον.

ὑπὲρ σεαυτοῦ μὴ φράσης ἐγκώμια.

φίλων ἔπαινον μᾶλλον ἢ σεαυτοῦ λέγε.

εἰς ἔυγενῆ

ἀνὴρ ἄριστος οὐκ ἂν εἴη δυσγενῆς.

εἰς ἔυτυχίαν.

δίκαιον εὖ πράττοντα μνηστῆσθαι θεοῦ

κατ' ἴδιαν φρόνησιν οὐδεὶς ἔυτυχεῖ.

κοινὸν δὲ καλὸν ἐστὶ χρηστὸς ἔυτυχῶν.

οὐκ ἔστιν ὅς τις πάντ' ἀνὴρ ἔυδαιμονεῖ. [ὅστις Ald. 1512]

πολλοὶ μὲν ἔυτυχοῦσιν, ὁ φρονοῦσι δέ.

τὸν ἔυτυχοῦντα, καὶ φρονεῖν νομίζομεν.

τῷ γὰρ καλῶς πράσσοντι πᾶσα γῆ πατρίς.

τῶν ἔυτυχοῦντων πάντες εἰσὶ συγγενεῖς.

[τῶν ἔυτυχοῦντων πάντες ἄνθρωποι φίλοι Plan]

ὡς ἐυκόλως πίπτουσιν αἱ λαμπραὶ τύχαι.

εἰς ἐυσέβειαν.

θνητὸς πεφυκῶς μὴ φρονῆς ὑπέρθεα.

θεὸν σέβου καὶ πάντα πράξεις ἐνθέως.

ὑπὲρ εὐσεβείας καὶ λάλει καὶ μάνθανε.
 εἰς εὐχήν.
 ψυχῆς δικαίας οὐκ ἀνήκοος θεός. [Εὐχῆς δικαίας Plan]
 εἰς ἐρῶντα.
 γέρων ἐραστής ἐσχάτη κακὴ τύχη.
 εἰς ἔχθραν.
 ἀθάνατον ἔχθραν μὴ φύλαττε θνητὸς ὤν.
 ἐχθροὺς ἀμύμου μὴ πὶ τῇ σαυτοῦ βλάβῃ. [τῇ σῇ βλάβῃ Plan]
 ἐχθροῖς ἀπιστῶν, ὅυποτ' ἂν πάθοις βλάβην.
 λόγον παρ' ἐχθροῦ μήποτ' ἠγήση φίλον.
 [U VΓ]
 εἰς ζωὴν.
 ζῆν βουλόμενος μὴ πράττε θανάτου ἄξια.
 ζῆν ἀισχρὸν οἷς ζῆν ἐφθόνησεν ἡ τύχη.
 πάντες καλῶς ζῆν ἐθέλομεν, ἀλλ' οὐ δυνάμεθα. [θέλομεν Plan]
 ὡς ἡδὺ τὸ ζῆν μὴ φθονούσης τῆς τύχης.
 εἰς ἡδονὴν.
 ἡ γὰρ παράκαιρος ἡδονὴ τίκει βλάβην.
 [Φεῦγ' ἡδονὴν φέρουσιν ὕστερον βλάβην Plan]
 ὡς πολλὰ διὰ τὰς ἡδονὰς λυπούμεθα.
 εἰς θάνατον.
 βροτοῖς ἅπασιν κατθανεῖν ὀφείλεται.
 ζωῆς πονηρᾶς θάνατος ἀιρετώτερος.
 ἢ ζῆν ἀλύπως, ἢ θανεῖν ἐνδαιμόνως.
 θνητὸς πεφυκῶς μὴ γέλα τεθηκότα.
 καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς ὕβριν τὸ ζῆν φέρει.
 κρεῖσσον τὸ μὴ ζῆν ἔστιν ἢ ζῆν ἀλθίως [sic : ἀθλίως Plan]
 ὃν γὰρ φιλεῖ θεὸς γ' ἀποθνήσκει νέος. [θεὸς φιλεῖ ἀποθνήσκει Plan]
 οὐπώποτ' ἐξήλωσα πολυτελεῖ νεκρόν. [οὐπώ ποτ' Ald. 1512]
 τὸ γὰρ θανεῖν οὐκ ἀισχρὸν, ἀλλ' ἀισχρῶς θανεῖν.
 εἰς θεόν.
 θεὸς συνεργῶν πάντα ποιεῖ ραδίως.
 θεοῦ θέλοντος κἂν ἐπὶ ῥιπὸς πλέοις.
 ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἔστιν ἐν ἐκάστῳ θεός.
 πάντα γὰρ ἔστι πάντα τε βλέπει θεός. [pr. πάντα : πάντη Ald. 1512]
 τὸ γὰρ τρέφον με τοῦτ' ἐγὼ κρίνω θεόν.
 εἰς ἰατρούς.
 ἰατρὸς ἀδόλεσχος μοσοῦντι πάλιν νόσος. [ἰητρὸς Plan]
 πολλῶν ἰατρῶν ἔισοδος μ' ἀπώλεσεν.
 εἰς καιρὸν.
 ἅπαντα καιρῶ χάριν ἔχει τρυγώμενα.
 καλὸν τὸ καιροῦ παντὸς εἰδέναι μέτρον.
 καιρὸς γὰρ ἔστι τῶν νόμων κρείττων πολὺ.
 [U Vv]

καιροὶ δὲ καταλύουσι τὰς τυραννίδας.
καιροῦ τυχῶν γὰρ πτωχὸς ἰσχύει μέγα.
πολλῶν ὁ καιρὸς γίγνεται παραίτιος.
πολλοὺς ὁ καιρὸς ἄνδρας οὐκ ὄντας ποιεῖ.
τάχισθ' ὁ καιρὸς μεταφέρει τὰ πράγματα.
τὸν καιρὸν ἔυχου πάνθ' ἴλεων ἔχειν. [πάντοθ' ἴλεων Plan]
ὡς μέγα τὸ μικρὸν ἐστὶν ἐν καιρῷ δοθέν.
ὦρα τὰ πάντα τοῦ βίου κρίνει καλῶς.

εἰς κάλλος.

μὴ κρίν' ὄρων τὸ κάλλος, ἀλλὰ τὸν τρόπον.
ὡς ἤδ' ἰδὺ κάλλος ὅταν ἔχει νοῦν σώφρονα. [ἔχη Plan]
εἰς κέρδος.

βίον πορίζου πάντοθε πλήν ἐκ κακῶν. [πάντοθεν Plan]
βουλόμεθα πλουτεῖν πάντες, ἀλλ' οὐ δυνάμεθα.
βέλτιστε μὴ τὸ κέρδος ἐν πᾶσι σκόπει.
ζήτει συνάγειν ἐκ δικαίων τὸν βίον.
ἦθος πονηρὸν φεῦγε καὶ κέρδος κακόν.
κέρδος πονηρὸν μὴ λαβεῖν βούλου ποτέ.
κέρδος πονηρὸν ζεμίαν αἰεὶ φέρει.
τὰ μικρὰ κέρδη μείζονας βλάβας φέρει.
τὸ κέρδος ἡγοῦ κέρδος ἂν δίκαιον ἦ.
τὰ δ' αἰσχροῦ κέρδη συμφορὰς ἐργάζεται.

εἰς κρίσιν καὶ εἰς τὴν θείαν δίκην.

κατηγορεῖν οὐκ ἔστι καὶ κρίνειν ὁμοῦ.
ἀνεξέταστον μὴ κόλαζε μηδένα.
ἄγει τὸ θεῖον τοὺς κακοὺς πρὸς τὴν δίκην.
ἐστὶν δίκης ὀφθαλμὸς ὅσ' τὰ πάνθ' ὄρᾳ.
θεοῦ δὲ πληγὴν οὐχ ὑπερπηλᾶ βροτός. [ὑπερπηδᾶ Plan]
λήσειν διὰ τέλους μὴ δόκει πονηρὸς ὢν.
ὀξύς θεοῦ δ' ὀφθαλμὸς εἰς τὸ πάνθ' ὄρᾳν.
εἰς κρύφια.

[U VIr]

ἄφεις τὰ φανερὰ μὴ δίωκε τάφανή.
ἢ μὴ ποίει τὸ κρυπτόν, ἢ μόνος ποίει.
ὑπόνοια δεινὸν ἐστὶν ἀνθρώποις κακόν.

εἰς λιμόν.

λιμὸς μέγιστον ἄλγος ἀνθρώποις ἔφω.
λιμῷ γὰρ οὐδὲν ἐστὶν ἀντειπεῖν ἔπος.

εἰς λόγον.

ἰσχυρότερον δὲ γ' οὐδὲν ἐστὶ τοῦ λόγου.
λόγος γὰρ ἐστὶ λύπης φάρμακον μόνος.
λόγω μ' ἔπεισας φαρμάκω σοφωτατῶ.
λόγοις ἀμείβου τὸν λόγοις πείθοντά σε.
λύπην γὰρ ἔνους οἶδεν ἰᾶσθαι λόγος.

λόγῳ διοῖκεται βροτῶν βίος μόνῳ.
 μέγιστόν ἐστιν ὄργῃς φάρμακον λόγος.
 ὁ λόγος ἰατρός ἐστὶ τοῦ κατὰ ψυκὴν πάθους.
 ῥῆμα παρὰ καιρὸν ῥιφθὲν ἀνατρέπει βίον. [ῥηθὴν Plan]
 ῥίψας λόγον τίς, οὐκ ἀναιρεῖται πάλιν.
 ψυχῆς νοσοῦσης ἐστὶ φάρμακον λόγος.
 εἰς λύπην.
 ἀεὶ τὸ λυποῦν ἐκ δίωκε τοῦ βίου,
 ἄρ' ἐστὶ συνηενέσ τι λύπη καὶ βίος;
 βιοῦν ἀλύπως θνητὸν ὄντ' οὐ ῥάδιον.
 λύπαι γὰρ ἀνθρώποισι τίκτουσι νόσους.
 πλοίου λιμὴν μέν, ἀλυπία δ' ὄρμος βίου.
 οὐκ ἔστι λύπης χεῖρον ἀνθρώποις κακόν. [ἀνθρώπῳ Plan]
 τὸ ζῆν ἀλύπως ἀνδρός ἐστὶν ἐυτυχοῦς.
 εἰς μέθην.
 καλὸν τὸ νήφειν ἢ τὸ πολλὰ κραιπαλᾶν.
 ὁ πολὺς ἄκρατος μίκρ' ἀναγκάζει φρονεῖν.
 εἰς τὸ μέλλον.
 θνητὸς πεφυκῶς, τούπίσω πειρῶ βλέπειν.
 [U VIν]
 μένει δ' ἕκαστον τοῦθ' ὅπερ μέλλει παθεῖν. [δ' ἕκάστῳ Plan]
 μή μοι γένοιθ' ἅ βούλομαι, ἀλλ' ἅ συμφέρει. [βούλομ' Plan]
 ὀθδεῖς τὸ μέλλον ἀσφαλῶς βουλευέται.
 εἰς μετάνοιαν.
 ἡ δὲ μετάνοια γίγνεται ἀνθρώποις κρίσις.
 εἰς μετριότητα.
 ἄνθρωπον ὄντα σαυτὸν ἀναμίμησκ' αἰεί.
 βούλου δ' ἀρέσκειν πᾶσι μὴ σαυτῶ μόνον.
 εἰ θνητὸς εἶ βέλτιστε θνητὰ καὶ φρόνει.
 ἐν δ' ἐυπροσηγόροισιν ἔστι τις χάρις. [εὐπροσηγόροισίν ἐστί Plan]
 [Θνητὸς πεφυκῶς μὴ φρονῆς ὑπέρθεα Plan]
 ἴσος μὲν ἴσθι πᾶσι κἂν πρῶυχης βίω.
 σωτηρίας σημεῖον ἡμερος τρόπος.
 τὸ γνῶνί σαθτὸν πανταχοῦστί χρήσιμον.
 εἰς μετρυιάν.
 δεινότερον οὐδὲν ἄλλο μετρυιῆς κακόν. [μητρυιᾶς Plan]
 εἰς νεότητα.
 ἀκμὴ τὸ σύνολον οὐδὲν ἄνθους διαφέρει.
 μέμνησο νέος ὦν ὡς γέρων ἔση ποτέ.
 νέος πεφυκῶς πολλὰ χρηστὰ μάθανε.
 νέω δὲ σιγᾶν μᾶλλον ἢ λαλεῖν πρέπει.
 νέος ὦν ἀκούειν τῶν γεραιτέρων θέλε.
 εἰς νόμους.
 ἰσχυρὸν ὁ νόμος ἐστίν, ἦν ἄρχοντ' ἔχη.

νόμω τὰ πάντα γίγνεται καὶ κρίνεται.
νόμοις ἔπεσθαι τοῖσιν ἐγχώροις καλόν.
βίας παρούσης οὐδὲν ἰσχύει νόμος.
ρήπτωρ πονηρὸς τοῖς νόμοις λυμαίνεται. [τοὺς νόμους Plan]
 εἰς ξένους.
ξένους πένητας μὴ παραδράμησ ἰδών.
ξένοις ἐπαρκῶν τῶν ἴσων τεύξε ποτέ. [τεύξη Plan]
ξενίας αἰεὶ φροίτιζε, μὴ καθυστερεῖ. [φρόντιζε Plan]
[U VIIf]
ξένοισι πιστοῖς πιστὸς ὦν γίγνου φίλος.
ξένον ἀδικήσεις μηδέποτε καιρὸν λαβών.
ξένω μάλιστα συμφέρει τὸ σωφρονεῖν.
ξένος ὦν ἀπράγμων ἴσθι, καὶ πράξεις καλῶς.
ξένον προτιμᾶν μᾶλλον ἀνθρώποις ἔθος.
ξένον δὲ σιγαῖν κρεῖττον, ἢ κεκραγέναι.
ξένος πεφυκῶς τοὺς ξενοδόχους σέβου. [ξενοδοκοῦντας Plan]
ξένους ξένιζε, καὶ σὺ γὰρ ξένος γ' ἔση.
πλάνη βίον τίθησι σωφρόνεστερον. [sic]
 εἰς ὄρκον.
ἀνδρῶν δὲ φαύλων ὄρκους εἰς ὕδωρ γράφε. [ὄρκον Plan]
θεὸν ἐπιορκῶν μὴ δόκει λεληθέναι.
ὄρκον δὲ φεύγε κἂν δικαίως ὀμνύης.
 εἰς ὀργήν.
ἄνθρωπος ὦν γίγνωσκε τῆς ὀργῆς κρατεῖν.
γίγνου δ' ἔς ὀργὴν μὴ ταχύς γ' ἀλλὰ βραδύς.
βλάπτει τὸν ἄνδρα θυμὸς εἰς ὀργὴν πεσών.
ζήσεις βίον κράτιστον ἂν θυμοῦ κρατῆς.
θυμοῦ κρατῆσαι κάπιθυμίας καλόν.
νίκησον ὀργὴν τῷ λογίζεσθαι καλῶς.
ὀργὴ δὲ πολλὰ δρᾶν ἀναγκάζει κακά.
οὐδεὶς μετ' ὀργῆς ἀσφαλῶς βουλευέται.
ὀργὴ φιλοῦντων μικρὸν ἰσχύει χρόνον.
ὀργὴν ἐταίρου καὶ φίλου πειρῶ φέρειν.
φεύγειν αἰεὶ δεῖ δεσπότης θυμουμένους.
 εἰς παῖδας.
ἀνθαίρετος λύπηστίη ἢ τέκνων σπορά.
μακάριόν ἐστιν υἱὸν ἔντακτον τρέφειν.
μακάριος ὅστις ἐντύχησεν εἰς τέκνα.
στύλος γὰρ οἴκου παῖδές εἰσιν ἄρρενες.
φιλίας μέγιστος δεσμὸς αἰ τέκνων γοναί.
[U VIIv]
 εἰς παιδείαν.
ἀναφαίρετον κτῆμ' ἐστὶ παιδεία βροτοῖς. [κτῆμα Plan : κτῆκα Ald. 1512]
ἅπαντας ἢ παιδεύσεις ἡμέρους ποιεῖ.

βραβεῖον ἀρετῆς ἐστὶν ἐμπαιδευσία.
 βλέπων πεπαιθεθμῖς τὰ τῶν ἄλλων κακά.
 γράμματα μαθεῖν δεῖ, καὶ μαθόντα νοῦν ἔχειν.
 διπλοῦν ὀρώσιν οἱ μαθόντες γράμματα.
 βακτηρία γὰρ ἐστὶ παιδεία βίου.
 κάλλιστόν ἐστι κτήκα [sic] παιδεία βροτοῖς.
 κὰν τοῖς ἀγροίκοις ἐστὶ παιδείας λόγος.
 καλὸν δὲ καὶ γέροντι μανθάνειν σφόδρα.
 τιμὴ πέφυκε πᾶσι παιδεία βροτοῖς. [Λιμήμ πέφυκε Plan]
 ὁ γράμματ' εἰδὼς καὶ περισσὸν νοῦν ἔχει.
 ὁ σοφὸς ἐν αὐτῷ περιφέρει τὴν οὐσίαν.
 ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.
 ὁ γραμμάτων ἄπειρος οὐ βλέπει βλέπων.
 οὐκ ἔστι σοφίας κτήμα τιμιώτερον.
 σοφοῖς ὁμιλῶν κἀυτὸς ἐκβήση σοφός.
 σοφία γὰρ ἐστὶ καὶ μαθεῖν ὃ μὴ νοεῖς.
 σοφῶ παρ' ἀνδρὶ πρῶτον εὐρέθη λόγος.
 σοφὸς γὰρ οὐδεὶς ὅς τὰ πάντα προσκόπτει.
 σοφία δὲ πλούτου κτήμα τιμιώτερον.
 σοφοῦ παρ' ἀνδρὸς χρὴ σοφόν τι μανθάνειν.
 σοφοὶ δὲ συγκρύπτουσιν οἰκειάς βλάβας.
 ὡς οὐδὲν ἢ μάθησις, ἂν μὴ νοῦς παρῆ.
 εἰς παραίνεσιν.
 ἅπαντες ἐσμέν ἐς τὸ νουθετεῖν σοφοί,
 αὐτοὶ δ' ἀμαρτάνοντες, οὐ γινώσκομεν. [γινώσκομεν Plan]
 εἰς πενίαν.
 πενία δ' ἀγνώμονάς γε τοὺς πολλοὺς ποιεῖ.
 καλῶς πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτεῖν κακῶς.
 [U VIIIr]
 λεπτῶς καλῶς ζῆν κρεῖσσον, ἢ λαμπρῶς κακῶς.
 μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.
 πενίαν φέρειν οὐ παντός, ἀλλ' ἀνδρὸς σοφοῦ,
 πένητας ἀργοὺς οὐ τρέφει ῥαθυμία.
 πενία δ' ἄτιμον καὶ τὸν ἐυγενῆ ποιεῖ.
 πενίαν φέρειν καὶ γῆράς ἐστι δύσκολον.
 οὐδὲν πενίας βαρύτερόν ἐστι φορτίον.
 τῶν γὰρ πενήτων εἰσὶν οἱ λόγοι κενοί.
 εἰς πίστιν.
 μὴ πάντα πειρῶ πᾶσι πιστεύειν ἀεὶ.
 εἰς πλεονεξίαν.
 ἰσότητα δ' αἰροῦ. πλεονεξίαν φύγε.
 κακὸν μέγιστον ἐν βροτοῖς ἀπληστία.
 εἰς πλοῦτον.
 δύναται τὸ πλουτεῖν καὶ φιλανθρώπους ποιεῖ

δύναμις πέφυκε τοῖς βροτοῖς τὰ χρήματα.
ἂν δ' ἔχωμεν χρήμαθ' ἔξομεν φίλους. [Ἐάν Plan]
ἥδιστόν ἐστι τῶν ὑπαρχόντων κρατεῖν.
μέμνησο πλουτῶν τοὺς πένητας ὠφελεῖν.
μὴ σπεῦδε πλουτεῖν μὴ πένης γένη ταχύ. [μὴ ταχύς πένης γένη Plan]
πλούτῳ πεποιθῶς ἄδικα μὴ πειρῶ ποιεῖν.
ράθυμος ὦν σὺ πλούσιος, πένης ἔση.
χρυσὸς δ' ἀμοίγει πάντα, κἀίδου πύλας.
εἰς πολυπραγμοσύνην.
πολυπραγμονεῖν τἀλλότρια μὴ βούλου κακά. [ἀλλότρια Plan]
πολλοὶ σχολὴν ἄγουσιν εἰς τὰ χείρονα.
τὸ πολλὰ πράττειν ἐστὶ πανταχοῦ σαπρόν.
τὸ πολλὰ πράττειν κώδύμας πολλὰς ἔχει. [καὶ λύπας πολλὰς Plan]
εἰς πονηροῦς.
[U VIIIv]
[ἀνὴρ πονηρὸς δυστυχεῖ κἂν εὐτυχεῖ. Ald. 1512 : εὐτυχῆ Plan]
[ἀνδρὸς πονηροῦ φεῦγε συνοδίαν ἀεὶ. Ald. 1512]
ἀσυλλόγιστόν ἐστιν ἡ πονηρία.
ἀνουθέτητόν ἐστιν ἡ πονηρία. [ἀνουθέ τη τόν Ald. 1512]
ἀνδρὸς πονηροῦ σπλάγχνον οὐ μαλάσσεται. [σπλάγχνον Plan]
δύσμορφος ἔϊην μᾶλλον, ἢ καλὸς κακός.
τὸν δόλιον ἄνδρα φεῦγε παρ' ὄλον τὸν βίον.
ἑαυτὸν οὐδεὶς ὁμολογεῖ κακοῦργος ὦν.
ἦθη πονηρὰ τὴν φύσιν διαστρέφει.
θεοῦ δ' ὄνειδος τοὺς κακοὺς ἐνδαιμονεῖν.
κακοῖς ὁμιλῶν, κἀντὸς ἐκβήση κακός.
κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει.
καὶ ζῶν ὁ φαῦλος καὶ θαμῶν κολάζεται. [θανῶν Plan]
κακῶ σὺν ἀνδρὶ μὴ δ' ὄλωσ ὁδοιπόρει. [μεδ' Plan]
[Οὐπῶποτ' ἐζήλωσα πολυτελεῖ νεκρόν Plan]
πονηρόν ἄνδρα μηδέποτε ποιοῦ φίλον.
φθειρουσιν ἦθη χρησθ' ὁμιλία κακαί.
φασὶν κακίστους οἱ πονηροὶ τοὺς καλοὺς.
χρηστὸς πονηροῖς οὐ τιτρώσκειται λόγοις.
ὡς ἔργον εὖ ζῆν ἐν πονηροῖς ἦθεσιν.
ὡς πάντα τιμῆς ἐστι, πλὴν κακοῦ τρόπου.
εἰς προσοχὴν.
εἰ μὴ φυλάσσεις μίκρ' ἀπολεῖς τὰ μείζονα.
τῆς ἐπιμελίας πάντα δοῦλα γίγνεται. [ἐπιμελείας Plan]
εἰς σιωπὴν.
γλώσσης μάλιστα πανταχοῦ πειρῶ κρατεῖν.
γλώσση ματαία ζημία προσγίνεται. [Γλώσσης ματαίας ζημία προσέρχεται Plan]
διὰ δὲ σιωπῆς πικρότερον κατηγόρει.
ἐνίοις τὸ σιγᾶν ἐστὶ κρεῖττον τοῦ λέγειν.

εὐκαταφρόνητόν ἐστι σιγηρὸς τρόπος.
 ἡ γλῶσσα πολλοὺς εἰς ὄλεθρον ἤγαγεν.
 ἢ λέγε τί σιγῆς κρεῖττον, ἢ σιγὴν ἔχε.
 πολλοῖς ἀπόκρισις ἢ σιωπὴ τυγχάνει.
 ἡ γλῶσσα πολλῶν ἐστὶν αἰτία κακῶν.
 [V Ir]
 ἢ δεῖ σιωπᾶν ἢ λέγειν ἀμείνονα.
 κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἅ μὴ πρέπει.
 ὀθδὲν σιςπῆς ἐστὶ χρησιμώτερον.
 σιγὴ ποτ' ἐστὶν ἀρετωτέρα λόγου.
 οὐ δεῖ σιωπᾶν καὶ λαλεῖν ὅπου χρεῶν.
 εἰς συνείδησιν.
 βροτοῖς ἅπασιν ἢ συνείδησις θεός.
 εἰς τέχνην.
 λιμὴν ἀτυχίας ἐστὶν ἀνθρώποις τέχνη.
 τύχη τέχνην ἔυρηκας, ὅυ τέχνη τύχην.
 εἰς τιμὴν.
 τιμώμενοι γὰρ πάντες ἡδονταὶ βροτοί.
 εἰς τόλμαν.
 εὐτολμος εἶναι κρῖνε τολμηρὸς δὲ μή.
 ἔστι τὸ τολμᾶν ὧ φίλ' ἀνδρὸς οὐ σοφοῦ. [Ἔστιν Plan]
 προπέτεια πολλοῖς ἐστὶν αἰτία κακῶν.
 τὸ πολλὰ τολμᾶν, πολλ' ἄμαρνάνειν [sic] ποιεῖ. [ἄμαρτάνειν Plan]
 εἰς τύχην.
 ἄνθρωπος ὦν, μέμνησο τῆς κοινῆς τύχης.
 βέβαιον οὐδὲν ἐν βίῳ δοκεῖ πέλειν.
 δούς τῇ τύχῃ τὸ μικρόν, ἐκλήψε μέγα.
 δυσπαρακολούθητον δὲ πρᾶγμ' ἐσθ' ἡ τύχη.
 θεῶ μάχεσθαι δεινόν ἐστὶ καὶ τύχη.
 οἷς μὲν δίδωσιν, οἷς δ' ἀφαιρεῖται τύχη.
 πολλοὺς κακῶς πράσσοντας ὠρθωσεν τύχη.
 πᾶσι γὰρ εὖ φρονούσι συμμαχεῖ τύχη. [Πᾶσιν Plan]
 ῥέγχει παρούσης τῆς τύχης τὰ πράγματα.
 στρέφει δὲ πάντα τὰμβίω μικρὰ τύχη. [τὰν βίῳ Plan]
 τύχη τὰ θνητῶν πράγματ' οὐκ ἐμβουλία. [Τύχης τὰ θνητῶν ἐστὶν, οὐκ ἐμβουλίας Plan]
 τάνυτόματον ἡμῶν καλλίω βουλευέται.
 τὰ θνητὰ πάντα μεταβολὰς πολλὰς ἔχει.
 [V Iv]
 χειμῶν μεταβάλλει ῥαδίως εἰς ἐυδίαν.
 ὡς ποικίλον πρᾶγμ' ἐστὶ καὶ πλάνον τύχη.
 εἰς ὕβριν.
 δύσμοιρος ἴσθι μᾶλλον, ἢ κακηγόρος. [Δύσμορφος Plan]
 ξίφος τιτρώσκει σῶμα, τὸν δὲ νοῦν λόγος.
 οὐδὲν πέπονθας δεινόν, ἂν μὴ προσποιῇ.

εἰς ὑγείαν. [ὑγείαν Plan]
οὐκ ἔσθ' ὑγείας κρείττον οὐδὲν ἐν βίῳ. [ὑγείας Plan]
ὑγεία καὶ νοῦς ἐσθλὰ τῷ βίῳ δύο.
εἰς ὑπεριφανίαν. [ὑπερηφανίαν Plan]
ἀλαζονείας οὐτις ἐκφέυγει δίκην.
ὄτ' ἐτυχεῖς μάλιστα μὴ μέγα φρόνει.
εἰς ὕπνον.
ὕπνος δὲ θανάτου τίς προμελέτησις πέλει. [ὕπνος θανάτου γὰρ προμελέτησις
τυγχάνει Plan]
ὕπνος δὲ πᾶσιν ἐστὶν ὑγεία βίου.
ὕπνου τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια. [ὕπνος Ald. 1512]
ὕπνος πέφυκε σώματος σωτηρία.
ὕπνος δὲ πείναν τὴν κακέσχατον δαμᾶ. [πειῖναν Plan]
εἰς ὑπομονήν.
ἀνδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν.
ἐνεγκε λύπην καὶ βλάβην ἐρρόμένως.
κούφως φέρειν δεῖ τὰς παρεστώσας τύχας.
νίκα λογισμῶ τὴν παροῦσαν συμφορὰν.
πειρῶ τύχης ἄγνοϊαν εὐχερῶς φέρειν.
ῥᾶον παραινεῖν ἢ παθόντα καρτερεῖν.
στερῶς φέρειν χρὴ συμφορὰν τὸν εὐγενῆ.
τὴν τῶν κρατούντων μάθε φέρειν ἐξουσίαν
φρονούντος ἐστὶ ζημίαν ῥᾶον φέρειν. [πράϊως φέρειν Plan]
φέρειν ἀνάγκη θνητὸν ὄντα τὴν τύχην.
εἰς φθόνον.
αὐτὸς πενωθεὶς τοῖς ἔχουσι μὴ φθόνει.
[V IIr]
εἰς φίλους.
ἄδικον τὸ λυπεῖν τοὺς φίλους ἔκουσίως.
ἅπασιν εὖ πράττουσιν ἡδομαι φίλοις.
ἀνδρὸς κακῶς πράσσοντος ἐκποδῶν φίλοι.
βέβαιος ἴσθι καὶ βεβαίως χρῶ φίλοις.
δεῖ τοὺς φιλοῦντας πίστιν οὐ λόγους ἔχειν.
ἐν τοῖς δὲ δεινοῖς χρημάτων κρείττων φίλος.
εὐχου δ' ἔχειν τί, κἂν ἔχης, ἕξεις φίλους.
ἐν τοῖς κακοῖς δὲ τοὺς φίλους ἐυεργέτει.
ἴσον θεῶ σου τοὺς φίλους τιμᾶν θέλε.
ιδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφορὰς.
κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ. [κρίνει Ald. 1512]
καλὸν τὸ μηδὲν εἰς φίλους ἀμαρτάνειν.
καλὸν θέαμα δ' ἐστὶν εὖ πράττων φίλος.
κακὸν φέρουσι καρπὸν οἱ κακοὶ φίλοι.
μισοῦντα μίσει καὶ φιλοῦνθ' ὑπερφίλει. [Μισοῦντα φίλει Plan]
λίαν φιλῶν σεαυτὸν οὐχ ἕξεις φίλον.

μὴ φεῦγ'έταϊρον ἐν κακοῖσι κείμενον.
 μακάριος ὅστις ἔτυχε γενναίου φίλου.
 μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτῆς.
 νόμιζ'ἀδελφούς τοὺς ἀληθιμοὺς φίλους. [ἀληθινοὺς Plan]
 οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὅστις οὐχ αὐτὸν φιλεῖ.
 ὀργῆς χάριν τὰ κρυπτὰ μ'ἠκφάνης φίλου. [μὴ ἠκφάνης Plan]
 οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα κάλλιον φίλου.
 πειρῶ φίλοισι μὴ κακός γ'εἶναι φίλος. [κακός εἶναι Plan]
 πολλοὶ τραπέζης οὐκ ἀληθείας φίλοι.
 τὰ χρήματ'ἀνθρώποισιν εὐρίσκει φίλους.
 φίλον δι'ὀργὴν ἐν κακοῖς μὴ παρίδης.
 φίλος φίλω γὰρ συμπομῶν αὐτῷ πονεῖ. [συμπομῶν Plan]
 φίλου τρόπους γίνωσκε. μισήσης δὲ μή. [γίνωσκε, μίσει δὲ μή Plan]
 φίλος με βλάπτων οὐδὲν ἐχθροῦ διαφέρει.

[V IIv]

φίλους ἔχων, νόμιζε θησαυρούς ἔχειν.
 φιλεῖ δ'ἑαυτοῦ πλεῖον οὐδεὶς οὐδένα.
 φιλίας δικαίας κτῆσις ἀσφαλεστάτη.
 φίλον βέβαιον ἐν κακοῖσι μὴ φοβοῦ.

εἰς φιλοπονίαν.

ἔργοις φιλόπρονος ἴσθι, μὴ λόγοις μόνον.
 ἐν μυρίοις τὰ καλὰ γίγνεται πόνοις.
 μοχθεῖν ἀνάγκη τοὺς θέλοντας εὐτυχεῖν.
 φιλόπρονος ἴσθι, καὶ βίον κτήση καλόν.
 ὥς ἡδὺ τοῖς σοφοῖσι μεμνησθαι πόνων.
 ὥς πολλὰ θνητοῖς ἡ σχολὴ ποιεῖ κακά.
 αὐτὰ σε διδάσκει τοῦ βίου τὰ πράγματα.

εἰς φρόνησιν.

ἀγαθὸν μέγιστον ἡ φρόνησις ἐστ'ἀεὶ.
 ἀνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται.
 ἄριστόν ἐστι πάντ'ἐπίστασθαι καλά.
 ἂν εὖ φρονῆσ τὰ πάντα γ'εὐδαίμων ἔση.
 ἀεὶ κράτιστόν ἐστι τὰσφαλήστατον. [τὰσφαλήστατον Plan]
 ἔνιοι κακῶς φρονοῦσι πράσσοντες καλῶς.
 ἐμπειρία γὰρ τῆς ἀπειρίας κρατεῖ.
 ἡδὺ γε πατήρ φρόνησιν ἀντ'ὀργῆς ἔχειν. [ἔχων Plan]
 ἡδιστόν ἐστιν εὐτυχοῦντα νοῦν ἔχειν.
 μισῶ σοφιστήν, ὅς τις οὐχ αὐτῷ σοφός.
 νοεῖν γὰρ ἐστὶ κρεῖττον ἢ σιγῆν ἔχειν.
 συνετὸς πεφυκῶς φεῦγε τὴν κακουργίαν.
 ὁ παρ'ἡλικίαν νοῦς μῖσος ἐξεργάζεται.
 οὐδεὶς ὁ νοεῖς μὲν οἶδε, ὁ δὲ ποιεῖς βλέπει.
 οὐ πανταχῆ δ'ὁ φρόνιμος ἀρμόττειν δοκεῖ.
 τὸ μηδὲν εἰκὴ πανταχοῦσσι χρήσιμον.

ψυχῆς μέγας χαλινὸς ἀνθρώποις ὁ νοῦς.

ὥς οὐδὲν ἢ μάθησις ἦν μὴ νοῦς παρῆ.

[V IIIr]

εἰς φύσιν.

ἡ δοῦσα πάντα καὶ κομίζεται φύσις.

ἡ φύσις ἐκάστου γὰρ γένους ἐστὶ πατρίς.

ἡ φύσις ἀπάντων τῶν διδαγμάτων κρατεῖ.

φύσιν πονηρὰν μεταβαλεῖν οὐ ράδιον. [μεταβάλλειν Plan]

εἰς χρόνον.

ἄγει δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀλήθειαν χρόνος.

μακρὸς γὰρ αἰὼν συμφορὰς πολλὰς ἔχει.

πάντ' ἀκαλύπτων ὁ χρόνος πρὸς φῶς φέρει.

σύμβουλος οὐδεὶς ἐστὶ βελτίων χρόνου.

χρόνω τὰ πάντα γίγνεται καὶ κρίνεται.

χρόνος δίκαιος ἄνδρα δεικνύει μόνος. [δίκαιον Plan]

χρόνος δ' ἀναιρεῖ πάντα καὶ λήθην ἄγει.

εἰς χρέος.

λαβῶν ἀπόδος ἄνθρωπε καὶ λήψη πάλιν.

τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ.

εἰς ψεῦδος.

ψευδόμενος οὐδεὶς λανθάνει πολὺν χρόνον.

ψεύδους διαβολὴ τὸν βίον λυμαίνεται.

ψεῦδος δὲ μισεῖ πᾶς σοφὸς καὶ χρήσιμος.

εἰς ψόγον.

ἦθους δικαίου φαῦλος οὐ ψάυει λόγος.

νικᾷ γὰρ αἰεὶ διαβολὴ τὰ κρείττονα.

τὸν αὐτὸν ἀνεῖν καὶ ψέγειν ἀνδρὸς κακοῦ.

εἰς ψυχὴν.

ψυχὴν ἔθιζε πρὸς τὰ χρηστὰ πράγματα.

Τέλος

[ΤΕΛΟΣ ΜΟΝΟΣΤΙΧΩΝ | ΓΝΩΜΩΝ | *Venetijs in aedib. Aldi M.D.XII*

Ald. 1512]

Ya que no es posible localizar ni el ejemplar específico que sirvió como modelo para la impresión de 1514, ni otros textos manuscritos relacionados con los *Erotemata*¹⁶, será útil proceder en sentido inverso, analizando los textos que documentan la suerte que corrió la obra de Ducas. En lugar de indagar en los modelos utilizados, perdidos o imposibles de rastrear, se hará hincapié en el análisis de las copias sobrevivientes, discutiendo además sobre las abundantes y variadas huellas de

¹⁶ Es la biblioteca en la que confluyeron los fondos alcalaínos más antiguos y los manuscritos griegos y latinos empleados en la empresa de la Políglota; cf. RUIZ-CARVAJAL 2011.

uso que llevan consigo. De esta edición de los *Erotemata* se pueden contar quince copias que se conservan en España (más otras nueve en el resto del mundo). Siete de ellas se encuentran en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid; una en la Biblioteca del Palacio Real, una en la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense (en 2000 este ejemplar ingresó en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid: BH DER 1405); tres en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial; una en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca; una en la Colegiata de San Isidoro en León y una en la Biblioteca de la Universidad de Santiago de Compostela¹⁷.

BNE, R 1305. Uno de los ejemplares más interesantes para el estudio de la fortuna de la obra de Ducas es, sin duda, el de la Biblioteca Nacional de Madrid, Rara 1305. Este libro, como lo demuestran de inmediato el tipo de encuadernación y el motivo situado en el centro de la tapa frontal, procede de la Biblioteca de El Escorial. Junto con otros treinta y tres volúmenes, fue trasladado a las colecciones de la Biblioteca Real Pública de Madrid (posteriormente Biblioteca Nacional) en 1769, por Juan de Iriarte, autor del primer catálogo de los manuscritos griegos de esa institución. Pero lo más interesante es que el volumen perteneció a Diego Hurtado de Mendoza, como revela la inconfundible marca de posesión visible en la portada (Fig. 3)¹⁸.

Ya que Mendoza nació entre 1503 y 1504 y él mismo en su vejez revela que estudió latín, griego y árabe entre Granada y Salamanca, el libro publicado por Ducas podría haber pasado por sus manos cuando todavía era muy joven, es decir, antes de la estancia romana de 1523, cuando siguió las enseñanzas de Agostino Nifo, y la veneciana durante la cual perfeccionó el estudio del griego. El catálogo de los manuscritos griegos de Mendoza preparado por Jean Matal, describe en el n. 130 “Varia Erotemata Grammatices” (HOBSON 1991, 239) y en el n. 216 “Institutiones Grammaticae incerti auctoris” (HOBSON 1991, 242), pero hasta ahora no ha sido posible localizar ninguno de los dos. Dado que el catálogo de libros impresos del mismo Mendoza no incluye a otros autores de libros de gramática, ni Láscaris ni Guarino ni Gaza, la edición de *Erotemata Chrysolorae* de Ducas podría ser uno de los manuales impresos utilizados para su estudio del griego. En este ejemplar, al menos, intervienen tres manos de lectores, al parecer muy comprometidos con el aprendizaje y los ejercicios gramaticales. Dos manos dejaron abundantes huellas de sus ejercicios, y una de ellas podría identificarse como la versión juvenil de esa letra «tosca y de trazo grueso (bastante evocadora de la de su maestro el Pinciano)».

¹⁷ El catálogo más actualizado, con las signaturas completas de los ejemplares, se lee en MARTÍN ABAD 2001, 195-196.

¹⁸ De hecho, este libro está clasificado como no. 345 del catálogo de la biblioteca de libros impresos de Mendoza, redactado por Anthony Hobson, pero sin ninguna descripción de sus características (HOBSON 1991).

atribuida a la mano griega de Hurtado de Mendoza en su madurez¹⁹. Sin embargo, es sabido que Mendoza no estaba acostumbrado a intervenir en sus manuscritos griegos ni en sus libros impresos, aunque poseía una biblioteca extraordinaria; no actuaba en sus libros de una manera sistemática, como quien hace la colación o corrige un texto. Por esta razón parece más prudente sugerir que las anotaciones de Mendoza a los *Erotemata* publicados por Ducas se busquen solo en algunos puntos, como, por ejemplo, en una corrección de las notas de un lector anterior, que había marcado en el margen de una manera sistemática las formas no contraídas de segunda persona singular del futuro promedio. Con respecto a τύπτω, Chrysoloras registra también la forma rara de futuro τυποῦμαι (obviamente como resultado de τυπήσομαι, atestiguado solo en los textos gramaticales), traducido interlinearmente con *verberabo*. Al lado de la segunda persona τυπῆ (*verbe*)rabis, un lector apunta la forma no contraída τυπέαι, pero un segundo lector la borra y corrige con τυπέϊαι (efectivamente correcta, porque surge de la forma no contraída τυπέαι). En esta corrección (Fig. 4) se podría reconocer una escritura griega parecida a la de Hurtado de Mendoza, propietario y usuario del volumen²⁰.

BNE, R 5709. Lo más interesante de este ejemplar es que después del colofón de los *Erotemata* se añade un fascículo de siete folios que contienen el poema de Museo, *Hero y Leandro*, que Ducas imprimió en Alcalá de Henares el mismo año que los *Erotemata*, 1514. Se trata de un libro muy raro e importante, ya que pasa por ser el primero que se imprimió en España en caracteres griegos con contenidos profanos. Además de los ejemplares de la BNE y del Escorial, ambos encuadernados con los *Erotemata* (69-VII-6), no se conocía en España ningún otro ejemplar antes de que Julián Martín Abad señalara en 1996 el de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, y de que Teresa Martínez Manzano en 2000 hallara otro, cosido en el interior del manuscrito Salmanticensis 769²¹. A estos cuatro sólo podrían añadirse otros cuatro, entre Portugal e Inglaterra. El texto de Museo impreso por Ducas depende de la edición Aldina, muy probablemente editada por Musuro entre 1495 y 1497²². A los efectos de nuestra investigación es interesante señalar que en el colofón de esta edición, Ducas simplemente escribe que el texto Ἐτυπώθη ἐν Κομπλούτου ἀκαδημία. A

¹⁹ ESCOBAR CHICO 2015, 175: el estudio se refiere a las notas de Hurtado de Mendoza en ediciones de Aristóteles de la Biblioteca de El Escorial.

²⁰ En la sección de las *Menandri Sententiae* de este mismo ejemplar una mano latina transcribe la traducción de una sola *gnome*, la segunda del grupo Εἰς ἀνάγκην, que en la versión Planudea es ὑπὸ τῆς ἀνάγκης πολλὰ ποιοῦμεν κακά: el anónimo lector añade al texto su versión interlineal, como había aprendido de la estructura inicial del libro, *propter necessitatem multa facimus mala*.

²¹ MARTÍNEZ MANZANO 2000, 88.

²² Tal como lo demuestran los estudios de Paolo Eleuteri, David Speranzi, Luigi Ferreri: véase, con toda la bibliografía anterior, FERRERI 2014, 235-249.

diferencia de lo que ocurre en otras ocasiones, el editor no informa aquí de sus acciones con la primera persona verbal, lo que sugiere que su papel se considere marginal en la edición, más bien limitado a la composición tipográfica. Dicho de otra forma, no es la redacción crítica del texto griego (evidentemente ya establecido por otros), lo que caracteriza este trabajo, sino la experiencia tipográfica, como sugiere la mención de su *δεξιότης* al final. Incluso en la dedicatoria de los *Erotemata* Ducas saludaba a los lectores con énfasis sobre su propia *destreza*²³, pero sólo después de señalar las fatigas crítico-textuales.

R 16553. Es otra de las copias más interesantes de toda la serie de la Biblioteca Nacional de España, ya que tiene muchísimas páginas densamente sembradas de anotaciones procedentes de múltiples manos. Fueron lectores que estaban aprendiendo el griego, y practicaban sus conocimientos de traducción. Por esta razón los dos primeros tratados, de Chrysoloras y Calcocondilas, que ya llevan una versión interlineal, están poco anotados, mientras que a partir de las páginas del cuarto libro de los *Elementos gramaticales* de Teodoro Gaza, actúan al menos dos manos; la primera - más pequeña y quizás más antigua - se implica en una traducción del texto griego (incompleta, porque se detiene en el f. [R VIr]); la segunda tiene un trazo más grueso y en la mayoría de sus intervenciones se limita a subtítulos marginales. La primera mano intenta también escribir en griego, por ejemplo para traducir sus propias leyendas latinas (como le ocurre en el f. P IIIr: en el margen superior derecho se lee *de nomine* | περιῖ ονόματος [sic]. Los avances en el estudio, sin embargo, se perciben más adelante, si pertenece a la misma mano la indicación casi correcta *περι ρήματος* en el borde superior derecho del f. Q Ir: Fig. 5). Tal vez se trata de pequeños ejercicios de traducción del latín al griego bajo la guía de un maestro; y es algo llamativo que el lector se percate de una grafía del griego dependiente de los tipos de letra utilizados por Ducas. En el f. Q IIIr, por ejemplo, la transcripción de *γουνουμαι* y *θηρνω* reproduce la letra *ni* en la forma característica de una *y griega*, pero con el trazo vertical a la izquierda. Las notas de las dos manos vuelven a presentarse muy densas en la última parte del libro, que contiene las *Gnomai monostichoi*, aunque su mayor concentración se encuentra en el comienzo. Sin embargo, la lectura de la antología de Ducas también provocó reacciones muy diferentes: en la penúltima hoja, la de la dedicatoria final, una mano que no parece poderse identificar ni con la primera ni con la otra deja unas líneas de escritura en el espacio blanco inferior con las siguientes palabras (Fig. 6):

²³ Esto de la *δεξιότης* (*dexteritas*) se convierte en un tópico del editor-filólogo entre los colaboradores de Aldo y el propio Aldo; con respecto a Ducas, ya lo había observado DIDOT 1875, 37-42, pero en un contexto de confusión entre Demetrio Calcocondilas y Demetrio Ducas.

para mal depiedras:

Tomareis un cabrito q(ue) sea de leche y tenerleheis quinze | o veinte dias no le dando a comer otra cosa sino perexil | despues matalde y comte la sangre así como sale o mo | lida despues de seca con vino blanco y giubrarse las | piedras esto es probrado

Más allá de la receta de cómo criar a un cabrito con dieta de perejil y alimentarse de su sangre para combatir los cálculos renales (el mal de piedras), es importante tener en cuenta que este es el único ejemplar de los hasta ahora investigados en el que los lectores desearon enfrentarse también con la dedicatoria final, traduciendo interlinealmente las palabras explicativas de Ducas.

El papel de Demetrio Ducas como iniciador del estudio académico de la lengua griega en Alcalá, e incluso de los manuales de gramática griega en toda España, debe también buscarse en las huellas dejadas por sus estudiantes y lectores. A diferencia de Venecia, en Alcalá de Henares Ducas lidera a un grupo de escolares muy importante para el destino de la Universidad Complutense y el humanismo español de las décadas venideras²⁴. En este grupo de alumnos se encuentran Diego Sigeo, Lorenzo Balbo, Francisco de Vergara, Pedro Juan Olivar y, quizás, el mismo Juan Ginés de Sepúlveda. Las relaciones iniciales de estos intelectuales con la lengua griega pueden haber dejado huellas en algunos de los ejemplares de los *Erotemata* que hoy poseemos; pero sólo una investigación sistemática podría proporcionar identificaciones precisas y detecciones del método de enseñanza y aprendizaje utilizado. Por otra parte, el alumno favorito de Ducas, Lorenzo Balbo de Lillo, que iba a convertirse en profesor de latín en la Universidad Complutense y fue el primer editor español de Valerio Flaco en 1524²⁵, ya está presente de forma activa dentro de los *Erotemata* de 1514: suyo es el hiperbólico poema en dísticos elegíacos con el que se exalta al maestro y se cierra el libro, firmado Laurentius Martinus Bradyglossus (es decir, “balbo”, balbuciente, en griego). Este texto, sin embargo, constituye un pequeño enigma, ya que Ducas es celebrado como si fuera un poeta épico, y no un filólogo y profesor:

Laurentius Martinus bradyglossus de lillo ad lectores.

Intumuit pharia cythara tymbreus apollo

Dulcia virgineo carmina monte canens.

Pentheos amphion divino pectine muros

Struxit .& hisimenon carmine mulsit ovans

Hesperias dulcis decorat demetrius oras.

Candida cui nimium calliopea favet.

Quo veterum cecinit maiori fulgure nullus.

²⁴ Cf. MARTÍNEZ MANZANO 2009, 720-721.

²⁵ «Pertenebió a la tercera generación de la escuela de filólogos que, bajo los auspicios del cardenal Cisneros, floreció en los albores de la Universidad Complutense» (RÍO TORRES-MURCIANO 2009).

Cum quicunq(u)e suo fulguret ore potens.
 En agit ipse virum nitidi qua cerula fessos
 Branchiade ignipedes tethyros unda lavat.
 Quaq(u)e vagam pheben tyrias nox mergit in undas.
 Demetri & toto nomen in orbe micat:
 Qua rutilus humeros pallantis fusa capillis
 Sidereo nitidum dat phaetonta polo :
 Erigonesq(u)e patrem donat rhodopeius umbris
 Ampelos.& thetidis parrasis imbre caret.
 Ac per hyanteos populos interrita virtus
 Gorgoneis tensus tangit athlanta comis .

Deno John Geanakoplos reveló su embarazo en el comentario sobre la calidad estilística de este elogio²⁶, e intentó explicar la gloria poética de Ducas haciendo referencia al breve epigrama griego que el mismo había publicado en la edición de *Hero y Leandro*. Sin embargo, esta sencilla referencia no aclara el énfasis épico otorgado por Lorenzo Balbo, y sugiere que la solución se encuentre fuera de las obras editoriales de Ducas, quizás en sus predilecciones educativas. No obstante, es muy difícil imaginar programas escolares relacionados con el tipo de cultura literaria del poema de Balbo, más cuando puede verse que en el catálogo griego del antiguo colegio de San Ildefonso de Alcalá ni siquiera figuraba una copia de Homero. Una vez más, Ducas logra evadir casi todos los intentos de reconstruir el patrimonio escrito que lo rodeaba y que él sin duda utilizaba. Los apuntes de uso, más o menos antiguos, en las copias de sus *Erotemata* constituyen la única pista concreta para remontarse a ese contexto y sus ambiciones intelectuales.

Bibliografía

- Bataillon, M. (1983), *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Trad. A. Alatorre (2ª edición en español, 1ª reimpresión), Ciudad de México-Madrid-Buenos Aires.
- Bécares Botas, V. (1994), «Nebrija y los orígenes de la tipografía griega en España», en C. Codoñer, J.A. González Iglesias (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, pp. 537-547.
- Bernabé Gutiérrez Martínez, S. (2013), «Ducas, Demetrios (ca. 1480-ca. 1527)», en L.M. Gutiérrez Torrecilla, M. Casado Arboniés, P. Ballesteros Torres (eds.), *Profesores y*

²⁶ «This bit of poetry seems a little incongruous in Alcalá's environment of Christian humanism, and is more typical of contemporary Italian writing of the period. The poem, however, provides a very rare example of Spanish praise for Ducas' endeavors» (GEANAKOPILOS 1962, 237).

- estudiantes. *Biografía colectiva de la Universidad de Alcalá (1508-1836)*, Alcalá de Henares, pp. 198-201.
- Cataldi Palau, A. (1998), *Gian Francesco d'Asola e la tipografia aldina. La vita, le edizioni e la biblioteca dell'Asolano*, Genova.
- Castillo Gómez, A. (2017), «Cisneros, Alcalá y la cultura escrita en el alba de la Edad Moderna», *La Bibliofilia* CXIX 2, pp. 239-268.
- Didot, A.F. (1875), *Alde Manuce et l'Ellénisme a Venise*, Paris.
- Dionisotti, C., Orlandi G. (1975), *Aldo Manuzio Editore. Dediche. Prefazioni, Note ai testi*. Introduzione di C. Dionisotti, texto latino con traducción a c. di G. Orlandi, I-II, Milano.
- Escobar Chico, A. (1993), «Notas en torno al supuesto autógrafo de Demetrio Ducas: el Ambr. C 195 inf.», en J.M. Maestre Maestre, J. Pascual Barea (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz, 8 al 11 de mayo de 1990)*, Cadiz, pp. 425-430.
- Escobar Chico, A. (2015), «Aristóteles en la España del siglo XVI: las intervenciones manuscritas de Diego Hurtado de Mendoza en el impreso Escor. 25.III.11», *Estudios bizantinos* 3, pp. 167-187.
- Ferreri, L. (2014), *L'Italia degli umanisti*, 1. Marco Musuro ("Europa Humanistica" 17), Turnhout.
- Geanakoplos, D.J. (1962), *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass.
- Hernández Muñoz, F.G. (2018), «En el quinto centenario de la muerte de Cisneros: breve semblanza de Demetrio Ducas, primer catedrático de griego de la Complutense», *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* XXVIII, pp. 305-312.
- Hobson, A. (1991), *Renaissance book collecting: Jean Grolier and Diego Hurtado de Mendoza, their books and bindings*, Cambridge.
- Irigoin, J. (1996), «La contribution de l'Espagne au développement de la typographie grecque», *Minerva* 10, pp. 59-75.
- Irigoin, J. (1997), *Tradition et critique des texts grecs*, Paris.
- Jiménez Calvente, T. (2010), «Filología y filólogos en la Universidad de Alcalá: de Antonio de Nebrija a Benito Arias Montano», en A. Alvar Ezquerro (ed.), *Historia de la Universidad de Alcalá*, Alcalá de Henares, pp. 539-560.
- Manuzio, A. (2017), *Aldo Manuzio, Lettere prefatorie a edizioni greche*, a c. di C. Bevegni, con un saggio introduttivo di N. Wilson, Milano.
- Marcos García, J.J. (2015), *Tipografía del griego clásico: Análisis e historia desde la invención de la imprenta hasta la era digital*, Madrid.
- Martín Abad, J. (1991), *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, I, Madrid.
- Martín Abad, J. (2001), *Post-incunables ibéricos*, Madrid.
- Martín Abad, J. (2014), «Cisneros y Brocar: una lectura tipobibliográfica de la Políglota Complutense», *Estudios bíblicos* LXXII 2, pp. 33-73.
- Martinelli Tempesta, S. (2006), *Studi sulla tradizione testuale del De tranquillitate animi di Plutarco*, Firenze.
- Martínez Manzano, T. (2000), «Un nuevo manuscrito de Píndaro: *Salmanticensis* 769», *Emérita* LXVIII 1, pp. 87-102.

- Martínez Manzano, T. (2009), «Hacia la identificación de la biblioteca y la mano de Demetrio Ducas», *Byzantinische Zeitschrift* CII 2, pp. 717-730.
- Martínez Manzano, T. (2013), Reseña de Rollo 2012, *Byzantinische Zeitschrift* CVI 1, pp. 208-214.
- Palau y Dulcet, A. (1951), *Manual del librero hispanoamericano*, IV, Barcelona.
- Plutarchi *Opuscula* (1509), Plutarchi *Opuscula LXXXXII*, Venetiis in aedibus Aldi & Andreae Asulani Soceri, mense Martio MDIX (ejemplar consultado: Madrid, BNE, R 21316).
- Río Torres-Murciano, A. (2009), «Balbo, Lorenzo», en *Diccionario Biográfico Español*, VI, Madrid, p. 592.
- Rollo, A. (2012), *Gli Erotemata tra Crisolora e Guarino*, Messina.
- Ruiz, E., Carvajal, H. (2011), *La casa de Protesilao. Reconstrucción arqueológica del fondo cisneriano de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» (1469-1509)*. Manuscrito 20056/47 de la Biblioteca Nacional de España, Madrid.
- Sánchez Lasso de la Vega, J. (1978), «Notas sobre alfabetos griegos en España», *Cuadernos de Filología Clásica* XIV, pp. 9-81.
- Sicherl, M. (1974), «Musuros-Handschriften», en J.L. Heller, J.K. Newman (eds.), *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Paleography in Honor of Alexander Turyn*, Urbana-Chicago-London, pp. 564-608.
- Sicherl, M. (1997), *Griechische Erstaussgaben des Aldus Manutius. Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund*, Paderborn-München-Wien-Zürich.
- Treu, M. (1884), «Zur Geschichte der Überlieferung von Plutarchs *Moralia*, 3, 119», *Programm des kgl. Friedrichs-Gymnasium zu Breslau*, pp. 15-30.

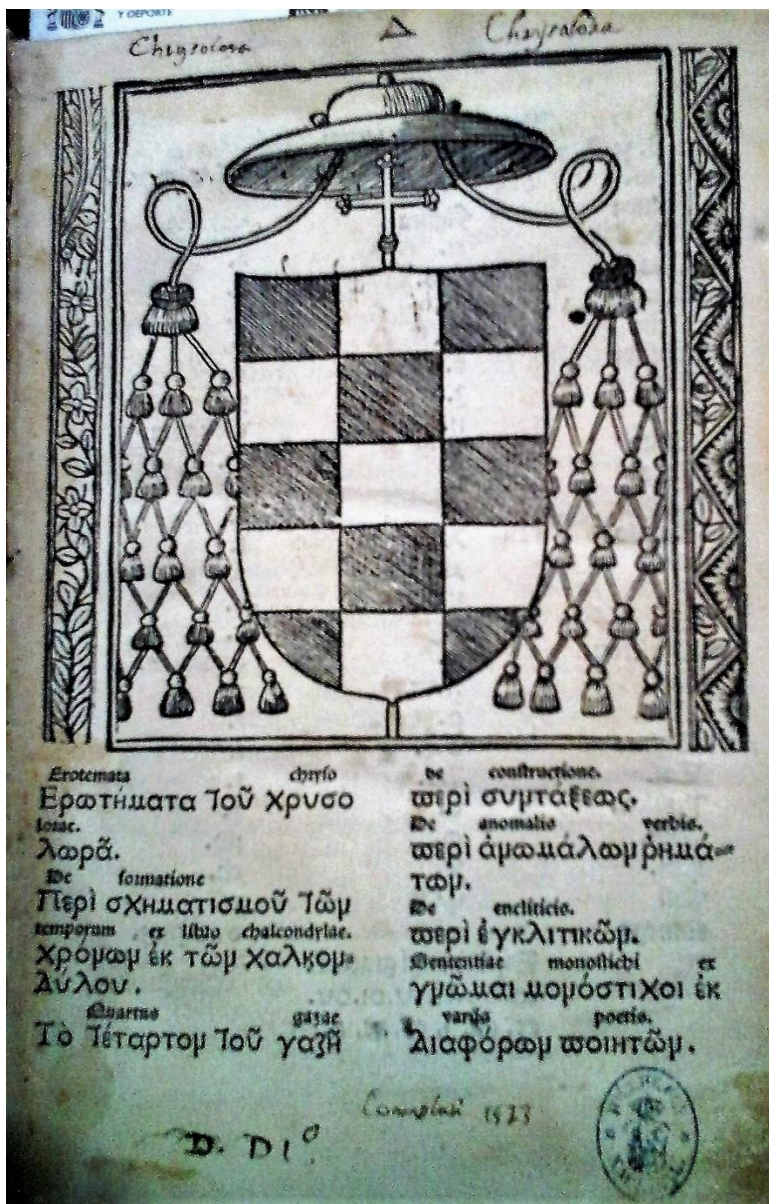


Fig. 3 Madrid, Biblioteca Nacional de España, R 1305
 Erotēmata Chrysolorae (Alcalá de Henares 1514), f. [A Ir]
 con firma de D. Di[eg]o [Hurtado de Mendoza]
 © BNE - Todos los derechos reservados

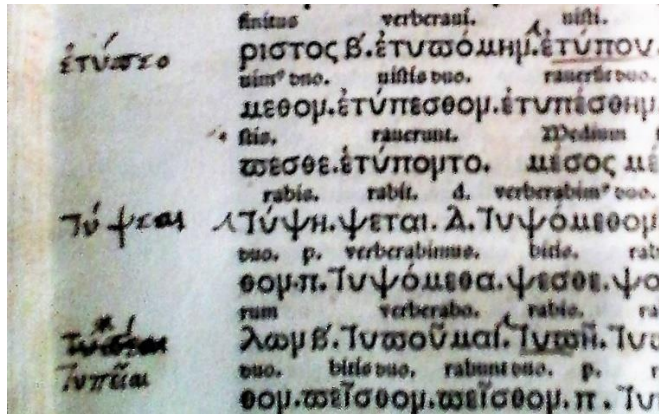


Fig. 4 Madrid, Biblioteca Nacional de España, R 1305
 Erotemata Chrysolorae (Alcalá de Henares 1514), f. [E VIIIv]
 © BNE - Todos los derechos reservados

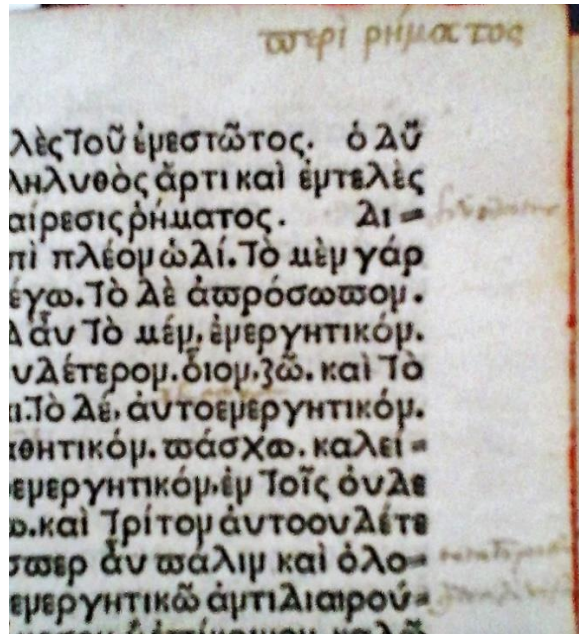


Fig. 5 Madrid, Biblioteca Nacional de España, R 16553
 Erotemata Chrysolorae (Alcalá de Henares 1514), f. Q Ir
 © BNE - Todos los derechos reservados

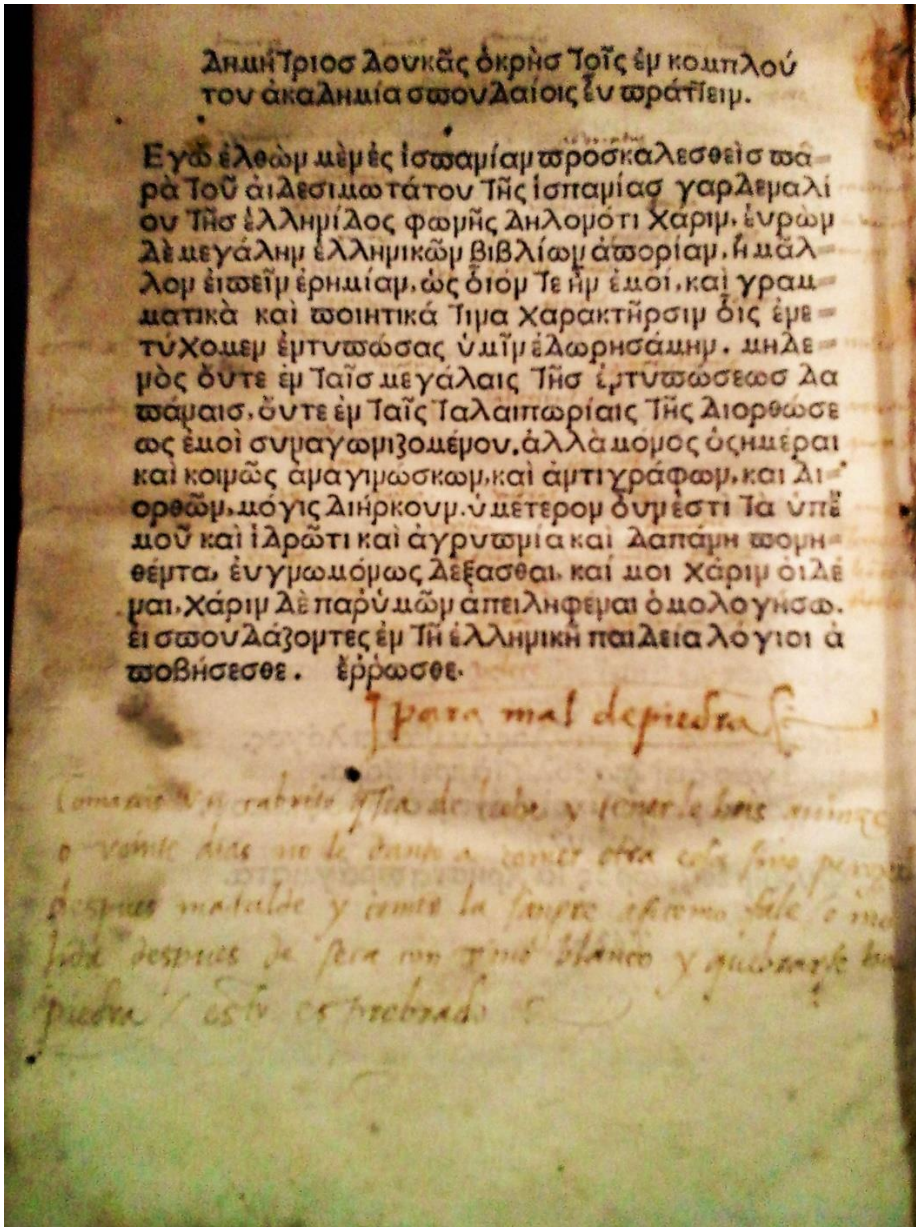


Fig. 6 Madrid, Biblioteca Nacional de España, R 16553
Erotemata Chrysolorae (Alcalá de Henares 1514), f. Q Ir (dedicatoria de Ducas)
 © BNE - Todos los derechos reservados

**Storia di un antifascista siciliano, professore di lingue classiche:
Carmelo Salanito (Adrano, 1894 - Mauthausen, 1945)**

**History of a Sicilian anti-fascist, professor of classical languages:
Carmelo Salanito (Adrano, 1894 - Mauthausen, 1945)**

GIAN FRANCO GIANOTTI
Accademia delle Scienze di Torino
gianfranco.gianotti@unito.it

Recibido: 23/01/2019 - Aceptado: 27/05/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4580>

Resumen

Basado en el análisis de un libro reciente (Pietro Scalisi, *L'onore e la virtù. In Memoria di Carmelo Salanito Martire del Libero Pensiero*, 2016), el artículo recorre la vida y el legado de Carmelo Salanito, un antifascista siciliano condenado por la dictadura italiana y muerto en un campo de exterminio alemán. En la biografía de Salanito se destaca el estrecho vínculo entre los estudios clásicos, la enseñanza de latín y griego y la búsqueda de la libertad: una relación ejemplar en la historia europea de la primera mitad del siglo XX.

Palabras clave: Carmelo Salanito, antifascismo, Segunda Guerra Mundial, idiomas clásicos, escuela italiana

Abstract

Based on a recent book (Pietro Scalisi, *L'onore e la virtù. In Memoria di Carmelo Salanito Martire del Libero Pensiero*, 2016), the article traces the life and the witness of freedom of Carmelo Salanito, a Sicilian anti-fascist condemned by the Italian dictatorship and died in a German extermination camp. In the biography of Salanito stands out the close link between classical studies, teaching of Latin and Greek and the pursuit of freedom: an exemplary relationship in the European history of the first half of the 20th century

Keywords: Carmelo Salanito, Anti-fascism, Second World War, Classical languages, Italian school

1. L'Autore e la ricerca del vero

A Torino, nel tardo pomeriggio del 17 maggio 2017, la Sala Conferenze del Polo del 900 (Palazzo San Celso di corso Valdocco, 4/A) ha ospitato la presentazione - organizzata dall'ANED (Associazione Nazionale ex Deportati nei campi nazisti) e

ANPI (Associazione Partigiani d'Italia) locali - del volume di Pietro Scalisi, *L'onore e la virtù. In Memoria di Carmelo Salanitra Martire del Libero Pensiero*, pubblicato nel 2016 ad Adrano dalle Edizioni Cinquantacinque. L'incontro è stato aperto da Susanna Maruffi (Presidente dell'ANED Torino) e chiuso dall'attrice Susanna Polacco con letture di brani di documenti ufficiali e di lettere di Carmelo Salanitra; con l'Autore hanno discusso del libro lo storico Cesare Panizza (Istituti Storici della Resistenza di Torino e Alessandria) e il sottoscritto, che affida a queste pagine la trascrizione e la messa a punto del proprio intervento. Dedicato «A tutti coloro che, in ogni tempo, hanno sofferto o sono morti per affermare gli eterni valori della Libertà, della Pace e della Giustizia», il libro deriva dalla volontà d'affermare i valori più alti che alimentano il nostro vivere civile e democratico, valori operanti nella persona di Carmelo Salanitra e onorati al prezzo più caro che l'essere umano possa pagare, al prezzo della vita.

In via preliminare piace fornire qualche dato sull'Autore. Il prof. Pietro Scalisi nasce ad Adernò / Adrano¹, alle falde sud-occidentali dell'Etna, nel 1934; docente di educazione artistica nelle scuole secondarie di Varese e della sua città², è pittore e scrittore di notorietà nazionale, innamorato della storia locale e delle tradizioni della civiltà contadina. Tra i suoi libri vanno ricordati il trittico su Adrano (*Il territorio, L'arte, La storia*, comparsi tra il 2002 e il 2004), gli scenari dell'infanzia e fanciullezza (*Piazza Cillari*, Catania, Didasko, 2008), e ancora la propria *Autobiografia artistica. Ipotesi per un catalogo essenziale delle opere* (Biancavilla, Tipografia Nicolosi, 2014). Attivo politicamente nelle istituzioni cittadine, per due volte è stato assessore alla cultura nelle giunte progressiste di Adrano. La prima volta, nel 1980, si segnala come inventore dell'Estate Adranita e delle Olimpiadi del Teatro. La seconda volta, al termine di una serie di ricerche sulla tragica sorte di un concittadino antifascista, il 16 aprile del 1994 si fa promotore del Convegno Nazionale su *La vita, l'opera, l'impegno civile del prof. Carmelo Salanitra nel centenario della nascita. Atti del convegno ed altri documenti*, Adrano, a cura dell'Amministrazione comunale, 1995.

¹ Il nome della città è al centro di una serie di metamorfosi: antico insediamento siculo, la città greca è fondata nel 400 a.C. da Dionigi il Vecchio, tiranno di Siracusa, col nome di Hadranòs (in onore del dio locale Hadranos, assimilato al greco Efesto, probabile padre dei gemelli Palici, divinità ctonie di cui resta traccia nei frammenti superstiti delle *Etnee* di Eschilo). I Romani traducono il nome in *Hadranum*, gli Arabi denominano la città *Adarna*, i Normanni *Adernio*, infine gli Angioini *Adernò*, nome invalso fino al 1929, quando la città recupera l'antico nome di derivazione greco-latina (d'intesa tra amministrazione locale e culto dell'antichità del regime fascista).

² A Varese Pietro Scalisi ha esposto le sue opere pittoriche e grafiche alla galleria La Bilancia e alla Libreria Campoquattro; ha partecipato inoltre ad alcune esposizioni collettive a livello provinciale. Nel territorio di Adrano la dimora di Scalisi è diventata la "Casa-Museo della Ruvolita", sede di molte opere del proprietario, compresi il *Fondale della Pace con prove di arte* e il *Fondale del Lavoro, ovvero della millenaria civiltà contadina*.

I testi del Convegno, di cui si è allestita anche una versione ridotta dedicata al mondo della scuola³, hanno avuto il merito di fare uscire la figura di Carmelo Salanito dalla dimensione locale in cui era stata ricordata e celebrata fino ad allora e hanno aperto la strada alla piena valutazione della vicenda nel più ampio contesto delle vittime della dittatura e dei valori perenni dell'antifascismo. Emblematica, in merito, è la domanda retorica formulata da Anna Bravo all'indomani del Convegno: «Quanti sanno che fra i primissimi deportati politici italiani figura l'ex esponente del Partito popolare Carmelo Salanito, siciliano, docente di latino e greco ai licei, condannato dal tribunale speciale nel '41 a diciotto anni di prigione per aver scritto personalmente e diffuso centinaia di lettere e manifestini contro la guerra e il fascismo, trasferito dal carcere di Sulmona a Dachau l'8 ottobre 1943 e ucciso nella camera a gas di Mauthausen alla vigilia della liberazione?»⁴.

Come si è detto, in sede locale la memoria di Carmelo Salanito è stata tenuta in vita dalla famiglia e dalle comunità civiche dei luoghi in cui il personaggio visse e insegnò, tra Adrano, Acireale e Catania, grazie ad atti concreti delle istituzioni (busto marmoreo nei giardini della Villa Comunale di Adrano, cenotafio, iscrizioni commemorative, titolazione di vie) e in forza di benemerite scritte storiche e memorialistiche⁵. Dopo il Convegno, però, le iniziative si sono moltiplicate. Dal 2003, per esempio, il Liceo classico di Catania "Mario Cutelli" - ultima sede d'insegnamento del prof. Carmelo Salanito - indice annualmente un "Premio" a suo nome che assegna borse di studio a studenti delle scuole superiori italiane ed estere⁶; dal 2006 è intitolata a Carmelo Salanito l'aula consiliare di Palazzo Minoriti, sede della provincia di Catania; dal 2005 l'Università di Catania e il Dipartimento di analisi dei processi politici, sociali e istituzionali promuovono e ospitano l'Istituto Siciliano per la Storia dell'Italia Contemporanea "Carmelo Salanito" (ISSICO).

A tali iniziative si affianca e si intreccia una serie di pubblicazioni che sottraggono la storia di Carmelo Salanito alle pur benemerite celebrazioni epicoriche e ne riconoscono la valenza di paradigma storiografico civile e morale, entro e ben oltre i confini della Sicilia. Eccone l'elenco a mia conoscenza: D'AMICO 1999, in particolare 167-168; DISTEFANO-TORRE 2001; CARUSO 2004; CANALI 2004; GIARRIZZO 2004; MANGIAMELI 2005; CASTIGLIONE 2008; MANGIAMELI 2008; D'AMICO 2010; WOLFINGER 2009; CARUSO 2014; FRANZINELLI 2017⁷.

³ SCALISI 1995.

⁴ BRAVO 1996, 289.

⁵ Vd. MICHELI 1967; AA.VV. 1983; NICOLOSI 1984; MERODE-PAVONE 1985; GUIDO 1985; CIMINO 1988; COSENTINI 1989; PEZZINO 1992; SCIACCA 1992; DI FRANCESCO 1993.

⁶ Vd. LICEO CUTELLI 2007.

⁷ Si aggiungano MANTELLI-TRANFAGLIA 2009 e www.anpi.it/uomini-e-donne/551/carmelo-salanito (sintesi biografica viziata da un errore: si indica come anno di nascita il 1884 e non il 1894). In generale vd. MANGIAMELI 2018.

Di questi volumi, escluse le pagine di Wolfinger e di Franzinelli, si trova cospicua traccia nel libro di Pietro Scalisi, il quale ha continuato, non pago dei risultati del Convegno del 1994, a documentarsi sulla vicenda di Carmelo Salanito e a ricercare il vero in ogni dettaglio, spinto da palese affinità elettiva con gli ideali e con l'impegno intellettuale e civile affermati dal coraggioso concittadino al prezzo della propria esistenza. Nuove ricerche, rinnovata passione e lunga familiarità con la figura del protagonista hanno prodotto il volume del 2016, preziosa testimonianza di una storia esemplare che si fa insegnamento per tutti.

2. Carmelo Salanito: studio e impegno politico, riscatto sociale e cammino di libertà

Il libro si presenta in forma di biografia, ma ogni fase della vita si misura con i diversi momenti del contesto storico, politico e sociale - suffragati l'una e gli altri da documentazione selezionata con cura meticolosa -, si apre a considerazioni di ordine generale e fa ricorso a categorie storico-filosofiche tutte le volte in cui la cronaca si limita a mere successioni e non appare sufficiente a spiegare la dinamica dei fatti. Prima di ripercorrere i dati salienti dell'esistenza di Carmelo Salanito, è bene dire subito che il pregio maggiore del volume sta appunto nell'amalgama tra la narrazione principale, la documentazione raccolta, gli spunti di natura storiografica, i giudizi etici e le valenze civili.

Veniamo ora alla biografia del protagonista. Carmelo Salanito nasce il 30 ottobre 1894 ad Adernò / Adrano, nella seconda metà dell'anno - come ricorda Scalisi a p. 17 - che conosce la repressione dei Fasci Siciliani dei Lavoratori⁸. L'ambiente adranita e la cerchia familiare risentono dei fermenti sociali e delle difficili condizioni di vita della comunità siciliana del periodo. Pur non appartenendo al mondo dei braccianti e dei contadini poveri in lotta per la terra, la famiglia Salanito conosce la povertà - il padre Nicolò barbiere, la madre Concetta Portaro casalinga, nove figli di cui quattro vittime di *mors immatura* -, così come conosce la forza della sopportazione e le speranze di riscatto, impersonate dalla fede religiosa della madre, dagli orientamenti socialisti del padre, dall'educazione dei figli in funzione di una vita sobria e dignitosa. Notevoli sono i sacrifici a carico dei genitori per far studiare i cinque figli superstiti: il primogenito, Carmelo, frequenta ad Adrano la scuola elementare e i cinque anni del ginnasio inferiore (corrispondenti ai tre anni delle attuali scuole medie e alla quarta e quinta ginnasio). Ottimo il rendimento scolastico, ottimi i risultati, che suggeriscono di continuare gli studi; l'assenza ad Adrano del Liceo classico comporta l'iscrizione al Liceo "Gulli e Pennisi" di Acireale (1909) e impone ulteriori sacrifici per mantenere il figlio fuori di casa, a causa dell'impossibilità di compiere in giornata gli spostamenti necessari. I sacrifici sono compensati dai risultati dell'esame di maturità, superato nel

⁸ Vd. in part. ROMANO 1959; RENDA 1977; FEDELE 1994; RENDA 2003; MESSINA 2008.

1912: tre 9 e cinque 10. Nell'autunno di quello stesso anno Carmelo Salanitro si iscrive a Lettere classiche nella Regia Università di Catania: qui, dopo la parentesi del servizio militare, si laurea nel 1919⁹ e incomincia subito come supplente la carriera di docente nel Liceo-ginnasio di Adrano, appena istituito con Regio Decreto del 14 IX 1919 all'inizio dell'anno scolastico 1919-1920¹⁰. La supplenza viene confermata fino al 1923; l'impegno politico di Salanitro nelle file del Partito Popolare di don Sturzo e l'avversione nei suoi confronti del nascente fascismo adranita (eventi di cui si parlerà tra breve) lo costringono a insegnare a Nicosia e a Bronte; qui diventa capofamiglia nel marzo 1923, a causa della morte del padre. La vittoria nei concorsi a cattedra di latino e greco nel 1924 - anno della riforma Gentile - lo riporta ad Adrano per tre anni, durante i quali non cessano le ostilità dei gerarchi e del notabilato locali che mascherano l'avversione politica con l'accusa di «troppo rigore e d'eccessiva severità» e denigrano la figura di un docente di alta cultura non allineato con l'ideologia ormai dominante. Così, per ragioni di servizio, Carmelo Salanitro è comandato dapprima nella città di don Sturzo, al Liceo "Bonaventura Secusio" di Caltagirone per due anni; passa poi a insegnare al Liceo "Gulli e Pennisi" di Acireale, il liceo della sua giovinezza, dove si ferma per tre anni¹¹; infine, dal 1937, approda al Liceo classico di Catania "Mario Cutelli", ultima sede della sua docenza e della sua libertà.

A proposito degli ideali e dell'impegno civile di Carmelo Salanitro, conviene fare un passo indietro e tornare agli anni universitari. Sono anni in cui egli continua a risiedere ad Acireale, senza tuttavia gravare sulla famiglia, perché si mantiene agli studi insegnando nell'Istituto privato San Michele dei Padri Filippini¹². L'ambiente dell'Istituto e l'attività svolta nel circolo "Amore e Luce"¹³ confermano nello studente la tensione religiosa e lo avvicinano al mondo dei cattolici impegnati nella vita politica. Sta di fatto che il ritorno ad Adrano dopo la laurea vede Salanitro aderire al neonato

⁹ MANGIAMELI 2005, 10: «Non sappiamo molto della sua frequenza catanese, dei suoi maestri, perfino della sua tesi di laurea: nel suo fascicolo di studente custodito presso l'Archivio storico dell'Università manca la registrazione del titolo». È tuttavia assai probabile che si sia laureato in Letteratura latina, disciplina all'epoca impartita da Gaetano Curcio (1869-1942) in qualità di professore ordinario; su Curcio vd. SALANITRO 2010.

¹⁰ Nel 1924 il nuovo Liceo-ginnasio di Adernò / Adrano viene intitolato a Giovanni Verga (1840-1922), da poco scomparso.

¹¹ Ad Acireale risiede la nuova famiglia di Carmelo Salanitro, che il 30 ottobre 1933 sposa la collega Giuseppina Geraci, che gli dà un figlio, Nicola (1934-2004), futuro docente all'Università di Roma "La Sapienza"; il matrimonio non sarà duraturo.

¹² Tuttora attivo, articolato oggi in Scuola elementare - Scuola media - Liceo Scientifico paritario. Vd. COSENTINI 1975.

¹³ Fondato nel 1911 dal vescovo Giovanni Battista Arista (Palermo 1862 - Acireale 1920). Il 19 marzo 2017 si è celebrata la Giornata Diocesana Pro Beatificazione del Venerabile G.B. Arista, 2° Vescovo della Diocesi di Acireale. Vd. COSENTINI 1985.

Partito Popolare (gennaio 1919)¹⁴, subito cooptato nel direttivo della sezione locale. In concorrenza polemica con i partiti laici e riformisti come rappresentante dei ceti più umili e meno difesi della società - braccianti, contadini poveri, piccoli artigiani - partecipa con successo alla campagna elettorale del novembre 1920 e viene eletto consigliere provinciale dell'area etnea. Nella vita del Consiglio si rivela politico di qualità, abile nell'affrontare positivamente i problemi amministrativi e capace di saldare ogni attività concreta con gli aspetti ideali, il proprio pacifismo non di maniera e il programma progressista e aconfessionale di don Sturzo. Purtroppo, la parentesi di libera politica attiva dura poco. Nel novembre del 1922, all'indomani della marcia su Roma, i fascisti occupano il comune di Adrano; seguono due anni difficili in cui si assiste al ritorno temporaneo della giunta eletta legalmente, a una serie di violenze e disordini e infine all'insediamento, come sindaco e poi come podestà di Adrano, di Agatino Chiavaro (1885-1938), capo della squadraccia d'azione fascista "La Disperata".

Cominciano così le prime difficoltà per il giovane professore Salanito: tutti i risultati degli studi e dell'impegno politico, vale a dire le idee di riscatto sociale, il binomio strettissimo tra cultura e libertà e il libero e generoso agire di rappresentante della comunità, sono ostacolati in maniera virulenta e iterata dai seguaci dell'ideologia fascista. In particolare, l'avversione si manifesta in maniera subdola: come si è anticipato, non si apre una contesa o una discussione di ordine politico, ma ci si rivolge alle gerarchie scolastiche per protestare contro la severità e i metodi d'insegnamento di Salanito. A nulla valgono i giudizi degli allievi più avveduti; a proposito del professore, per esempio, un antico scolaro così formula la propria valutazione: «Carmelo Salanito insegnava latino e greco, e se, in tale insegnamento, qualcuno lo eguagliò, mai nessuno lo superò. Egli però insegnò anche altre cose: insegnò la dignità dell'uomo e la libertà. Per l'una e per l'altra immolò da eroe la sua vita»¹⁵. E ancora: un suo scolaro di Acireale, divenuto poi professore di Storia del Diritto Romano e preside di Giurisprudenza nell'Università di Catania, conferma: «Col suo insegnamento ci fece comprendere che la vita non vale nulla senza libertà, che lo studio senza un ideale non serve, che la scuola deve essere un luogo nel quale, nobilmente e disinteressatamente, si cerchi di istillare nei cuori, oltre che la cultura, semi di bontà e germi di schiettezza»¹⁶. In sostanza gli alunni - almeno la parte meno subornata degli alunni - sanno giudicare meglio degli esagitati genitori. Non manca inoltre una calunnia velenosa che intende presentare Salanito come opportunista e voltagabbana in funzione del proprio interesse. Si giunge addirittura a parlare di raccomandazioni ricercate per avere come sede Adrano, all'indomani della vittoria

¹⁴ Sulla storia del Partito di Luigi Sturzo ci si orienta con DE ROSSI 1920; JACINI 1951; DE ROSA 1966; SALE 2006; MALGERI 2011. Vd. altresì PORTONERA 2013.

¹⁵ SCIACCA 1992, 61.

¹⁶ COSENTINI 1982, 15.

concorsuale: secondo qualche malalingua Carmelo Salanitro «non si è peritato - mutando con tutta facilità casacca politica - di rivolgersi a non so quale persona influente del Fascio di Catania»¹⁷. Avversione e discredito programmato ottengono, per ben due volte, l'allontanamento del docente da Adrano. A onor del vero, accade che talora, sia alla fine dei primi anni di supplenza sia durante il ritorno ad Adrano come professore straordinario, la dirigenza del Liceo non si mostri molto propensa a dare ascolto alle proteste e difenda la figura e il metodo d'insegnamento di Salanitro¹⁸, ma alla fine è sempre la volontà del 'quieto vivere' a prevalere: arrivano perciò ordini superiori di servizio che spostano via via Salanitro a Caltagirone, Acireale e Catania (non senza passaggi negli istituti scolastici superiori di Taranto e ipotesi di trasferimento a Enna).

3. *Gli scritti: mondo classico e realtà attuale*

Nonostante gli spostamenti da un istituto all'altro, Carmelo Salanitro non prova mai sentimenti di rancore o di disaffezione verso il mondo scolastico. Il suo pensiero sulla missione della scuola e sugli studi rimane sempre positivo senza tentennamenti; anche negli anni dell'ingiusta carcerazione, in una lettera del novembre 1942 dal penitenziario di Civitavecchia all'amato fratello Antonino (Nino), afferma che «pur traverso le sbarre mi è dato [...] sentirmi strettamente congiunto [...] con quella Scuola che colla famiglia si divideva il dominio del mio cuore». La scuola come maestra di libertà è un cardine saldissimo della visione del mondo di Salanitro; in merito il suo pensiero si compendia così:

L'unica e vera istituzione nel mondo è stata sempre quella della Scuola. In ogni tempo, la Scuola, libera e indipendente, non asservita ad interessi e scopi particolari d'individui e di gruppi, né appannata da falsi preconcetti o sviata da pretese rivelazioni, ha sollevato l'animo da infondati

¹⁷ Così si legge in MANGIAMELI 2005, 17; nella stessa pagina, in nota, si segnala che ancora agli inizi del terzo millennio c'è chi ripete tale calunnia: FRANCO 2002, 209. Da SCALISI 2016, 211-212, si apprende il nome di un altro personaggio, Nino Santangelo, che nel volume *Adrano. Storia, religione, democrazia nel contesto storico della Sicilia* (SANTANGELO 1994), parla di Carmelo Salanitro «in divisa nera in pubbliche manifestazioni e cerimonie». Interrogato dallo stesso Scalisi, Santangelo non dà risposta alcuna sulle fonti della notizia; che si tratti di *fake news*, di falsa notizia, conferma invece, su contestazione di Nicola Salanitro (il figlio di Carmelo), FRANCO 2003: «In seguito ad attenta verifica dei fatti, ho appurato essermi fidato di una fonte inattendibile e di ciò intendo dare atto per riguardo alla memoria del prof. Salanitro che fu sempre fermo e coerente oppositore del fascismo».

¹⁸ Nel 1925 la relazione del preside Pasquale Gatti sul primo anno di straordinario presenta il prof. Salanitro come «persona intelligente e seria, sì da far piacere di poterlo annoverare tra gli insegnati del proprio Istituto». La sua grande cultura generale «riesce a rendere le lezioni piacevoli e anche attraenti, e perciò del tutto efficaci. Di pari passo con l'efficacia didattica procede l'azione educativa dell'insegnante, la quale, invero, trova in un mirabile contegno disciplinare, da parte degli alunni, il migliore suo completamento e rispecchiamento a un tempo» (con buona pace, dunque, delle rimostranze avanzate in malafede). Buona parte dei documenti presenti nel Fascicolo personale *Salanitro Carmelo* (Archivio del Provveditorato di Catania) è utilmente riprodotta in SCALISI 2016, 57-63.

terrori e lo ha liberato da fallaci illusioni, ha rimosso e abbattuto artificiosa e dannose barriere. E dalla Scuola sono partite e nella Scuola si sono concluse le Rivoluzioni [...], le autentiche e vere e grandi Rivoluzioni.

Si potrebbe allora dire che sia la prassi scolastica stessa a suonare come ragione di dissenso inconciliabile con la dittatura fascista. Non sorprende troppo, invece, che delusione profonda e distacco definitivo dal movimento dei cattolici impegnati in politica siano la reazione del prof. Salanitro alla fine dell'esperienza democratica e laica promossa dal Partito Popolare, ai compromessi via via attuati dal mondo cattolico col fascismo e, soprattutto, all'evento celebrato solennemente l'11 febbraio 1929, vale a dire il Concordato tra la Chiesa di Roma e lo stato di Mussolini. Tre pagine del breve *Diario* manoscritto di Salanitro relativo agli anni 1931-1932¹⁹ mostrano tutta la severità del giudizio sul comportamento di cattolici e prelati succubi del pensiero unico in camicia nera. La prima è datata «Adrano 3 dicembre 1931»:

Su un pezzo di vecchio giornale ho letto queste parole che voglio trascrivere perché siano un altro argomento dell'asservimento degli uomini della Chiesa Romana al Regime fascista. Furono pronunziate da mons. Matteone, vescovo di Grosseto nel duomo di Grosseto dinanzi a Mussolini, l'11 Maggio del 1930. Ha detto il rappresentante di quella chiesa che pretende a una missione universale: «Sono lieto, Eccellenza, di potere a nome del clero di Grosseto, in questa chiesa di S. Lorenzo dinanzi all'altare di Dio, ringraziarla di quello che ha fatto per l'Italia e particolarmente per la nostra Maremma. Invoco da Dio la più lunga vita per l'Eccellenza Vostra, perché possa compiere felicemente la sua missione». O probrum! Solo che, se Iddio vorrà ascoltare la preghiera del suo degno ministro, dovrà permettere che ai miseri abitanti di questa misera Penisola non rimanga addosso neppure la camicia, perché dovranno venderla, per pagare il rapacissimo esattore.

Più dura è la pagina datata «Catania 11 febbraio 1932», in occasione del terzo anniversario del Concordato:

Oggi festa civile per ricordare che tre anni come oggi il Prete, Pio XI, e il Birro, Mussolini, si accordarono insieme per opprimere e martoriare la misera Nazione. Molte bandiere agli uffici e in parecchi edifici privati, ma, se si potesse parlare, si alzerebbe da tutti un tale formidabile grido di condanna e di riprovazione da raggiungere il Prete nella più remota delle innumerevoli stanze del palazzo Vaticano, dove a quest'ora si contano i miliardi avuti dal Birro, sudore e sangue del Popolo, in premio di aver messo a sua disposizione quel resto di influenza morale che gli rimane sulle turbe degli affamati e ignoranti, cittadini una volta, ora servi. In questi giorni scambio di cortesie fra Vaticano e Governo; il Prete Pio XI ha mandato onorificenze agli uomini più infami del Regime Fascista, come De Vecchi, De Bono, ecc. le cui mani ancora non sono deterse delle macchie e del sangue innocente sparso. Oggi pure il Birro si recherà a far visita al Prete Pio; e così un uomo che ispira odio nel seno di quaranta milioni di Italiani e infamia in tutto il mondo

¹⁹ Redatto nel periodo che comprende il matrimonio e un ennesimo provvedimento amministrativo, il manoscritto, ritrovato tra le carte del fratello Antonino, è fatto conoscere per decisione e impulso di Giovanni Salanitro (classe 1943), figlio di Antonino e professore ordinario di Letteratura latina nell'Università di Catania, che ne pubblica i brani più significativi in MANGIAMELI 2005, 245-250.

civile, respinto da tutti gli Stati più potenti e più liberi, riceverà l'amplesso prezzolato di quello che si ingiuria vicario di Cristo e *alter Deus*.

La terza pagina si legge sotto la data «Adrano, 30 maggio 1932»:

A documentare l'ibrido e infausto connubio fra il clericalume immorale e ignorante e il Fascismo oppressivo e brigantesco, trascrivo da un foglio della menzogna quotidiana, Il Popolo di Sicilia del 17-V-1932, la seguente frase tolta da una colonna dove si faceva il resoconto di una lunga parata teatrale di forze del fanatismo e della superstizione, intitolata Processione Eucaristica, avvenuta il 15 maggio: «A voce alta si pregò per il Papa, per il Re, per la Patria»; il Papa è quello che in momenti finanziari tristi e tra la fame generale, si è beccato circa due miliardi, il Re è il complice di Mussolini nell'opprimere e tiranneggiare la Nazione, la Patria è quest'accolta di ladri e di assassini in uniforme che da dieci anni ci dissangua, ci punge e ci toglie il respiro²⁰.

Come si vede, il linguaggio è aspro (asservimento della Chiesa, il Birro Mussolini e il Prete Pio, il primo è uomo che ispira odio e infamia, il secondo è colui che si ingiuria vicario di Cristo e *alter Deus*, ibrido e infausto connubio tra clericalume e fascismo oppressivo, Re complice di Mussolini, Patria accolta di ladri e assassini in uniforme) e trova *ad abundantiam* conferma nelle altre pagine del *Diario*. Intendiamoci: non siamo vicini alle sulfuree e feroci invettive di *Eros e Priapo: da furore a cenere* (1944-1945) di Carlo Emilio Gadda, ma il lessico polemico e il colorito forte delle espressioni iscrivono Carmelo Salanitro - pur sempre credente sul piano personale - tra i critici radicali del regime fascista e della Chiesa di Roma, l'uno e l'altra colpevoli di tradire, chi il bene comune della libertà politica, chi la propria missione spirituale. La misura della solitudine di Salanitro e della progressiva lontananza dalle posizioni dei cattolici osservanti (troppo osservanti e devoti, ora, del feticcio di Predappio) verso un personale e privato orientamento socialista, trova conferma in alcuni episodi di questo periodo: la mancata comunione durante le nozze e il mancato battesimo del figlio Nicola²¹, la menzione «del martire Giacomo Matteotti ucciso dai manigoldi fascisti, colla complicità degli uomini del Governo»;²² l'omaggio tributato alla statua di Felice Cavallotti (1842-1898) «che sorge nella villa Bellini e forse vi starà ancora per poco; perché, si dice, che dovrà essere rimossa per essere fusa e destinata a immortalare materialmente dei morti, mentre Cavallotti è vivo sempre nel petto dei liberi e degli onesti»²³. Fede religiosa e adesione privata a idee socialiste - va da sé - possono coesistere senza frizioni e sembrano connotare gli ultimi lustri dell'esistenza di Carmelo Salanitro. Si può anticipare fin d'ora che Mino Micheli (1902-1975), partigiano bresciano deportato anch'egli a Mauthausen, dopo aver conosciuto

²⁰ Le tre citazioni sono tratte da MANGIAMELI 2005, 55, 62, 67. Ampii stralci del *Diario* sono riportati da SCALISI 2016, 82-91.

²¹ SCALISI 2016, 141.

²² Nota datata «Catania 3 gennaio 1932»: MANGIAMELI 2005, 60.

²³ Nota datata «Catania 6 marzo 1932»: MANGIAMELI, 63.

Salanitro nel *Konzentrationslager*, sostiene che il compagno di prigionia «non fece mistero della sua fede socialista» e lo descrive come «un uomo di fede, nitido come un diamante, forte moralmente come una roccia»²⁴.

Con la citazione di Mino Micheli siamo corsi troppo avanti. Conviene perciò fare un altro passo indietro e tornare ai tempi della stesura del *Diario*, per ricordare che quelle pagine - importantissime per ricostruire alcuni momenti dell'esistenza di Carmelo Salanitro - si situano a metà strada tra altri due scritti del professore adranita in veste di ricercatore in prima persona. Entrambi gli scritti questa volta sono pubblicati dall'Autore e sono dedicati allo studio dell'epica omerica e delle *Georgiche* di Virgilio, dunque allo studio dei testi e degli autori di maggior rilievo delle letterature greca e latina, ben presenti nella cultura professionale del docente di lettere classiche, utili entrambi per conoscere la visione dell'uomo e del mondo affidata alla riflessione personale, alla prassi d'insegnamento, agli interessi della ricerca e alle forme di nobile divulgazione.

Il primo scritto, *Homerica. Ideale di pace e sentimento del dolore nell'Iliade*, esce ad Adrano nel 1929, per i tipi delle Arti Grafiche S. Costanzo. In queste pagine, come nel successivo lavoro su Virgilio²⁵, l'antichità perde i connotati di un mondo remoto chiuso in se stesso e si apre al confronto con l'attualità e il presente esperiti da scolari e docente secondo le categorie dell'analogia e della differenza sapientemente sottese, sotto traccia, al commento degli esametri epici presi in esame. Tradizionalmente la letteratura critica sull'*Iliade* parla di un poema dedicato all'esaltazione del valore guerriero, alla bellezza dello scontro in armi, alla gloria degli eroi vittoriosi e alla grandezza della 'bella morte'. Questi i risultati per lo più condivisi sul piano dell'analisi diacronica; sul piano della società contemporanea, sul piano sincronico, dunque, in cui vivono scrittore e destinatari, l'indottrinamento della capillare propaganda fascista guarda sia alla Grecia antica sia alla Roma imperiale per promuovere - in ogni angolo del paese e soprattutto in funzione dei giovani («giovinezza, primavera di bellezza!») - l'ideale maschio del guerriero, il patriottismo forte e militarizzato, la morte eroica e l'ideologia trionfalistica della guerra, sola igiene del mondo secondo l'espressione ereditata dal futurismo nostrano²⁶. In buona sostanza, la tradizione esegetica e l'ideologia dominante hanno numerosi punti di convergenza, tali da condizionare a senso unico l'interpretazione e la lettura del poema. Bene: Carmelo Salanitro ha nelle proprie competenze culturali e nei propri ideali di pace e giustizia gli anticorpi necessari per non sottoscrivere interpretazioni di

²⁴ MICHELI 1967, 161-162.

²⁵ I due scritti sono raccolti in C. SALANITRO 1982. Parti essenziali di questi testi sono riportate da Scalisi 2016, 96-126; ne discute con competenza e acribia G. SALANITRO 1995.

²⁶ Queste mitologie e i presunti antecedenti classici trovano ospitalità nelle voci dell'Enciclopedia Italiana: vd. per es. TURI 1979; CAGNETTA 1979 e 1990. Più in generale sono da vedere BANDELLI 1991; MAZZA 1994; BIANCO-FORO 2005; NELIS 2012, con ricca bibliografia.

questo tenore, per munire altra via di comprensione e commento dell'epica iliadica. Il saggio si propone infatti di superare l'esaltazione del valore guerriero ed eroico dei campioni dei due eserciti in lotta, dato che all'*Iliade* si pensa generalmente come al «poema per eccellenza della guerra», per mostrare come, pur muovendo dalla guerra e dal dolore che inevitabilmente ne deriva per vincitori e vinti, l'antica poesia giunga a formulare immagini e opere e propositi di pace, a cantare un altro tipo di eroismo, calato nella vita quotidiana e fatto di lavoro, di civile e umana solidarietà, di reciproca comprensione tra nemici.

Carmelo Salanitro conosce i termini della cosiddetta 'questione omerica', sa bene che in sede critica si sono sviluppate immagini contrastanti di Omero, da indiscusso modello di perfezione 'naturale' a discutibile esempio di poesia primitiva, per giungere alla negazione della storicità del poeta e alla teoria della composizione anonima di canti stratificati nel tempo e fissati per iscritto solo nel VI sec. a.C. Rapidamente evocate e valutate le posizioni della critica, l'Autore non invidia al lettore il proprio orientamento a favore dell'esistenza storica di un unico poeta per entrambi i poemi o, comunque, di due aedi rispettivamente responsabili dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Così infatti lo sentiamo dire nell'Avvertenza:

Sebbene ancor oggi non manchi chi preferisca negare o sopprimere la personalità di Omero, è tuttavia certo che la tesi della realtà ed esistenza storica di questo raccolga ogni giorno sempre più consensi. Del resto, non se sia esistito un poeta chiamato Omero, o con diverso nome, redattore o autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* insieme²⁷, oppure della sola *Iliade*, mette conto di vedere se i due poemi tramandati dalla tradizione siano il prodotto di un lungo ed abile lavoro di mosaico, ovvero fattura d'un determinato autore, il quale anche se ricevette e accolse dalla tradizione la materia e forse pure la forma, tuttavia riuscì a imprimere il suggello del suo genio e a dare rassettatura artistica e unità organica a un materiale diffuso e molteplice, variamente elaborato attraverso parecchie generazioni.

Per Carmelo Salanitro la figura unitaria di Omero è presupposto indispensabile alla propria interpretazione dell'*Iliade*: la critica separatista può spiegare solo postulando interpolazioni di poeti diversi una contraddizione apparente del poema, vale a dire lo spazio riservato ai doni della pace e alla cognizione del dolore in mezzo all'epica della guerra e della gloria militare. Nelle pagine di *Homerica*, a ben vedere, l'indagine procede controcorrente: la contraddizione si scioglie e il contrasto scompare, perché spetta alla sensibilità del poeta antico la volontà di chiarire come il peso delle armi che gravano su tutti i guerrieri dei due schieramenti non cancelli la libertà delle loro azioni e non impedisca la piena manifestazione di sentimenti, passioni, moti intimi dell'animo. Insomma: l'Autore antico, forte del controllo sulla struttura dell'intero poema e attivo - probabilmente - all'indomani del cosiddetto Medioevo Ellenico, non

²⁷ Come è noto, si tratta della convinzione di Aristotele che Omero fosse autore - abile a operare secondo registri diversi - di entrambi i poemi (*Poetica* 24, 2, 1459b 14).

vuole «presentare solo dei soldati sempre pronti a dare o ricevere morte» a un pubblico stanco di guerre (riferimento attualizzante a se stesso e ai contemporanei, provati dalla Prima Guerra Mondiale e stanchi della retorica bellicosa del regime), giacché «la guerra, se qualche volta apre la via alla civiltà, non crea però mai la civiltà: questa è sempre il prodotto della pace e del fecondo lavoro che può soltanto fiorire all'ombra serena di essa». Due passi famosi sono scelti come esempi di quanto detto in generale: la descrizione dello scudo di Achille nel libro XVIII (vv. 478-607) e l'incontro tra Achille e Priamo nel libro XXIV (vv. 440-694) per il riscatto della salma di Ettore. A proposito del primo passo, ritenuto spesso di anonimo autore dalla critica, Salanitro commenta le scene raffigurate nelle cinque fasce concentriche dello scudo dall'arte di Efesto e non esita a considerare l'intero risultato come una cosmogonia in atto. La scena centrale rappresenta la terra, il mare e il firmamento; nella seconda si vede la vita nella città, in pace e in guerra; nella terza fascia compaiono i lavori dei campi e la pastorizia; nella quarta fascia è raffigurata una splendida danza di fanciulle e giovanetti; infine, nella quinta e ultima fascia compare il grande fiume Oceano che circonda la terra. In buona sostanza, il nuovo scudo di Achille porterà nella mischia cruenta e nel duello con Ettore un messaggio di pace e giustizia²⁸, la raffigurazione dell'ordine del cosmo e l'aspirazione umana a difendere o a ricomporre tale ordine. Le scene dello scudo, «piene di un'attività utile e feconda», si configurano allora come aspirazione del poeta e come ammonimento all'eroe stesso; secondo Salanitro,

intorno ad Achille è il macabro regno della morte, è la desolazione, la rovina, ma sullo scudo di lui freme e tripudia la vita. Dal metallo che dovrebbe aiutare il Pelide in un'opera spietata contro altri effimeri, si sprigiona e s'innalza giocondo e festante l'inno ad una umanità umilmente e lietamente raccolta nel lavoro, e armoniosamente rivolta a un vivere ordinato e civile²⁹.

Ancora più intensa e commossa suona la prosa di commento relativo all'incontro tra Achille, uccisore di Ettore, e il vecchio Priamo, che chiede di poter seppellire il figlio. Vero è che l'episodio vede il concorso attivo delle divinità, Zeus Aurora Hermes, nel rendere sicuro il viaggio del vecchio re di Troia al campo acheo e ritorno, ma l'attenzione di Salanitro non si concentra sul mondo divino; gli interessano il mondo degli uomini dal triste destino, le dinamiche e i comportamenti che scandiscono la conclusione del poema: «il dolcissimo pathos» che nasce dal pianto di Priamo e dalle lacrime di Achille³⁰ conferma la condivisione, da parte del poeta pensoso della sorte

²⁸ Per pace e giustizia come messaggio dello scudo vd. CANTARELLA 2002, 197-199. In generale si rinvia a BECKER 1995; CERRI 2010.

²⁹ C. SALANITRO 1982, 20. Contributi e rassegna bibliografica sullo scudo di Achille sono raccolti nel numero monografico di *AION* 2009.

³⁰ Motivo che ormai fa parte stabilmente della critica omerica, per lo più esaminato secondo procedure care all'antropologia culturale; vd. per es. MONSACRÉ 1984; FARANDA 1992, 82, 113-118; ANDÒ 2008; NUCCI 2013; BOITANI 2017, 13-38 (*Il poema della forza e della pietà: l'Iliade*).

dolente del genere umano, degli ideali di pace e di compassione che il canto delle battaglie non riesce a cancellare dal cuore di chi soffre le conseguenze della guerra e piange la morte delle persone care, del figlio per Priamo, di Patroclo e del padre lontano, Peleo, per Achille³¹.

Il pianto di un padre orfano del figlio ucciso e il pianto dell'uccisore che piange la futura solitudine del proprio padre, chiudono la guerra nella cerchia dolorosa della morte: rovine e lutti per vincitori e vinti finiscono col segnare note di attualità alle pagine di *Homerica* e prefigurano la fine delle guerre sperate dalle generazioni di democratici e pacifisti dopo gli orrori della Prima Guerra Mondiale. Ma si sa che il regime fascista - «farsa che non potrà avere se non uno scioglimento tragico»³² - muove in altra direzione: sull'esempio remoto di Giosuè Carducci³³ esalta, sì, le origini rurali delle comunità italiche, ma per sostenere che le fatiche dei campi hanno plasmato un popolo, sano, disciplinato e forte, in grado di tradurre in potenza militare e in volontà di conquista le energie temprate dal duro lavoro della terra. Questa tendenza raggiunge l'apice nel 1930, nelle pubblicazioni del bimillenario della nascita di Virgilio, celebrato in gran pompa dal regime, pronto a scoprire negli esametri dell'*Eneide* la profezia della grandezza di Roma ventura e dell'*imperium sine fine* dei tempi moderni³⁴. Di fronte a questa manipolazione strumentale di storia e poesia, Carmelo Salanitro riprende in mano - per così dire - la penna pubblica e dà alle stampe un nuovo lavoro, questa volta d'argomento latino: *Attorno alle Georgiche virgiliane. Impressioni e note*, Caltagirone, Francesco Napoli & Figlio, 1933³⁵. Anche qui le note dell'originalità di Carmelo Salanitro non sono assenti: come fa notare il nipote Giovanni Salanitro³⁶, in apertura di saggio Virgilio appare «tutto intero nelle Georgiche, in misura molto minore nelle Bucoliche, in misura ancora più ridotta nell'*Eneide*». La classificazione non lascia dubbi sulla lontananza delle pagine di Salanitro dall'esaltazione virgiliana del regime (destinata a riprese non meno strumentali, più tardi, in occasione del bimillenario augusteo del 1937-1938)³⁷.

Il Virgilio delle *Georgiche* è per Carmelo Salanitro il poeta dell'umanità e della

³¹ Achei e Troiani accomunati nel lutto: il tema sembra ribadire l'unità dell'*Iliade*, che termina con i giochi per la morte di Patroclo (libro XXIII) e il rito funebre per Ettore, cui è riservato l'ultima nota del poema (XXIV 804: *Questi furo gli estremi onor renduti / al domatore di cavalli Ettore*, nella versione di Vincenzo Monti). Si pensi anche al finale dei *Sepolcri* foscoliani che al sacrificio di Ettore assegna il primato della gloria, *finché il Sole / risplenderà sulle sciagure umane*.

³² Come si legge nelle prime righe del *Diario* in MANGIAMELI 2005.

³³ Sul discorso carducciano *Per la inaugurazione d'un monumento a Virgilio in Pietole* (1884) vd. COVA 1983.

³⁴ Vd. per es. RICCHIERI 2016 (con ricca bibliografia).

³⁵ Raccolto anch'esso in C. SALANITRO 1982. Le pagine virgiliane compaiono altresì in VIRGILIO 2002.

³⁶ G. SALANITRO 1995, 29.

³⁷ Vd. per es. SILVERIO 2014 (con ricca bibliografia).

benedizione del lavoro, del rispetto per la natura e del compenso delle fatiche. «Nel virgiliano mondo delle *Georgiche*, la grande legge che regola ogni attività è la legge del lavoro»³⁸. Sul frontespizio sotto il titolo si legge una formula famosa: *Labor omnia vincit / improbus* (*Georg.* 1, 145-146); se completiamo il secondo verso, *et duris urgens in rebus egestas*, in coppia con *labor* troviamo la nozione di necessità e bisogno (*egestas*), binomio che aiuta a comprendere il motivo conduttore del saggio, suddiviso in tre parti (universalità delle *Georgiche*, genesi del poema, lavoro e lavoratori) e chiuso da un *Epilogo*, in cui Virgilio è presentato come una sorta di santo laico e accostato alla figura di San Francesco. Al mondo dignitoso dei lavoratori e dei contadini liberi e pacifici, proprietari di poderi che assicurano giusto sostentamento nell'ottica di un'economia esente da sfruttamenti e accumulo di ricchezza, si opponeva nell'antica società romana e si oppone ancora - si può dire - nella società moderna il mondo negativo dei potenti:

In una società come l'antica, divisa e smembrata, al pari della moderna, dalle mire egemoniche, dal cupido fanatismo di sacerdoti delle varie chiese, l'unico e forte vincolo era costituito dalla Scuola e dalla filosofia. Dai maestri e dai filosofi parti spesso il grido di protesta contro la carneficina umana, non di rado coonestandole ai nomi di Religione e di Patria. Ma le sante e intemerate parole di Patria e Religione erano usurpate da potenti senza freno e da forti senza scrupoli, per tessere, all'ombra di quelle, la tela dei loro spesso inconfessabili interessi, o per farsene scudo delle loro iniquità. [...] Quando uomini al potere, per governare illegalmente e arbitrariamente, dovettero circondarsi di spade pronte e affilate e di bocche chiuse, e soppressero il diritto di potere usare liberamente di quella proprietà che è fra tutte la più naturale e, perciò, la più intangibile, cioè la proprietà del pensiero, cominciarono col serrare colla forza le bocche dei retori e dei filosofi, oppure, che è peggio, le fecero ammutolire, otturandole, quando vi riuscirono, con l'offa.

A Roma, in effetti, c'erano

i *consules* e i *duces*, tronfi e scintillanti nelle loro decorazioni e nelle loro insegne, e là arrivava lo strepito degli *alalà* dei legionari esultanti di strage, ma non arrivava l'eco delle sofferenze dei lavoratori dispersi nell'orbe romano; non giungevano i gemiti delle centinaia di migliaia di creature senza libertà e senza personalità.

Queste citazioni sono riportate nelle pagine di Giovanni Salanitro, di cui non si può non condividere l'affermazione che «è assai difficile separare dal suo impegno civile e politico» l'attività di ricercatore e studioso di Carmelo Salanitro³⁹.

4. *L'arresto, il carcere, il campo di sterminio*

Si potrebbe aggiungere che anche l'attività didattica non sarà stata disgiunta dall'impegno morale e civile del personaggio, perché lo studio degli autori classici - se

³⁸ Vd. LEOTTA 1994.

³⁹ G. SALANITRO 1995, 29 (alla p. 30 si leggono i passi del saggio virgiliano qui riportati).

correttamente inteso e realizzato - è di per sé prassi di libertà intellettuale e trasmissione, nobile e disinteressata, di alti valori. Degli anni d'insegnamento ad Acireale è testimonianza il ricordo di uno scolaro di allora che già si è avuto modo di citare, Cristoforo Cosentini: «Mai un sorriso a una battuta di quelle che sovente usano i professori in classe per ravvivare il colloquio. Egli tuttavia possedeva il dono di rendere interessante l'insegnamento. [...] Malgrado il suo antifascismo, mai, in classe disse una parola in più che potesse deviare dalla lezione di cultura classica che era chiamato a impartire»⁴⁰. In effetti, non ci sarebbe bisogno di parole di troppo: di solito, a rendere interessante l'insegnamento bastano le parole dei testi antichi e il commento fededeigno dei docenti; e sappiamo che ad Acireale come poi a Catania l'insegnamento di Carmelo Salanitro, a giudicare dai saggi su Omero e Virgilio, era ineccepibile. Ma sappiamo altresì che in casi estremi le parole non sono sufficienti e i dettami della coscienza impongono di testimoniare con l'azione la propria critica, il proprio dissenso, il proprio libero e irrinunciabile giudizio. Casi estremi sono certamente le guerre e le pagine più vergognose del fascismo. Se si elencano i fatti storici del periodo 1935-1940, ne esce un catalogo nefasto: guerra d'Etiopia, partecipazione alla guerra civile spagnola e prove d'alleanza con la Germania nazista (Asse Roma-Berlino), leggi razziali e occupazione italiana dell'Albania, Patto d'Acciaio, Seconda Guerra Mondiale e Patto Tripartito. In questi anni Carmelo Salanitro lascia Acireale e le ceneri del proprio matrimonio, per passare al Liceo classico di Catania "Mario Cutelli", allora guidato dal preside Rosario Verde, di specchiata fede fascista. La vita in una scuola "fascistizzata", dal primo dirigente al corpo docente⁴¹, non è facile per il collega giunto da Acireale con la fama di spirito indipendente e libero. Tuttavia, anche se in posizione scomoda e isolata, il prof. Salanitro supera i primi tre anni d'insegnamento catanese; però, l'ingresso dell'Italia in guerra il 10 giugno 1940 e la firma del Patto Tripartito a Berlino il successivo 27 settembre non lasciano dubbi sulla gravità della crisi in atto e chiamano alla prova dei fatti chi non ha abdicato ai valori della propria esistenza: libertà della persona, del pensiero e della parola, difesa della pace e delle istanze democratiche. Carmelo Salanitro si impegna così in una solitaria e 'ingenua' campagna contro la guerra, il governo fascista e il brutale alleato nazista; unici strumenti di tale battaglia personale sono bigliettini dattiloscritti che distribuisce clandestinamente tra le mura del Liceo, nei locali pubblici, nelle vie di Catania e nei comuni limitrofi. Per sei mesi Carmelo Salanitro riesce a sfuggire alle indagini della polizia e continua a diffondere i propri bigliettini di denuncia e di protesta, pacifista l'una e antifascista l'altra. Si conosce il

⁴⁰ COSENTINI 1994, 554.

⁴¹ Sul Liceo "Cutelli" fascistizzato si legga la relazione della prof.ssa Anna Marano, condotta sui verbali del Collegio dei docenti del tempo, durante il 65° anniversario dell'uccisione di C. Salanitro: Catania 24 aprile 2010, a cura dell'ANPI locale (anpicatania.wordpress.com/2010).

tenore degli *slogans* fatti circolare, combinando i dati di fonti diverse⁴²:

- Il Gran Maresciallo Mussolini è una tigre assetata di sangue: morte a Mussolini!
- Morte a Hitler, nemico della Pace e della Giustizia!
- Catania 1940: Dio benedica le armi dei Belgi e degli Olandesi, che combattono in difesa della loro patria invasa.
- Il fascismo ha scatenato, senza motivo, una guerra criminosa, ove i nostri figli e fratelli trovano la morte. Siciliani, non combattiamo! Il vero nemico dell'Italia è il Fascismo! W la Pace! W la libertà!
- Il Fascismo sta ricoprendo la Nazione di sangue e di rovina.
- Il Fascismo ha portato miseria, tasse, soprusi. Viva l'Italia, viva la Libertà!

Per lo più sono formule che circolavano a bassa voce tra le persone di buon senso non condizionate dalla propaganda del regime, oppure frasi ascoltate da Radio Londra. In soccorso spontaneo della polizia politica, la famigerata OVRA, invano a caccia del pericoloso diffusore di scritti tanto sovversivi, accorre il preside Rosario Verde, che conduce indagini parallele all'interno del Liceo e denuncia il prof. Salanitro: sorpreso il 14 novembre 1940 mentre deposita in luogo pubblico alcuni manifestini, è arrestato il giorno successivo «mentre teneva nella mano destra 32 manifestini del genere», come si legge nella prosa burocratica della condanna⁴³. Col *turpe obsequium* ai potenti di turno da parte del preside-giuda che **NON** esiterà a vantarsi dell'operazione⁴⁴, inizia il calvario - la parte più dura e dolorosa del calvario, sarebbe meglio dire - di Carmelo Salanitro. Tradotto nottetempo («la fatale notte dal 15 al 16 dicembre, da Catania a Roma») nel carcere romano di Regina Coeli, viene processato dal Tribunale speciale che gli contesta sei reati, come sappiamo sempre dai libri di Pietro Scalisi e di Mimmo Franzinelli: diffusione di volantini allarmistici e antinazionali; istigazione ai militari a non combattere; offese al capo del governo; vilipendio della nazione italiana; offese al capo dello stato tedesco; pubblica istigazione a sopprimere Mussolini. Il patrocinio del professore è affidato all'avv. Guido Pighetti, ex sindacalista fascista ed ex squadrista, che sostiene una linea difensiva assolutamente perdente e umiliante nei confronti di Carmelo Salanitro, presentato alla stregua di persona semi-deficiente⁴⁵. Prevale, ovviamente, la tesi della pubblica accusa, rappresentata dal padovano Pietro Lanari (classe 1877), squadrista e fascista antemarcia, commendatore dell'Ordine della Corona d'Italia e cavaliere dell'Ordine dei Santissimi Maurizio e Lazzaro. La condanna, inflitta il 25 febbraio

⁴² Vd. PEZZINO 1983, 135; NICOLOSI 1984, 29-33; SCALISI 2016, 146-147; FRANZINELLI 2017, 236.

⁴³ TSDS (Tribunale speciale per la difesa dello stato) busta 699, riportata da FRANZINELLI 2017, 236.

⁴⁴ «Il commissario Pupella iniziò ed eseguì, con la mia personale assistenza e attiva collaborazione del mio ufficio, le indagini che condussero all'arresto dell'insegnante Carmelo Salanitro»: dal brano della lettera del preside al Provveditorato degli studi di Catania citato in DISTEFANO-TORRE 2001, 10.

⁴⁵ SCALISI 2016, 161-162.

1941, è a 18 anni di reclusione, con la interdizione perpetua dai pubblici uffici, con la libertà vigilata, col pagamento delle spese di giudizio e di preventiva custodia. Condanna abnorme, dettata dallo stato di guerra («in tempo di guerra» è espressione che apre la serie delle imputazioni) che peggiora i capi d'accusa e inasprisce le pene rispetto a condanne inflitte prima del 1940⁴⁶. Dopo il processo Salanito è trasferito nel carcere di Civitavecchia⁴⁷, dove rimane fino al maggio del 1943. Di questi due anni dà testimonianza un piccolo *corpus* di otto lettere inviate ai famigliari, a uno zio, alla sorella Maria (laureata in medicina), al figlioletto Nicola, alla madre e, soprattutto, al fratello Antonino (Nino, 1910-1989, laureato in Letteratura latina e a sua volta docente di lettere classiche)⁴⁸. Sono testimonianze di prima mano, che documentano gli affettuosi rapporti con la famiglia, restituiscono il ritratto di un personaggio d'eccezione e rivelano l'immagine nitida della grandezza d'animo di un recluso, che sa essere straordinariamente libero anche tra le pareti di una cella. Eccone qualche brano:

La mia salute continua ad essere più che buona: mangio con molto appetito, dormo molte ore ogni notte e di un sonno sereno e profondo. Anche lo stato del mio animo è eccellente. [...] Quasi tutti i giorni alle ore 13 da qualche radio vicina mi giunge il segnale orario. Allora il mio pensiero ricorre a voi altri, penso che in quel momento Maria sta per ritornare dall'ufficio e che vi preparate a pranzare, spero in compagnia del mio bambino. Io, a quell'ora, dopo avere consumato il mio frugale pasto, mi trovo appoggiato nel letto a prendere un po' di riposo. Non abbiate alcuna preoccupazione per me: oltre a stare fisicamente bene, il mio spirito e la mia mente si mantengono rassegnati, calmi e pieni di grande e ispirata forza morale, si da sopportare egualmente e con risolutezza il mio stato di reclusione. Dal rev. Cappellano è avuto una copia del Santo Vangelo, che è stato sempre la mia guida nella mia vita, e che se potesse divenire davvero la base della vita della società tutta, risparmierebbe agli uomini tanti dolori e tanti mali. [...] Io non ho nemici o credo di non averne; ma se ne avessi, quanto ben volentieri li farei oggetto del mio più sincero perdono! (dalla lettera del 19 giugno 1941, alla madre).

Mio carissimo Fratello, domani si compiono due anni precisi da quando io, per l'avvenuto arresto, sono rimasto privato della mia libertà materiale; e, ciò nonostante, entro il mio animo non si accoglie né vi alberga la benché minima traccia di rancore, di fiele, di odio contro alcuno o contro alcuna cosa. Da due anni fo saldo scudo di me stesso ai colpi aspri che la sorte mi saetta, aspettando con dignità e con calma che la maligna cessi alla fine dall'infierire implacata contro di me; e se talora ho avuto i miei momenti di abbandono e di abbattimento, ognora mi sono sempre rialzato ed eretto più fermo e più sereno di prima. Ho moralmente sofferto e dolorato, indicibilmente; ma sofferenze e dolori se hanno lacerato le più intime fibre dell'essere mio, sono entrati a fare parte indissolubile di quel patrimonio ideale della mia coscienza, dove si accolgono i sogni, le aspirazioni, le idealità accarezzati e coltivati con purezza di mente e con disinteressata

⁴⁶ Confronti possibili DAL PONT-CAROLINI 1980.

⁴⁷ Notizie sulla vita dei detenuti politici nel penitenziario in NATOLI-FOA-GINZBURG 1994; alla p. 79 è segnalata la presenza nel carcere di Carmelo Salanito.

⁴⁸ Testo delle lettere e ritratto del fratello in COSENTINI 1989. Vd. anche PEZZINO 1992, 118 sgg.; SCALISI 2016, 168-181.

fede negli anni della mia ardente adolescenza e gioventù pugnace: patrimonio a cui attingo nuovo conforto e vigore quando, fugacemente, l'amarezza ed il rimpianto acerbo dei di che furono, mi invade e vince. [...] Pur di qui [...] la mente si aderisce all'amore del Bene e della Virtù, infiniti ed eterni, e lo spirito rompendo i fragili legami, spazia e naviga verso orizzonti senza confini e lidi più vasti e accoglienti e sereni. E non recrimino contro di me e contro questo mio cuore fatto di impeti, di slanci, di entusiasmi incontenibili, schivo di infingimenti ipocriti e di seducenti allettamenti, aperto e schietto e del Vero non timido amico. E neppure mi lagno del mio duro Destino: per esso ho sperimentato la incrollabile intensa, grandezza e ricchezza di affetto dei miei consanguinei verso di me, per esso ho avuta dischiusa la sorgente amara, ma purificatrice del dolore, per esso infine mi sento più vicino al supremo Iddio, che ha occhi e cuore per tutti, ma più benigni e più pietosi con quanti hanno sofferto e penato (dalla lettera del 14 novembre 1942, al fratello Nino).

Anche tra il tumulto del maggiore dramma del mio agitato vivere, nell'intimo del mio spirito non ha cessato mai di splendere la luce di una calma e di una mansuetudine, che è stata sempre la mia forza e il mio conforto supremo. Non mi rimproverare, se io ho potuto un momento obliare e trascurare la famiglia, non mi rinfacciare certa imprudenza e leggerezza per cui ho distrutto la mia posizione e perduto il posto e rovinato il frutto di decenni di sacrifici e di sforzi miei e dei miei genitori. In ogni fase della mia esistenza, fin da quando sedevo sui banchi della scuola e poi giovane e quindi uomo, mai ho fatto degli interessi materiali, o del denaro, e dello stato di vantaggi e comodi esteriori acquistato, la bussola delle mie azioni e dei miei sentimenti e pensieri. Ho sempre cercato di vivere in pace con me stesso, motivi di gioia e di contentezza ho sempre attinto dall'interno della coscienza. Attraverso il grido, l'appello e il mondo della Coscienza, parmi che si riveli ed esprima la voce potente del Signore. Seguire i suoi chiari impulsi obbedire ai suoi inderogabili precetti ho sempre ritenuto stretto dovere dell'individuo che non vuole adagiarsi in una inerzia morale che è peggio della morte... Immensa la virtù del tempo, lenitrice di dolori e riparatrice di torti. Del resto, che cosa sono le nostre pene individuali nell'infinito quadro dei dolori e dei travagli con cui la gente di oggi costruisce per quella di domani un divenire un avvenire migliore e più giusto? (dalla lettera del 27 febbraio 1943, alla madre).

Altro ancora si impara dalle lettere: la preoccupazione per il figlio Nicola, che è raccomandato alle cure di nonna e zia (perché «sua madre, a causa dei suoi studi, non può avere di lui tanta cura, quanta ne occorrerebbe»); il ricordo delle belle ore trascorse coi parenti e col fratello; la gioia per le nozze della sorella Maria; la speranza della fine della carcerazione. In effetti, anche la speranza, legata agli eventi bellici, trova ospitalità tra i prigionieri politici di Civitavecchia. Dopo il bombardamento aereo della città laziale del 16 maggio 1943, il Ministero di Grazia e Giustizia dispone lo spostamento dei detenuti in altri penitenziari. Carmelo Salanitro viene trasferito nel carcere della Badia di Sulmona, dove lo raggiungono le notizie dello sbarco degli Alleati in Sicilia (luglio-agosto), della seduta del Gran Consiglio e dell'arresto di Mussolini (25 luglio), dell'armistizio dell'8 settembre e della fuga ingloriosa di Vittorio Emanuele III e del generale Badoglio a Brindisi (9 settembre), infine dell'avanzata degli Alleati nel Sud dell'Italia. Più di un motivo, dunque, induce a sperare prossima la libertà, anche perché già alla fine di luglio vengono liberati i detenuti politici, a esclusione dei comunisti e degli anarchici. Ma per Salanitro, che pure non appartiene

a nessuna delle categorie escluse, la speranza si trasforma presto in delusione. Dopo la denuncia del preside del “Cutelli” e la condanna spropositata del Tribunale speciale, Salanito subisce un’ulteriore ingiustizia da parte del prefetto dell’Aquila, Rodolfo Biancorosso, del procuratore del re, del questore e del direttore del carcere di Sulmona che, di comune accordo, decidono di lasciare in carcere 14 detenuti politici che non hanno presentato domanda di grazia. Tra i 14 c’è Carmelo Salanito, che rifiuta nuovamente di presentare domanda di grazia; nella lettera del 20 agosto 1943 inviata al procuratore del re, rivendica le azioni che hanno portato alla condanna, azioni dettate dalla propria coscienza e dal proprio cuore che «mi comandarono imperiosamente di resistere e avversare un Governo che aveva brutalmente spezzato la nobile tradizione del Risorgimento e de Liberalismo, e ucciso lo spirito di quello Statuto al quale io pure avevo prestato giuramento». La lettera si chiude col rifiuto di «lettere di nuovo le ginocchia» e con la richiesta di sollecita giustizia: la risposta ‘burocratica’ e tragica si deve ancora una volta a profondo spirito di ingiustizia e di vendetta, perché Carmelo Salanito viene consegnato il 13 ottobre 1943 a un contingente dell’esercito tedesco in ritirata⁴⁹.

Prelevato l’8 ottobre 1943, dopo una tappa nel Lager di Bolzano, egli è deportato a Dachau (nei pressi di Monaco di Baviera) il 13 ottobre; il 9 dicembre è trasferito a Mauthausen (Alta Austria), per essere poi riportato a Dachau, dove rimane dal 9 gennaio al 17 agosto 1944; ritorna ancora a Mauthausen, dove riceve la qualifica di *Schutzhäftlinge* (arrestato per motivi di sicurezza), il triangolo rosso dei prigionieri politici e il numero di matricola I-90294; trasferito nel KZ-Aussenlager St. Valentin vicino a Vienna per un periodo non precisato, viene ricondotto nel Lager di Mauthausen e finisce nel campo n. 3, riservato all’eliminazione degli invalidi; la sua esistenza ha termine nelle camere a gas il 24 aprile 1945, alla vigilia della Liberazione d’Italia e pochi giorni prima dell’arrivo della III Armata americana (5 maggio 1945)⁵⁰. Questo, in sintesi, il periodo trascorso da Carmelo Salanito nei campi di concentramento nazisti, culminato con la morte. I 18 anni dell’abnorme condanna fascista si trasformano in crudelissima condanna capitale senza appello da parte della fase finale della follia hitleriana: i valori della libertà e della pace, agli occhi delle infami dittature d’Italia e Germania, sono reati pericolosi di un prigioniero politico che bisogna far marcire in carcere e infine sopprimere nelle camere a gas!

In quest’ultimo anno e mezzo la voce di Carmelo Salanito tace, come tace la sua penna, impossibilitata a scrivere. Di lui, tuttavia, parlano alcuni compagni di deportazione scampati all’orrore dell’universo concentrazionario. Il primo a

⁴⁹ Dati e testo della lettera al procuratore del re in MANGIAMELI 2008, 108-112; SCALISI 2016, 182-185.

⁵⁰ Per non dimenticare che Bolzano è stata sede di campo di concentramento si possono leggere ULIVELLI 1946; FARONATO 1995; PANTOZZI 2007. Su Mauthausen la letteratura è vastissima; vd. almeno VALENZANO 1945; PAPPALETTERA 1966; HORWITZ 1994; MAYDA 2008.

raccontare il suo incontro con Carmelo Salanitra a Mauthausen è il partigiano comunista cuneese Antonino Di Salvo (1903-1993), autore di una memoria scritta tra il 1946 e il 1948 rimasta inedita fino al 2017⁵¹. Così scrive ad Antonino Salanitra, fratello di Carmelo, nell'agosto 1945:

Egregio e caro Professor Salanitra, solo ora vengo in possesso della sua stimata del 14 luglio e cerco di rispondere al questionario concernente il suo povero fratello Carmelo, che io amavo ugualmente come un fratello. Infatti era l'unico compagno di sventura che per cultura, elevatezza di mente e educazione io frequentassi e col quale fummo in grande amicizia fino al giorno della nostra separazione. [...]

Carmelo stava tutto il giorno coricato. Nessuno aveva da leggere e poi era proibitissimo il possesso di qualsiasi oggetto che non fosse un cucchiaino di legno. Non poteva uscire a piacimento fuori dal blocco a passeggiare, ma solo quando ce lo permettevano i nostri feroci guardiani, quasi tutti polacchi. Parlavamo tutto il giorno e, manco a dirlo, ci scervellavamo a indovinare come e quando sarebbe avvenuta la liberazione. Quando si usciva, eravamo nudi come bruchi. A Mauthausen non fu obbligato ad alcun lavoro forzato, a cui d'altronde la sua grave miopia ne l'avrebbe impedito. Mi disse tuttavia che a Dachau l'avevano obbligato a lavorare, credo come spazzino, ma che lui faceva apposta male il lavoro, non volendo collaborare col nemico per nulla affatto e allora fu punito con 20 bastonate, poi successivamente trasferito a San Valentino e Mauthausen. [...] Carmelo mi parlava sempre di loro ed io pertanto sono informatissimo di tutta la loro famiglia. Egli contava naturalmente di rivedere specialmente la moglie e Nicolino, per quanto avesse molto scetticismo circa il tempo in cui l'incontro sarebbe avvenuto. Era, come d'altronde ero io, attanagliato dalla fame e imprecaava contro i nostri carnefici che ci lasciavano morire di fame. Tuttavia non era magrissimo e conservava forze sufficienti per tirarsi su quando fosse arrivato in patria.

Né lui né io prevedevamo che il nostro abbraccio sarebbe stato l'ultimo perché si supponeva che ci sarebbe rivisti ben presto (dalla lettera del 15 agosto 1945, ad Antonino Salanitra)⁵².

Così ricorda Carmelo Salanitra il pistoiese Francesco Messina (classe 1926), anch'egli deportato a Mauthausen:

Io ero al blocco 16 di quarantena, tutti i miei compagni con i quali ero arrivato da Bolzano erano stati trasferiti a vari campi dipendenti. [...] Finalmente un giorno, ed era verso il 20 di agosto, arrivò al blocco un piccolo numero di italiani e francesi che provenivano da Dachau: tra loro c'erano Salanitra e tre ex soldati italiani [...] Nei blocchi di quarantena si lavorava solo saltuariamente e noi prigionieri stavamo tutto il giorno (salvo il tempo per gli appelli ed altro) nello spazio antistante la nostra baracca, io ero felice, non solo avevo trovato dei compatrioti, ma addirittura uno era un professore di Liceo (e io mi ero diplomato al classico di Pistoia poco prima di essere arrestato), quindi questo mi faceva ritrovare un po' l'atmosfera consolante e rassicurante del "mio" mondo, in contrasto col mondo spietato del lager. Con Salanitra diventammo subito amici, forse anche lui in me ritrovava il "suo" mondo e in me vedeva gli allievi del suo vecchio liceo; io ammiravo la sua bonaria semplicità, la sua intelligenza, la sua forza morale e la sua umanità, passavo ore ad ascoltarlo quando parlava del suo arresto dovuto

⁵¹ DI SALVO 2017, 115 e 118-120 per l'incontro con Carmelo Salanitra («un professore di belle lettere siciliano»); alle pp. 124-125 si descrive la cernita dei prigionieri da avviare ai forni.

⁵² Riportata da COSENTINI 1989 e SCALISI 2016, 192-194.

a delazione, dei pesanti interrogatori che aveva subito da parte della polizia fascista, della sua vita carceraria, del campo di Dachau, dal quale proveniva e dove, diceva, si stava un po' meglio (o un po' meno peggio) (dalla lettera del 30 luglio 1996, a Pietro Scalisi)⁵³.

Se infine si riprende in mano il volume *I vivi e i morti* del partigiano socialista Mino Micheli che già si è avuta occasione di citare, intercalato al passo allora riportato si legge:

Sembrava un vecchio e non lo era. Per una crudele malvagità gli avevano portato via gli occhiali: non ci vedeva se non da vicino [...]. Era coltissimo [...] Quando nel 1940 lo arrestarono, ebbe modo di provare la potenza del suo carattere, la sua dirittura morale e di suscitare ammirazione e stima fra i detenuti e i guardiani. Chiamava questo tribolato periodo tappa di un calvario che i posteri non conosceranno mai. Una cosa soltanto gli bruciava: non riuscire a tornare e non poter così obbligare il suo delatore ad ascoltare, in un'aula del suo Liceo, fitta di studenti, una sua lezione sull'onore e sulla viltà⁵⁴.

Ecco, il passo di Mino Micheli spiega il titolo *L'onore e la viltà* scelto da Pietro Scalisi per il suo volume. Lungo tutte le pagine del libro, come lungo gli anni difficili del carcere italiano e del campo di sterminio tedesco, il ricordo della delazione del preside Rosario Verde rappresenta non soltanto la ferita prima inferta, in prospettiva fatale, a un uomo di scuola da un altro uomo di scuola, ma anche il *vulnus* proditorio che scardina la funzione culturale propria del mondo scolastico, infrange ogni collaborazione educativa e trasforma le aule e gli uffici di un Liceo in immonda succursale della polizia segreta e degli scherani della dittatura. Rosario Verde viene destituito dal governo militare alleato e assegnato al confino per tre anni, ma nel 1949 è nuovamente insediato come preside di un Istituto Magistrale. Non è un caso, pertanto, che provenga dal mondo della scuola una chiara voce di protesta: è la voce del grande latinista Concetto Marchesi, che nell'aula del Parlamento Italiano interviene per chiedere al Ministro della Pubblica Istruzione, il democristiano Guido Gonella, le ragioni della riassunzione in servizio di un «turpe profanatore della scuola»⁵⁵.

Col tempo, comunque, la scuola degli ultimi anni d'insegnamento di Carmelo Salanitro, il Liceo "Mario Cutelli", riesce a liberarsi dei cascami del fascismo e a cancellare in parte la viltà dell'indegno preside, per restituire l'onore al professore che

⁵³ Riportata per intero in SCALISI 2016, 190-192. Quasi con le medesime parole ricostruisce l'incontro con Carmelo Salanitro nel campo di sterminio una seconda lettera inviata da F. Messina il 27 settembre 1996 a Maria Salanitro Scavuzzo (nuora di Carmelo): questa missiva si legge in *La "Lettera" di Memoria e Libertà* del 27 gennaio 2014 (ildialogo.org/DofB.php?f). Piace riportare un'aggiunta della seconda lettera: «Mai l'ho sentito, non dico pentirsi, ma neanche mettere in dubbio di avere fatto bene a fare quello che aveva fatto e che lo aveva condotto in quell'inferno».

⁵⁴ MICHELI 1967, 161-162.

⁵⁵ Camera dei deputati, *Atti parlamentari*, seduta del 10 ottobre 1949, 11. 927-928. Vd. SCALISI 2016, 154-156; FRANZINELLI 2017, 240.

ha pagato con la vita l'amore per la libertà e per la pace. La lapide commemorativa apposta il 24 aprile 1968 nell'atrio dell'Istituto suona così:

ANSIA INCOERCIBILE
DI LIBERTÀ E DI GIUSTIZIA
TRASSE AL CARCERE IRROGATOGLI
DAL TRIBUNALE SPECIALE
E ALLA CAMERA A GAS
IN MAUTHASEN
CARMELO SALANITRO
CHE NEGLI ANNI 1937-1940
AI GIOVANI DI QUESTO LICEO
CON PLATONE È CON TACITO
AVEVA INSEGNATO AD AMARE.
LA LIBERTÀ E LA GIUSTIZIA.

È tempo di concludere, ricordando le commosse parole che lo storico catanese Giuseppe Giarrizzo (1927-2015), accademico dei Lincei e professore emerito di Storia moderna nell'Università etnea, ha dedicato a Carmelo Salanitro, icona del passato in grado di impartire anche oggi una grande lezione di 'resistenza' contro ogni forma di fascismo risorgente:

Averlo assunto a "partigiano" nella lotta contro il fascismo, lui che non imbracciò alcun'arma né vide il suo modo di giustizia manifestarsi in abito militare o di fisica violenza, resta comunque il modo più semplice di fare dell'antifascismo degli anni trenta una religione laica - e di Carmelo Salanitro un severo ministro senza unzioni.

E che il carisma di lui, tutelato nel ricordo e tenuto vivo, sia foriero di umana dignità, in un tempo che vecchia e nuova barbarie minaccia. E come nel tempo della sua tragedia la minaccia viene all'interno della nostra civiltà⁵⁶.

Chiuso il libro di Pietro Scalisi, si devono fare i conti con duplice impressione e duplice insegnamento. Duplice impressione: ammirazione per il protagonista di questa tragedia, siciliana e italiana, che sta a fondamento delle libertà di cui noi possiamo godere; gratitudine per l'Autore, che condivide la stessa passione per la libertà che ha animato Carmelo Salanitro e che, grazie al volume, diventa possesso di tutti. Duplice insegnamento: l'obbligo della memoria come fattore decisivo del nostro vivere civile; l'impegno necessario per rinnovare, generazione dopo generazione, il ricordo di figure esemplari che sanno comunicare il segreto di una vita coraggiosa, generosa e straordinariamente libera, pur nelle condizioni estreme inflitte dai persecutori.

⁵⁶ Relazione del prof. Giuseppe Giarrizzo, letta durante il 65° anniversario dell'uccisione di C. Salanitro: Catania 24 aprile 2010, a cura dell'ANPI locale (anpicatania.wordpress.com/2010).

Bibliografia

- AA.VV. (1983), *Catania tra guerra e dopoguerra (1939-1947)*, Catania.
- Aion (2009), *Aion. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico: sezione filologico-letteraria* 31.
- Andò, V. (2008), «L'Iliade poema della forza? A proposito di Simone Weil», *Anabases* 7, pp. 117-137.
- Bandelli, G. (1991), «Le letture mirate», in AA.VV., *Lo spazio letterario di Roma antica*, IV, pp. 7-46.
- Becker, A.S. (1995), *The Schield of Achilles and the Poetics of Homeric Ekphrasis*, Lanham MD.
- Bianco, A. - Foro, Ph. (eds.) (2005), *Idée impériale et impérialisme dans l'Italie fasciste*, Toulouse.
- Boitani, P. (2017), *Dieci lezioni sui classici*, Bologna.
- Bravo, A. (1996), «La resistenza civile fra storia e memoria», in A.L. Carlotti (ed.), *Italia 1939-1945: storia e memoria*, Milano.
- Cagnetta, M. (1979), *Antichisti e impero fascista*, Bari
- Cagnetta, M. (1990), *Antichità classiche nell'Enciclopedia Italiana*, Roma-Bari.
- Canali, M. (2004), *Le spie del regime*, Bologna.
- Cantarella, E. (2002), *Itaca. Eroi, donne e potere tra vendetta e diritto*, Milano.
- Caruso, A. (2004), *Arrivano i nostri*, Milano.
- Caruso, A. (2014²), *I Siciliani*, Vicenza.
- Castiglione, P. (2008), *Novecento siciliano. Da Garibaldi a Mussolini. 1860-1943*, Catania.
- Cerri, G. (ed.) (2010), *Omero. Iliade, libro XVIII. Lo Scudo di Achille*, Roma.
- Cimino, M. (1988), *Le pietre nello stagno. Inchieste, servizi e interviste sulla Sicilia del dopoguerra, 1943-1960*, Monreale.
- Cosentini, C. (1975), «I Padri Filippini e il "San Michele" nella vita di Acireale», *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici*, s. 2, 5, pp. 159-202.
- Cosentini, C. (1982), «Premessa», in Salanitro 1982.
- Cosentini, C. (1985), «Mons. Arista, le elezioni politiche del 1913, il circolo "Amore e Luce" e il doposcuola "S. Filippo Neri"», *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici*, s. 3, 3, pp. 339-394.
- Cosentini, C. (1989), «Lettere dal carcere di Civitavecchia del prof. Carmelo Salanitro e un ricordo del fratello prof. Antonino», *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti degli Zelanti e Dafnici di Acireale*, s. 3, 9, 479-508 (poi Catania 2005²).
- Cosentini, C. (1994), «C. Salanitro, Martire per la libertà», *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici*, s. 4, 4, pp. 549-562.
- Cova, P.V. (1983), «Da Carducci a Eliot. Appunti per una storia della fortuna di Virgilio nella prima metà dell'Ottocento», in AA.VV., *Virgilio nostro Antico*, Calvisano, pp. 99-130.
- D'Amico, G. (1999), «I deportati di Sicilia», *Meridiana* 34-35, 163-183 (poi in *I siciliani deportati nei campi di concentramento e di sterminio nazisti, 1943-1945*, Palermo 2006).
- D'Amico, N. (2010), *Storia e storie della scuola italiana. Dalle origini ai giorni nostri*, Bologna.

- Dal Pont, A. - Carolini, S. (1980), *L'Italia dissidente e antifascista. Le ordinanze, le Sentenze istruttorie e le Sentenze in Camera di consiglio emesse dal Tribunale speciale fascista contro gli imputati di antifascismo dall'anno 1927 al 1943*. Prefazione di S. Pertini, Milano.
- De Rosa, G. (1966), *Storia del Partito Popolare Italiano*, Roma-Bari.
- De Rossi, G. (1920), *Il Partito Popolare Italiano dalle origini al Congresso di Napoli*, Roma.
- Di Francesco, N. (1993), *Il costo della libertà. Memorie di un partigiano combattente, superstite del campo di sterminio di Mauthausen e Gusen II*, Enna (poi Acireale-Roma 2007³).
- Di Salvo, A. (2017), *Konzentrationslager. Dalle Alpi Marittime a Mauthausen: memorie di un sopravvissuto*, a cura di V. Giuliano, Prefazione e note di B. Berruti, Torino.
- Distefano, S. - Torre, N. (2001), *Memoria e libertà. In ricordo di Carmelo Salanitro*, Catania.
- Faranda, L. (1992), *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Vibo Valentia-Milano.
- Faronato, G. (ed.) (1995), *Ribelli per la libertà. Testimonianze sul Lager di Bolzano. 8 settembre '43 - 3 maggio '45*, Milano.
- Fedele, S. (ed.) (1994), *I Fasci Siciliani dei Lavoratori (1891-1894)*, Soveria Mannelli.
- Franco, S. (2002), *Personaggi adraniti*, Adrano.
- Franco, S. (2003), Lettera pubblicata in *La Sicilia*, 17 marzo 2003.
- Franzinelli, M. (2017), *I tribunali del Duce. La giustizia fascista e le sue vittime (1943)*, Milano.
- Giarrizzo, G. (2004), *La Sicilia moderna dal Vespro al nostro tempo*, Firenze.
- Guido, G.R. (1985), *Ecce Catania. La città etnea durante la seconda guerra mondiale*, Milano.
- Horwitz, G.J. (1994), *All'ombra della morte. La vita quotidiana attorno al campo di Mauthausen*, Venezia.
- Jacini, S. (1951), *Storia del Partito popolare italiano*, Milano.
- Leotta, E. (1994), «C. Salanitro: Libertà e lavoro nelle Georgiche», *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici*, s. 4, 4, pp. 563-567.
- Liceo Cutelli (2007), *La rivoluzione a scuola. Il Premio Carmelo Salanitro: le opere premiate dal Liceo Cutelli di Catania. 2004-2005-2006*, Catania.
- Malgeri, F. (2011), «Il Partito Popolare Italiano», in A. Melloni (ed.), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato (1861-2011)*, Roma.
- Mangiameli, R. (ed.) (2005), «C. Salanitro. Pagine dal diario», *Quaderni di Storia* 61.
- Mangiameli, R. (2008), *Misurarsi con il regime. Percorsi di vita nella Sicilia fascista (Vitaliano Brancati, Carmelo Salanitro, Francesco Marino)*, Acireale-Roma.
- Mangiameli R. (2018), «Antifascismo e Resistenza visti dalla Sicilia», *Meridiana* 91, pp. 229-250.
- Mantelli, B. - Tranfaglia, N. (eds.) (2009), *Il libro dei deportati, I. I deportati politici, 1943-1945*, a c. di G. D'Amico, G. Villari, F. Cassata, Milano.
- Mayda, G. (2008), *Mauthausen. Storia di un lager*, Bologna.
- Mazza, M. (1994), «Storia antica tra le due guerre. Linee di un bilancio provvisorio», *Rivista di storia della storiografia moderna* 15, pp. 7-46.
- Merode, G. - Pavone, V. (1985), *Catania nell'età del fascismo, 1922-1945*, Catania.

- Messina, R. (2008), *Il processo imperfetto. 1894: i Fasci Siciliani alla sbarra*, Palermo.
- Micheli, M. (1967), *I vivi e i morti*. Prefazione di M. Bonfantini, Milano.
- Monsacré, H. (1984), *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris.
- Natoli, A. - Foa, V. - Ginzburg, C. (1994), *Il registro. Carcere politico di Civitavecchia, 1941-1943*, Roma.
- Nelis, J. (2012), «Imperialismo e mito della romanità nella Terza Roma di Mussolini», *Forum Romanum Belgicum* (online).
- Nicolosi, S. (1984), *Uno splendido ventennio Catania 1944-1964*, Catania.
- Nucci, M. (2013), *Le lacrime degli eroi*, Torino.
- Pantozzi, A. (2007³), *Sotto gli occhi della morte, da Bolzano a Mauthausen*, a c. di R. Taiani, Trento.
- Pappalettera, V. (1966), *Tu passerai per il camino: vita e morte a Mauthausen*, Milano.
- Pezzino, F. (1992), *Per non dimenticare. Fascismo e antifascismo a Catania, 1919-1943*, Catania.
- Portonera, G. (2013), «Partito, Popolare, Italiano: tre caratteri fondamentali di una storia interrotta», *ho theologos. Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia S. Giovanni Evangelista*, n.s. 31.
- Renda, F. (1977), *I fasci siciliani (1892-1894)*, Torino.
- Renda, F. (2003), *Storia della Sicilia*, Palermo.
- Ricchieri, T. (2016), «“Il poeta dell'impero e dei campi”: le celebrazioni del bimillenario virgiliano del 1930», *Studi storici* 57, pp. 237-266.
- Romano, S.F. (1959), *Storia dei Fasci Siciliani*, Roma-Bari.
- Salanitro, C. (1982), *Saggi di letteratura classica*, Acireale.
- Salanitro, G. (1995), «Lo studioso», in AA.VV., *Convegno Nazionale La vita, l'opera, l'impegno civile del prof. Carmelo Salanitro nel centenario della nascita. Atti del convegno ed altri documenti*, Adrano, pp. 27-35.
- Salanitro, G. (2010), *Profili di latinisti nell'Ateneo catanese*, Catania.
- Sale, G. (2006), *Popolari e Destra cattolica al tempo di Benedetto XV (1919-1922). Popolari, chierici e camerati*, Milano.
- Santangelo, N. (1994), *Adrano. Storia, religione, democrazia nel contesto storico della Sicilia*, Catania.
- Scalisi, P. (1995), *Carmelo Salanitro, martire della libertà*, Adrano.
- Scalisi, P. (2016), *L'onore e la viltà: in memoria di Carmelo Salanitro martire del libro pensiero*, Adrano.
- Sciacca, N. (1992), *Lungo i sentieri dei ricordi*, Catania.
- Silverio, E. (2014), «Il Bimillenario della nascita di Augusto tra celebrazione nazionale e omaggio mondiale: il caso del Convegno Augusteo del 23-27 settembre 1938», *Civiltà romana* 1, pp. 159-229.
- Turi, G. (1979), «Ideologia e cultura del fascismo nello specchio dell'Enciclopedia Italiana», *Studi storici* 20, pp. 157-211.
- Ulivelli, F. (1946), *Bolzano anticamera della morte*, Milano.
- Valenzano, G. (1945), *L'inferno di Mauthausen (Come morirono 5000 italiani deportati)*, Torino.

Virgilio (2002), *Georgiche*, traduzione di S. Saglimbeni; illustrazioni di E. Treccani e un saggio di C. Salanitro, Gallarate.

Wolfinger, S. (2009), *Das KZ-Aussenlager St. Valentin*, Wien.

ALBERTO BERNABÉ (ed.), *Himnos Homéricos. Edición bilingüe*, Abada Editores (“Clásicos de la Literatura”), Madrid 2017, pp. 442, ISBN 978-84-173-0101-9.

Desde el V a. C. se conocen himnos dedicados a diferentes dioses del panteón griego que se atribuían a Homero¹. Sin embargo, los primeros testimonios explícitos de la circulación de un corpus hímnico cuyo autor es supuestamente Homero se remontan sólo al s. II a. C.² Aunque es probable que estas referencias estén relacionadas con la colección que ha llegado hasta nosotros, no sabemos a ciencia cierta si el corpus que poseemos actualmente coincide totalmente con los poemas mencionados en las fuentes antiguas. De hecho, la tradición manuscrita del texto es fragmentaria y ha llegado a través de dos familias independientes. Una, que abarca prácticamente todos los testimonios conservados y deriva de un manuscrito perdido (Ψ), transmite 31 de los himnos (3-33), mientras que la otra está representada por un códice de Leiden del siglo XV (Leid. 22), que contiene también un fragmento del himno 1 a Dioniso y el himno a Deméter (2). La transposición del orden de algunos himnos en este códice apunta ya a la forma relativamente azarosa en la que se constituyó este corpus que contiene poemas provenientes de diferentes épocas, algunas de las cuales podrían ser tardías³. Asimismo, la existencia de varios himnos dedicados a los mismos dioses parecería indicar ese fenómeno de acumulación⁴. Algunos fragmentos papiráceos contienen textos de diferentes himnos. Entre éstos los más importantes son los que tienen fragmentos del primer himno a Dioniso. Desde la *editio princeps* de Demetrio Calcocondilas en 1488 junto con las otras obras atribuidas a Homero, los diversos estudios han dividido las composiciones en dos grupos con criterios meramente cuantitativos. El grupo mayor es el de los himnos cortos de hasta 22 versos y un grupo menor de seis himnos largos que van de los 49 versos del himno al dios Pan (himno 9) a los 580 del himno al dios Hermes.

Alberto Bernabé (B.) presenta ahora una nueva traducción al español de los himnos homéricos acompañada de la versión griega⁵. El texto griego sigue la edición de Càssola⁶, que

¹ Cf. Thuc. III 104, 4-5. El testimonio de Tucídides parece referirse al *Himno a Apolo* que ha llegado hasta nosotros, aunque el primer verso de la cita no se corresponde con el texto transmitido en el corpus de himnos homéricos.

² Cf. A. FAULKNER, «The Collection of Homeric Hymns. From the Seventh Century to the Third Century BC», en A. FAULKNER (ed.), *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Oxford 2011, p. 176.

³ Hay estudiosos que atribuyen el himno octavo dedicado a Ares a Proclo (M. L. WEST, «The eighth Homeric Hymn and Proclus», *Classical Quarterly* 20, 1970, pp. 300-304). Otros han sostenido que el himno 2 a Apolo es la unión posterior de dos himnos independientes.

⁴ La idea defendida por Faulkner (*op. cit.* en la n. 2; pp. 179 ss.) de que podría haber ciertos indicios en el himno a Zeus de Calímaco de la existencia del corpus que actualmente leemos, no deja de ser una mera especulación. Otra cuestión es si algunos himnos existían ya en época arcaica, una posibilidad que no puede excluirse.

⁵ B. había editado ya una traducción hace cuarenta años (*Himnos homéricos*, Madrid 1978).

⁶ F. CASSOLA (ed.), *Inni Omerici*, Milano 1975.

B. ha preferido a la de West⁷. El texto griego carece de aparato crítico, pero en cada caso, B. da a conocer e incluye en el texto las variantes respecto de la edición de Càssola. La traducción ofrecida por B. se caracteriza por intentar alcanzar la mayor fidelidad posible a la lengua de partida. Ésta es una de las características principales de la tradición alemana y es muy loable porque da al lector que desconoce la lengua del original una somera sensación de cuál era el ritmo y la estructura de las frases en el original, aunque esta aproximación suele perjudicar la sonoridad, el ritmo y el *ductus* de la lengua de llegada.

El volumen abre con una introducción general que considera en primer lugar su transmisión e impacto en la Antigüedad y las características de la formación de esta colección, su función (p. 11 s., p. 16 s.) y una caracterización de los rasgos fundamentales de los himnos largos (pp. 13-17). Cada uno de los himnos va acompañado de una introducción de una extensión acorde con la significación del himno y los problemas hermenéuticos o ecdóticos que presenta.

Entre los tres himnos dedicados a Dioniso (1, 7, 26), el primero (pp. 19-39) narra el nacimiento del dios y su ingreso en el Olimpo. Bernabé considera que el *priamel* introductorio niega que fuera hijo de Sémele y cree que el himno lo supone nacido en un lugar inaccesible a los hombres, Nisa, y sólo del muslo de Zeus (p. 24). En los fragmentos conservados, el himno narra también su llegada al Olimpo y su ingreso en el Panteón. La obra presenta a Dioniso como la contrafigura de Hefesto nacido de Hera sin intervención de varón. El Himno número 7 (pp. 262-275)-no sólo narra el mito del rapto de Dioniso por unos piratas y su revelación a los hombres, sino que también lo considera hijo de Sémele. El tercer himno, el 26 (pp.363-365), es el más corto y al considerarlo hijo de la unión de Sémele y Zeus (v. 2) se coloca en la tradición del segundo. En él no está explícitamente afirmado que hubiera nacido en Nisa, sino que se dice que allí lo han criado las ninfas. Si seguimos la interpretación de B., los himnos pertenecerían a tradiciones diferentes, ya que la negación fuerte de la maternidad de Sémele en el primero se opone a las otras tradiciones y, como bien señala el autor, el himno intenta subrayar el paralelismo con el dios cojo. De los tres himnos el de más difícil interpretación es el primero, ya que de él sólo se conservan fragmentos. B. hace una cuidadosa reconstrucción de la estructura y una interpretación convincente del poema.

El primer himno conservado íntegramente es el número 2 (pp. 41-101), dedicado a la diosa Deméter. A esta diosa se consagra también el décimo tercer himno que con tres versos es el más breve de la colección (pp. 301-303). El texto del himno segundo está sólo en el manuscrito de Leiden (M) en el que está completo a excepción de algunas pequeñas lagunas. Dos papiros, uno berlinés y otro oxirrinco conservan pequeños fragmentos del texto. El himno narra el rapto de Perséfone, la desesperación de su madre y el acuerdo al que llega con Hades por intermediación de Zeus. El poema es el testimonio más antiguo existente de los misterios Eleusinos (cf.vv. 273, 473)⁸. En general se lo data entre el final del s. VII y la primera mitad del s. VI a. C. B. sigue esta datación (p. 42). En la detallada introducción (pp. 41-66), B. analiza también sus relaciones con textos cercano orientales: las características de

⁷ M. L. WEST (ed.), *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, Cambridge (Mass.)-London 2003.

⁸ Cf. S. POLI (ed.), *Inni Omerici*, Introduzione di F. FERRARI, Torino 2010, p. 81.

los misterios eleusinos, los epítetos aplicados a las diosas, la estructura del mito y el papiro Berol. 44. Tal como indica B. el segundo himno consiste en la combinación que une el primer verso del himno 1, una modificación dictada por la función sintáctica de las palabras del verso 493 del mismo himno y una coincidencia parcial con el v. 134 del himno a Deméter de Calímaco. Esta última afirmación no es muy convincente, puesto que puede tratarse de una mera coincidencia formular. Contrariamente a la interpretación de Càssola⁹, más que un exordio a la recitación de poema, es probable que se trate de un fragmento de un poema ahora perdido¹⁰.

A Apolo también se le dedican tres himnos en el corpus (3, 21 y 25). Sin embargo, el vigésimo quinto se consagra también a las Musas y son ellas las destinatarias principales de la oda. B. (p.350) sostiene que podría ser un centón proveniente de la obra de Hesíodo. No obstante, esta categoría es difícilmente aplicable al poema, ya que, si los versos 2 a 5 reflejan los vv. 94-97 de la *Teogonía*, el v. 1 tiene variantes importantes respecto del 1 de la misma obra y el 6 sólo coincide con el primer hemistiquio del v. 104 del poema de Hesíodo. Además, el v. 7 es original. A lo sumo podría pensarse que es una *variatio* intencional por parte del autor. Como muestra el v.79 del himno a Zeus de Calímaco, que repite el primer hemistiquio del v. 96 de la *Teogonía* (= v. 4 de este himno) las relaciones intertextuales no eran infrecuentes. Quizás una solución más adecuada sería localizar el origen del himno en el círculo de rapsodas cercanos al poeta beocio. El vigésimo primer himno también consta sólo de cinco versos que, según B., tienen ecos no sólo en la comedia *Los pájaros* de Aristófanes (vv. 771 ss.), representada en el 414 a. C. sino también en un fragmento del *Anagiro* del mismo poeta (fr. 56 Austin, vv. 19-27). Ambos textos, especialmente el de *Los pájaros*, ofrecerían un testimonio *ante quem*. La cuestión más debatida en el caso del himno más extenso de los tres dedicados a Apolo, el tercero, es si se trata de una composición unitaria o simplemente consiste en una unión artificial de dos odas separadas, una que termina en el v. 176 o 178 y otra del v. 182 hasta el final. La primera sería un poema en honor del Apolo délico y la otra, del Apolo délfico. Actualmente se ha impuesto la idea de que son dos composiciones distintas que en un momento han sido unidas por un poeta o poetas¹¹. B. deja abierta la puerta a las dos interpretaciones, aunque parece inclinarse por

⁹ F. CÀSSOLA, *ed. cit.*, p. 323.

¹⁰ C. CALAME, «The Homeric Hymns as Poetic Offerings. Musical and Ritual Relationships with the Gods», en A. FAULKNER, *op. cit.*, pp. 354-358, señala que los tres versos cumplen con los requisitos de *evocatio*, *epica laus*, *preces* como el resto de los himnos. Dejando de lado el hecho que la mención de la extrema belleza de Perséfone no puede considerarse una descripción de la narración de los hechos notables de la diosa madre ya que pertenecen más bien a la invocación, esta interpretación no explica el imperativo presente en segunda persona, que despierta la expectativa del comienzo de una oda.

¹¹ Cf. W. BURKERT, «Kynaithos, Polycrates and the Homeric Hymn to Apollo», en W. BURKERT, B. M. W. KNOX, G. W. BOWERSOCK, M. C. J. PUTNAM (eds.), *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin 1979, pp. 57-62. Para un estado de la cuestión hasta 1979, véase K. FÖRSTEL, *Untersuchungen zum homerischen Apollonhymnus*, Diss., Bochum 1979. Poco después, G. S. KIRK defendió la unidad del himno («Orality and Structure in the Homeric Hymn to Apollo», en C. BRILLANTE, M. CANTILENA, C. O. PAVESE (eds.), *I poeti epici rapsodici non omerici e la tradizione orale. Atti del Convegno di Venezia, 28-30 Settembre 1977*, Padova 1981, pp. 163-181. Cf. *quoque* entre otros defensores de la unidad: M. BALTES, «Die Kataloge

esta última interpretación. Burkert ha indicado una posible explicación política a la unión de los dos himnos que no ha sido considerada por B. El tirano Polícrates decidió celebrar unas fiestas dólco píticas en 523-522 a. C. con el objeto de festejar la consagración a Apolo de la isla de Renea que acababa de conquistar y de relanzar el papel de Delos como centro del culto a Apolo. Ésta habría sido la ocasión para la unión de las dos canciones independientes¹². B. resalta con razón una de las características más interesantes del himno, la peregrinación por distintos lugares de Leto y de su hijo. El análisis de B. también incluye una enumeración de los paralelos cercano orientales del himno, aunque la diferencia temporal entre la tradición hurro-hitita y la fecha probable de composición del himno sea quizás demasiado amplia como para establecer una relación lineal y no refleje más que un paralelismo de tópicos cuya conexión con la tradición griega está lejos de ser clara.

El himno más largo de la colección es el cuarto, consagrado a la figura de Hermes. Este dios cuenta con otro himno, mucho más breve, el XVIII que repite con ligerísimas *varias lectiones* los primeros nueve versos y el v. 579 del cuarto himno, con una fórmula original de cierre. Hermes es un dios complejo, cuyas principales funciones son la de mediador y guía de dioses y hombres, fomentador de la fertilidad y del intercambio. El cuarto himno se centra en los acontecimientos maravillosos que produce luego de su nacimiento, en especial del robo del ganado de su hermano Apolo y su reconciliación con él. En estos hechos se destaca su inteligencia y astucia. Tal como señala B., su figura es la del *trickster*, el héroe o dios astuto y tramposo que figura en muchas creencias de todo el mundo. En la tradición griega, un pueblo de comerciantes, la figura del astuto y tramposo tiene una gran importancia. La astucia es un valor más importante que el coraje, pues implica inteligencia y claridad de fines. B. (p. 162) señala que Hermes es un dios de origen egeo y es imposible determinar cuál de sus funciones es la originaria. Basándose en los estudios existentes, B. data el himno entre el s. VI y el 470 a. C.¹³

La diosa Afrodita es otra de las divinidades muy bien representadas en la colección. A ella están dedicados tres himnos, el quinto, el sexto y el décimo. El primero pertenece al grupo de odas consideradas largas. Los veinte versos del segundo describen el nacimiento de la diosa, su recepción por las Horas que la conducen al Olimpo donde los dioses la reciben con alegría. El tercero consiste en sólo en seis versos que tienen ecos Hesíodo y Safo y Mimnermo.¹⁴ La función y el origen del himno largo dedicado a la diosa ha sido objeto de diferentes interpretaciones, aunque, como bien destaca B., el tema unificador de toda la composición es el deseo «que provoca la atracción de unos seres y otros, que constituye el

im homerischen Apollonhymnus», *Philologus* 125 (1981), pp. 25-43; A. M. MILLER, *From Delos to Delphi. A literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leyden 1986.

¹² Cf. el trabajo citado en la nota anterior.

¹³ No considero acertadas algunas elecciones léxicas en la traducción de los dos himnos, como p. ej. μεδέοντα (IV 1; XVIII 2) por “el que se ocupa de”. El participio proviene de μέδω “gobernar”, “reinar” y no de μέδομαι y se utiliza substantivado para designar al gobernante, jefe, mandatario, señor, soberano, etc. Cf. vv. 66 ss., aplicado principalmente a los dioses. Algo similar se aplica al μεδέουσα del v. 4 en el himno 10 o el v. 291 del himno 5, que más que ‘proteger’ significan ‘reinar’. Tampoco creo acertada la traducción de νυκτὸς ἀμόλγῳ (IV 7; XVIII 7) que no es “plena noche”, sino el momento de penumbra del ocaso o del alba.

¹⁴ Cf. E. CAVALLINI, «Hymn. X (Ven)», *Museum Criticum* 13-14 (1978-1979), pp. 29-34.

denominador común de las (*sic*) ἔργα de la diosa y que sirve para garantizar la continuidad de la vida sobre la tierra» (p. 212). En esta sección del volumen es especialmente destacable el fino análisis del poema que ofrece B. (pp. 213-225). Una cuestión interesante concierne a la datación, sobre todo teniendo en cuenta las promesas del brillante futuro de Eneas como rey de los troyanos y la fama que alcanzará su larga progenie (v.196a.), así como los favores de los que goza la estirpe de Anquises, especialmente querida por los dioses. La importancia de este tema ha sido ya notada por la crítica. Sin entrar en consideraciones que superan la finalidad de esta reseña, quisiera señalar que es inverosímil la hipótesis de West de que fuera encargado por una familia troyana.¹⁵ Quizás sería mejor pensar en reformular las hipótesis sobre la datación temprana.

El último himno largo está dedicado a Pan (19). En él se canta especialmente su genealogía, probablemente por la necesidad de entroncar a un dios relativamente reciente con la familia olímpica a través de Hermes. Como pone de manifiesto B. (p. 325) se trata de un himno que tiene una estructura muy bien articulada. El resto de las composiciones se encuentran entre los denominados himnos menores. Están dedicados a dioses y héroes (Ares: 8; Ártemis: 9, 27; Atenea: 11, 28; Hera:12; la madre de los dioses (¿Rea?, ¿Gaia?): 14; Heracles: 15; Asclepio: 16; los Dioscuros: 17, 33; Hefesto: 20; Posidón: 22; Zeus: 23; Hestia: 24, 29; Gaia: 30; Helios: 31; Selene: 32).

Es probable que el corpus de los *Himnos homéricos* se haya formado de manera aluvional y que recogiera diferentes composiciones con finalidades y funciones diferentes que tienen en común el uso del hexámetro. A pesar de ese origen, una colección de 'himnos homéricos' ha circulado desde la Antigüedad, probablemente desde época helenística, y ha tenido un fuerte impacto en la literatura y la filosofía antiguas.

La presente traducción contribuirá, sin duda, a impulsar el trabajo con un importante género de larga influencia en la cultura occidental. B. ofrece un panorama muy actualizado de la investigación en cada una de las obras y un análisis literario de cada una de ellas que no podrá ser ignorado por los estudiosos de los himnos de todo el mundo.

Francisco L. Lisi
(Universidad Carlos III de Madrid)

¹⁵ M.L. WEST, *ed. cit.* (vid. *supra* n. 7), p. 15.

STEFANO CASARINO, AMEDEO ALESSANDRO RASCHIERI (eds.), *Ritorno ad Aristotele*, Aracne (“Mnemata” 4), Roma 2017, pp. 281, ISBN 978-88-255-0830-7.

“Un classico è un libro che non ha mai finito di dire ciò che ha da dire”, suona la sesta proposta di definizione dei classici di Italo Calvino in apertura del saggio *Perché leggere i classici*. In tal senso Aristotele è paradigmatico e questo volume, il quarto della collana *Mnemata*, curato da Stefano Casarino e Amedeo A. Raschieri, intende richiamare l’attenzione proprio sulla fortuna e sulla ricezione del filosofo di Stagira dall’epoca bizantina fino ai nostri giorni, passando attraverso il Medioevo islamico e cristiano e il Rinascimento italiano. La miscellanea si presenta divisa in due sezioni: la prima (*Ricerca*, pp. 31-156) è dedicata a studi di taglio scientifico, la seconda (*Didattica*, pp. 159-278) è pensata piuttosto per la divulgazione. Dai contributi dell’una e dell’altra emerge chiaramente che con i testi di Aristotele si sono misurati epoche e ambienti culturali diversi e che il suo pensiero, anche qualora mistificato o polemicamente frainteso, è stato capace di ispirare e animare riflessioni e dibattiti dall’antichità fino all’età moderna. *Ritorno ad Aristotele* significa quindi rintracciare la presenza aristotelica non solo in discipline diverse, secondo quello spirito enciclopedico che animava il filosofo antico e che ha ispirato oggi il progetto stesso di questa miscellanea, ma anche in testi, autori e dottrine non dichiaratamente legate alla tradizione peripatetica.

La sezione più spiccatamente scientifica affronta la ricezione di Aristotele tanto sul piano letterario e filosofico, quanto su quello dell’agire pratico. Il contributo di Lia Raffaella Cresci, *Coerenza e incoerenza dell’ἦθος nella Poetica. Fortuna e applicabilità di un criterio di valutazione* (pp. 31-48), assume come punto di partenza le prescrizioni di *Poet.* 15, 1454 a 26-32 relative agli elementi a cui il poeta deve mirare nella costruzione dei caratteri tragici, e mette in luce che l’adeguatezza (ἀρμόττον) e la coerenza (ὁμαλόν) sono i parametri su cui molti secoli dopo si fonda l’analisi stilistica di Michele Psello in due opuscoli dedicati al confronto rispettivamente tra Euripide e Giorgio di Pisidia e tra i romanzi di Achille Tazio e di Eliodoro. In particolare, in un genere post-aristotelico quale il romanzo, la coerenza dell’ἦθος, talvolta spinta all’immobilismo, è ciò che compensa e pone rimedio alle peripezie dell’intreccio.

Il lettore si imbatte poi nel noto proverbio *una rondine non fa primavera*, che rappresenta un’eredità aristotelica: primo tra gli studiosi moderni a dedicare uno studio approfondito a questo detto sentenzioso, Michele Curnis, *La rondine di Aristotele* (EN 1.7.1098a 18 s.). *Un celebre proverbio sulla felicità* (pp. 49-89) ne indaga il significato e l’origine e mostra che, se Aristotele fu il primo a servirsene, non per ciò stesso egli ne fu anche l’autore. Con ogni probabilità il filosofo si limitò a riutilizzare un proverbio popolare, adattandolo al proprio discorso: sua sembra la postilla che integra all’idea del manifestarsi episodico della rondine, immagine simbolica dell’esercizio della virtù, la dimensione temporale («una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno», secondo la traduzione di A. Fermani, *Aristotele, Le tre Étiche*, Milano 2008 citata da Curnis). Oltre ad ampliare l’orizzonte di ricerca dal particolare al generale e a occuparsi della classificazione dei

proverbi nell'analisi retorica aristotelica, questo interessante contributo affianca all'analisi del proverbio da un punto di vista testuale, stilistico e retorico lo studio del contesto in cui esso è citato, ossia il problema della virtù e del τέλειος βίος, interpretato come l'esistenza il cui fine preciso è la felicità. Una sola rondine non basta perché sia davvero arrivata la primavera, ma solo con un tempo adeguato, con la venuta di altre rondini, si avrà la primavera piena e compiuta. Applicata all'esercizio della virtù, che può condurre alla felicità solo se costante, l'immagine della rondine e dell'unico giorno non solo invita alla cautela di fronte a manifestazioni episodiche, ma implica anche che il conseguimento di una realtà piena e compiuta è possibile solo grazie allo scorrere del tempo. Del resto, come leggiamo in *Phys.* 4.10, 217b-218a, per Aristotele il tempo non può consistere di istanti, ma è un costante divenire, è continuità e movimento. Un solo istante, un solo giorno, il manifestarsi episodico di una sola rondine non sono già più: solo il susseguirsi di giorni e di rondini, solo il perpetuarsi dello stesso fenomeno può portare al compiersi della primavera, e fuor di metafora alla vita felice.

Seguono tre lavori dedicati alla fortuna dei testi aristotelici nel Medioevo e nel Rinascimento. Sergio Carletto, *Da Aristotele all'averroismo parigino del XIII sec.* (pp. 91-108) ripercorre le vicende delle interpretazioni del *De anima* nel mondo islamico e quindi nell'ambito dell'averroismo parigino, con particolare riferimento al problema del monopsichismo, ossia dell'Intelletto unico e comune a tutti gli esseri umani, trascendente ed eterno; si concentra quindi sulla figura di Sigieri di Brabante, professore della Sorbona che nel 1270 venne condannato dal vescovo di Parigi, Etienne Tempier, per tredici proposte contenute nei suoi scritti e contrarie all'impostazione tomistica. Lo studioso ricostruisce così i dibattiti filosofici e teologici che presuppongono l'esegesi del terzo libro dell'opera aristotelica e della distinzione tra due funzioni dell'intelletto, potenziale e agente, e mette in luce l'evoluzione interna al pensiero di Sigieri, che finì per prendere le distanze da Averroè, in quanto ammise l'unione tra anima intellettiva e corpo e quindi l'individualità del conoscere. All'esegesi medievale e umanistico-rinascimentale sul testo della *Politica* è dedicato lo studio di Giuliana Besso (pp. 109-136). L'autrice, che alla *Politica* di Aristotele ha dedicato diverse pubblicazioni (anche in collaborazione con Michele Curnis), traccia un quadro esaustivo della diffusione di questo testo in Europa e mostra come il destino dei libri della *Politica* si intrecci con il destino delle entità politiche e delle corti europee, che assumono spesso Aristotele a modello e a «fonte di ispirazione per l'agire pratico» (p. 130). Momenti fondamentali della sua ricezione in Europa sono la Francia carolingia, l'opera di traduzione in latino di Guglielmo di Moerbeke (XIII sec.), l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, la corte imperiale francese che alla fine del XIV secolo chiese a Nicole Oresme la versione in volgare del testo di Aristotele, e quindi in età umanistica la Firenze di Leonardo Bruni e poi dei Medici, l'Italia della Controriforma con la diffusione dell'opera su più vasta scala anche grazie alla stampa, infine la Spagna e in particolare Saragozza, dove vide la luce per la prima volta nel 1509 una traduzione in volgare, anonima. Se la *Politica* fu spesso modello e manuale di pedagogia politica, ispirò l'*umanesimo civile* fiorentino e venne piegata a fornire una base teorica per la costituzione della repubblica di Firenze, misto di democrazia e aristocrazia, G. Besso non ne tralascia la circolazione negli ambienti eruditi, dall'*editio princeps* di Aldo Manuzio al lavoro di edizione e commento di Pier Vettori, interessati più al testo antico come prodotto letterario che alla sua interpretazione in chiave politica. Di

particolare interesse non solo per gli specialisti di Aristotele, ma più in generale per la storia della cultura europea è la ricostruzione dell'attività di traduzione dal greco in epoca medievale e soprattutto altomedievale, a conferma dell'ipotesi «che la conoscenza del greco - e quindi delle opere aristoteliche in lingua originale - non si sia mai persa del tutto nell'Europa altomedievale, in virtù di quella circolazione di intellettuali e di dotti che ha visto protagoniste soprattutto l'Italia, la Francia e la Germania, per ragioni prioritariamente religiose» (p. 113). Chiude la sezione del volume dedicata alla *Ricerca*, a coronamento del percorso ideale che dal Medioevo bizantino ha condotto il lettore al Rinascimento italiano, il contributo di Amedeo A. Raschieri, *Retorica tra Aristotele e Cicerone nel Rinascimento* (pp. 137-156). La fortuna del pensiero retorico aristotelico nell'Umanesimo italiano emerge attraverso l'esame del commento di Nascimbene Nascimbeni al *De inventione* di Cicerone, pubblicato nel 1563: Nascimbene si serve della teoria aristotelica a sostegno di quella ciceroniana anche contro Quintiliano, che pure ebbe un ruolo di primo piano in ambito retorico e linguistico nell'Umanesimo italiano, e ricorre sia alla *Retorica*, sia alla *Retorica ad Alessandro*, da lui considerata genuinamente aristotelica. Aristotele non è tuttavia presenza esclusiva, ma è affiancato da altre fonti greche e latine: Platone, Ermagora, la *Rhetorica ad Herennium* - che già Nascimbene aveva riconosciuto come non ciceroniana, per quanto vicina all'ambiente di Cicerone - e lo stesso Quintiliano.

Di non minor interesse appaiono i contributi della sezione *Didattica*, che si devono ad alcuni Docenti di discipline letterarie e scientifiche delle province di Cuneo e Savona. Si tratta di approfondimenti che possono offrire interessanti spunti di riflessione anche a chi insegna nelle scuole superiori di secondo grado. Merito di questo volume è infatti anche quello di rivolgersi a un pubblico non solo accademico e in particolare alle scuole, che rappresentano - o, almeno, dovrebbero rappresentare - il *trait d'union* tra ricerca specialistica e trasmissione del sapere. Così, Paolo Lamberti (pp. 159-183) si occupa dell'Aristotele biologo e medico, precursore inconsapevole della classificazione delle specie, della teoria della selezione naturale sviluppata da Charles Darwin, dell'idea del metabolismo negli esseri viventi. Sergio Giuliani (pp. 185-199) dedica uno studio al *De anima*, nel solco delle ricerche relative al problema dell'immortalità dell'anima e del suo rapporto con il corpo, che furono al centro dei dibattiti filosofici nella Parigi del Duecento; così, all'averroismo parigino trattato nella sezione del volume dedicata alla *Ricerca* si ricollega anche Mauro Lorenzo Somà, *L'Averroismo ed i suoi echi letterari nell'opera di Dante e Cavalcanti* (pp. 201-215), che offre un quadro ricco e interessante della presenza dell'averroismo nella letteratura medievale italiana. Si procede poi in ambiti più tecnici, con uno sguardo costante al mondo moderno: la filosofia del linguaggio (Giovanni Stefano Lenta, *Aristotele e la filosofia del linguaggio ordinario*, pp. 217-230), la fisica (Gemma Ghigo, *La fisica di Aristotele. Il movimento e il continuo*, pp. 231-256), le teorie antiche e moderne relative al regno animale (Luca Maddaloni, *Dalla meraviglia aristotelica alle persone non umane*, pp. 257-278). La scienza e le τέχναι sono naturalmente andate oltre gli insegnamenti aristotelici, ma Aristotele ha avuto il merito di osservare il mondo del sensibile in tutti i suoi aspetti, dal piano umano a quello naturale, e di dare valore all'ἐμπειρία come fondamento della conoscenza e base del metodo induttivo, per cui «da molte nozioni dell'esperienza si forma un solo giudizio in generale sui casi simili» (*Metaph.* 981a 6-7).

Si tratta di un volume ricco e interessante, graficamente curato, utile tanto agli specialisti quanto a un pubblico più ampio. La lettura corre veloce tra filosofia e psicologia, biologia e fisica, filologia e letteratura: grazie alla scansione interna della miscellanea si ha l'impressione di essere accompagnati da un contributo all'altro senza soluzione di continuità, in un percorso ideale in cui ogni argomento presuppone e si lega con armonia con quanto precede.

Manuela Callipo
(Liceo Scientifico "Giordano Bruno", Torino)

DIEGO GARROCHO SALCEDO, *Aristóteles: una ética de las pasiones*, Avarigani Editores, Madrid 2015, pp. 281, ISBN 978-88-255-0830-7.

El libro de Diego Garrocho se centra en un tema, las emociones, que es antiguo y contemporáneo al mismo tiempo y que en las últimas décadas ha vuelto a despertar el interés de los filósofos no solo a nivel individual sino también a nivel político¹.

El autor, en particular, se interroga acerca de una cuestión moral fundamental, es decir, si somos responsables de los que sentimos, a través de un recorrido por algunas obras de Aristóteles (*De anima*, *Ética a Nicómaco* y *Retórica*), cuyas afirmaciones son analizadas de forma pormenorizada y discutidas a la luz de la bibliografía, sobre todo anglosajona. La elección del filósofo de Estagira como guía depende del hecho de que sus ideas morales se pueden todavía aplicar con provecho al estudio de la contemporaneidad.

Para contestar a la pregunta planteada al comienzo del libro, Garrocho considera fundamental empezar con un análisis terminológico. En efecto, desde el punto de vista etimológico la palabra “pasión” está vinculada con el verbo griego πάσχω, “padecer”, “sufrir”, y esto parece llevar a la conclusión de que algo “padecido” es algo externo al sujeto, que este recibe pasivamente y del que no es evidentemente responsable. El término “emoción”, en cambio, implicaría un movimiento del sujeto. A pesar de estas diferencias, según el autor, es posible concluir «que cada uno [*scil.* pasión y emoción] de estos conceptos no son sino casos concretos y específicos de una misma y continuada preocupación filosófica» (p. 43) en la que el autor quiere insertarse.

Después de esta premisa terminológica, siguen cinco capítulos (II-VI) centrados en diferentes aspectos necesarios para ir articulando una respuesta satisfactoria a la pregunta inicial. En el primero de ellos Garrocho analiza, a partir de los textos aristotélicos, la partición del alma humana y argumenta a favor de la existencia de una parte desiderativa que es capaz de obedecer a la razón. Por lo tanto, cae la dicotomía, apoyada por una parte de la tradición, entre razón por un lado y pasiones por otro y se recupera una visión más unitaria de ψυχή humana. Seguidamente, el autor se dedica a mostrar que en la ética aristotélica la *praxis* y las virtudes están vinculadas con las pasiones, que hacen que los seres humanos ejerzan determinadas conductas, y subraya la importancia del placer, «ya que la virtud no descansa en el mero cumplimiento de una actividad, sino en su perfeccionamiento, un perfeccionamiento que precisamente [...] vendrá dado por la adquisición de placer o deleite en su ejecución» (p. 120).

En el capítulo IV, tras declarar que la ética aristotélica es una “ciencia del buen hacer”, pero también una “ciencia del buen carácter”, Garrocho se centra especialmente en la discusión del tema de la προαίρεσις, es decir, la elección deliberada a la hora de actuar. Elementos fundamentales de la filosofía moral aristotélica son, en efecto, el por qué se hace cierta acción y la cualidad del agente que la realiza, y allí se insertan, una vez más, las

¹ Véase el número, de próxima publicación, de la revista *Lo Sguardo* (<http://www.losguardo.net/it/homepage/>), *Politics (with)out Passions. Reason and Affections in the Public Space*, que la autora de esta reseña coordina junto con A. Gómez Ramos y C. Basili.

pasiones. La gran atención por la *προαίρεσις* radica en el hecho de que las causas representan el principio y el fin de la *praxis* pero también el verdadero objeto de la evaluación moral.

Los últimos dos escalones en los que se apoya el autor para llegar a cerrar su investigación son la dimensión intencional de las pasiones, tomada de autores como M.C. Nussbaum, que permite «evidenciar, de algún modo, una cierta utilidad de estos procesos anímicos no sólo ética sino también cognitiva» (p. 246), y, por último, el concepto de responsabilidad, analizado en el capítulo VI, junto con el de agencia y de *ἐνέργεια*.

Al terminar este recorrido crítico por algunos aspectos centrales de la filosofía moral aristotélica, Garrocho puede finalmente contestar de forma positiva a la pregunta que ha puesto en marcha el volumen y decir que, según el filósofo de Estagira, somos definitivamente responsables de lo que sentimos.

El libro reseñado tiene el mérito de volver una vez más a los textos morales aristotélicos y mostrar su complejidad y su dificultad a la hora de elaborar una interpretación sistemática y coherente sobre las pasiones. Como subraya el mismo autor, esta fragilidad resulta revelarse «un instrumento especialmente provechoso para la filosofía contemporánea», que puede de esta forma instaurar un diálogo continuo con el pensamiento del filósofo antiguo.

Federica Pezzoli
(Universidad Carlos III de Madrid)

SILVIA GASTALDI, CESARE ZIZZA (eds.), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Edizioni ETS (“Studi e testi di storia antica” 24), Pisa 2017, pp. 200, ISBN 978-88-467-5068-6.

Nei giorni 30 e 31 maggio 2016 si svolse presso il Collegio Ghislieri di Pavia un convegno celebrativo dei duemilaquattrocento anni della nascita di Aristotele, dal titolo “Da Stagira a Parigi: prospettive aristoteliche tra antichità e medioevo”, organizzato dall’Università degli Studi di Pavia con la precisa finalità di documentare una tradizione originariamente greca, divenuta poi fondativa del pensiero filosofico medioevale (sulla sua complessa ricezione molte strade di ricerca e di indagine restano ancora oggi quasi totalmente inesplorate). La trasformazione del dialogo vivo e concreto di quelle giornate congressuali in un volume a stampa ne ha condizionato la fisionomia e, per opportuna volontà dei curatori, anche il titolo: Parigi è divenuta Roma, mentre la forcilla cronologica che collegava antichità e medioevo si è trasformata in un binario metodologico che, ancor più felicemente, connette storia e filosofia. Anche grazie a tale metamorfosi, la selezione dei sei contributi che compongono il volume si presenta con forte coerenza, soddisfacendo effettivamente «una doppia prospettiva: storica e filosofica», come avvertono i curatori nella *Introduzione* (pp. 5-8). Gli stessi curatori provvedono a una sintesi dei singoli contributi, che non sarà dunque il caso di ripetere; piuttosto, l’occasione della segnalazione permetterà di soffermarsi su alcuni problemi particolarmente stimolanti che affiorano dalle varie ricerche e, naturalmente, su di una valutazione complessiva della silloge.

Se si volesse procedere a un regesto dei contenuti sulla base dei titoli delle opere aristoteliche e della loro tradizione, sarebbe sufficiente dire che due saggi vertono sulla *Politica* (Cesare Zizza, *La Macedonia e i Macedoni nella Politica e nelle altre opere superstiti del Corpus Aristotelicum*, pp. 9-54, e Silvia Gastaldi, *Le passioni aristoteliche tra Retorica e Politica*, pp. 55-79), uno sul *De anima* (Chiara Blengini, *La fondazione aristotelica della psicologia: considerazioni su De anima I*, pp. 81-106), due sulla *Metafisica* (Ferruccio Franco Repellini, *Sfere aristoteliche scollegate. A proposito di Metafisica XII.8.1074A 12-14*, pp. 107-131 e Silvia Fazzo, *L’emergenza della Metafisica di Aristotele in età romana*, pp. 155-183), mentre un ultimo contributo è dedicato alla lettura comparativa di un dialogo platonico apocrifo e alle sue consonanze all’interno del *Corpus Aristotelicum* (Vera Calchi, *Interazioni tra il thaumazein aristotelico e l’Epinomide pseudo-platonico: una meraviglia fraintesa*, pp. 133-154).

Tutti i contributi onorano la duplice prospettiva auspicata in apertura dai curatori, giacché la problematica filosofica si inserisce sempre in una trattazione particolarmente sensibile al dato storico (sia storico-politico sia storico-culturale). È però presente una terza prospettiva, oltre a quelle della filosofia e della storia, grazie alla quale tutti i saggi procedono e giungono a conclusioni eccellenti; un metodo di analisi filologica sostanzia infatti le argomentazioni degli autori, costituendo ulteriore (e non scontato) merito della raccolta. Gli studiosi che hanno contribuito al volume cercano di ritrovare la voce più autentica di Aristotele, o un registro specifico della sua scrittura, che permetta una lettura più coerente e complessa, facendo

giustizia di luoghi comuni nella considerazione degli scritti del filosofo o di presunti errori e incongruenze del suo dettato.

Il saggio di Blengini, per esempio, costituisce una guida innovativa alla lettura del I libro del *De anima*; la studiosa dimostra infatti che nell'economia argomentativa delle opere del filosofo esiste un rapporto funzionale tra dossografia e dialettica: «nelle sezioni dossografiche Aristotele non è mai neutrale» (p. 88), perché non si limita a raccogliere opinioni e giudizi sul problema che sta discutendo, ma le sceglie criticamente, in modo che esse corrispondano già alle domande che il filosofo ripone nel proprio edificio dialettico. Dopo aver confutato le teorie cinetiche sull'anima, Aristotele ne trattiene comunque l'elemento archetipico, considerando anch'egli l'anima come un principio, non del movimento, ma di quella porzione del mondo naturale che è il vivente. Soltanto dall'analisi delle argomentazioni presenti nella dossografia iniziale - ossia della *tradizione* precedente - il lettore si rende conto che Aristotele sta delimitando «un nuovo campo di ricerca scientifica. La psicologia, in quanto studio del principio degli esseri viventi, fornirebbe il principio di questo settore scientifico, al tempo stesso fondando e legittimando l'intero campo degli studi biologici» (p. 102).

Della tensione tra dati della tradizione (in una parola: la storia) e teorizzazione di un modello politico è emblematico il saggio che Zizza dedica al rapporto tra Aristotele e la Macedonia. Fino a tempi assai recenti la vistosa assenza di notizie su Filippo o Alessandro all'interno del *Corpus Aristotelicum* era spiegata o con la negazione dell'attitudine storiografica dello Stagirita o, peggio, come conseguenza di opportunismo: meglio per Aristotele se non avesse espresso giudizi sul regno di Macedonia e sul tipo di assetto che stava per prendere il sopravvento in tutto il mondo ellenico ... Zizza capovolge questi e altri luoghi comuni, sostituendoli con una considerazione aggiornata ed equilibrata del tema "Aristotele e la storia", e soprattutto rileggendo in modo sistematico tutte le testimonianze relative alla Macedonia e ai Macedoni, con particolare riguardo alla *Politica*. Il lettore riscopre così un capitolo quasi monografico di questo trattato (V 10, 1311a 31-b 36), in cui Aristotele parla o allude a sovrani macedoni, dimostrando di essere bene informato sulle vicende (politiche e personali) che li avessero riguardati. Ma è l'impossibilità di far rientrare il caso macedone (un *ethnos*, non già una *polis*) nel quadro teorico del modello aristotelico a determinare i limiti angusti che il filosofo può dedicare a tale realtà: un principio di coerenza metodologica, dunque, e non un disinteresse "sospetto".

Il saggio di Gastaldi illumina il rapporto tra *Retorica* e *Politica* grazie a un'analisi parallela: da un lato conferma i risultati di un'indagine secondo la quale la *Retorica*, più che un manuale tecnico di eloquenza, sarebbe una diagnosi dell'interazione comunicativa tra i cittadini della πόλις; dall'altro lato, sottolinea con accostamenti molto puntuali come l'illustrazione delle μεταβολαί costituzionali della *Politica* sia strettamente connessa a cause di carattere etico e "passionale" di singole personalità. Gastaldi, inoltre, osserva come Aristotele si astenga dal proporre un giudizio di valore sulla condotta morale dell'uomo politico (sebbene fornisca poi un giudizio *politico* sulle conseguenze di attitudini etiche e di specificità passionali); se tale assenza priva la scrittura del filosofo di una prospettiva personale, l'abbondanza di esempi documenta invece la sua reazione di fronte a un'apparente incongruenza della struttura socio-politica teorizzata: «la *polis*, pur autorappresentandosi come una comunità di uguali, appare percorsa da dinamiche conflittuali, legate al reciproco riconoscimento, all'interno delle quali si scatenano le dinamiche passionali» (p. 62). E appunto di natura etica - ma di segno opposto

- potrebbe essere la possibilità di giustificare il potere monarchico: «sembra che l'opzione per la concentrazione di tutti i poteri nelle mani di un solo individuo sia ammessa solo nel caso in cui il sovrano superi tutti gli altri individui sotto il profilo dell'*arete*, da intendersi sia in senso etico, sia sotto il profilo dell'efficacia prestazionale» (p. 64). Appare evidente l'importanza di questa riflessione, soprattutto se si considera la fortuna del pensiero politico aristotelico in età medioevale, quando grazie a Tommaso d'Aquino e soprattutto Egidio Romano il commento e la riscrittura della *Politica* si trasformano in un termine di riferimento per gli *specula principis*.

Anche l'impeccabile saggio di Franco Repellini, oltre a risolvere un problema astronomico del libro Lambda della *Metafisica*, dimostra come il linguaggio di Aristotele non si conformi al lessico tecnico di una sola disciplina specifica (come appunto l'astronomia), ma assuma valenze di portata più ampia, senza mai perdere l'accezione propriamente filosofica che il termine richiede all'interno della trattazione. Commentando il *De caelo* e richiamandosi alla sezione della *Metafisica* (1073b 17-1074a 14) in cui Aristotele integra il modello astronomico di Eudosso con le sfere "controrotanti" (ἀνελίττουσαι), Simplicio si rese conto di un'aporia nel computo totale di tali sfere (quelle degli astri più tutte quelle aggiuntive che rendono possibile il collegamento tra le precedenti, la neutralizzazione e la trasmissione del movimento: nelle parole di 1074a 2-5, quelle che «si muovano in senso inverso e riportino allo stesso punto, quanto a posizione, la prima sfera dell'astro ogni volta collocato al di sotto; solo così infatti è possibile che il tutto produca la traslazione dei pianeti», secondo la nuova traduzione di Enrico Berti). I manoscritti della *Metafisica* recano il numero quarantasette, mentre gli interpreti si aspetterebbero quarantanove (tanto che alcuni traduttori, come Barnes, correggono il testo tradito per coerenza con la propria ricostruzione). Franco Repellini studia il problema dalla prospettiva aristotelica, partendo dalla disamina del lessico tecnico e delle sue peculiari accezioni all'interno della *Metafisica*; egli dimostra in tal modo che l'apparente incongruità astronomico - il numero quarantasette delle sfere - nasce dall'attribuzione implicita ad Aristotele di un certo ragionamento; «se invece si pensa che è accettabile, gli si deve attribuire un *differente* ragionamento; questa differenza *non* è di ordine astronomico, anche se si presuppone l'astronomia eudossiana» (pp. 107-108, corsivi originali). I nodi centrali della disamina sono due: la diversa valenza e funzione dei termini che designano il movimento (κίνησις e φορά) in contesti diversi dell'opera aristotelica e la considerazione speciale di cui godono il Sole e la Luna quali «viventi immortali, e divini», ma incapaci di conseguire «la condizione ottima per il loro tipo di viventi» (p. 128). Di conseguenza, «la ragione che ha portato all'introduzione delle sfere ἀνελίττουσαι - un cielo unitario è preferibile - potrebbe non valere per i due astri vicini a noi» (p. 129). È attraverso la differenziazione delle funzionalità linguistiche del discorso che lo studioso attribuisce un senso plausibile, non solo alla lezione numerica unanimemente tramandata dai codici ma anche alla specificazione ipotetica (apparentemente innecessaria) di Aristotele. Le argomentazioni risultano tanto più convincenti, quanto più sono supportate dal confronto tra la pagina della *Metafisica* in questione con *De generatione et corruptione* 2, 10 e *De caelo* 2, 12. Concludendo l'*excursus* sul modello eudossiano nel libro Lambda, il filosofo si preoccuperebbe della traduzione in termini fisico-cosmologici del modello matematico. E questo perché «Lo Stagirita comprende gli astronomi, ma non parla come astronomo, e lo sa, e pensa che il modello matematico non

imponga che tutte le sfere siano collegate fisicamente; l'implicazione di "quarantasette" - le sfere del Sole e della Luna resterebbero non collegate - non fa difficoltà» (p. 130).

Al saggio di Fazzo si deve la menzione di Roma nel titolo del volume; la studiosa presenta infatti una ricostruzione di alcune fasi della pubblicazione della *Metafisica* in età imperiale in relazione alla "emergenza" del testo (idea cui sono dedicate alcune pagine teoriche, soprattutto al fine di distinguere la valenza di questo rispetto a termini più usuali nella storiografia aristotelica, come *Entstehung* o *Entwicklung*, pp. 172-180). Più che la ricostruzione dettagliata del contesto di pubblicazione o edizione della *Metafisica*, Fazzo insiste sulla responsabilità dell'assemblaggio dei quattordici libri, nell'ordine in cui la tradizione manoscritta li conserva; appoggiandosi a ricerche recenti e di area anglosassone (come quelle di M. Hatzimichali), la studiosa sottrae importanza al ruolo di Andronico di Rodi, definito «deuteragonista di un'implausibile vulgata» (p. 160), quale presunto responsabile dell'ordine dei libri. Per suggerire che la disposizione dei contenuti μετὰ τὰ φυσικά possa risalire allo stesso Aristotele, Fazzo non esita a ricorrere ad *argumenta ex silentio*, o a questioni cui non sempre è possibile rispondere con certezza documentale, come la seguente: «se davvero si ritiene che Aristotele non avesse saputo organizzare questi libri in un'opera complessiva, in che modo ci sarebbe riuscito Andronico, che li riceveva dopo vicissitudini numerose, danneggiate da guasti meccanici severi e dai rimedi ancora peggiori dei mali - le correzioni dei librai incompetenti?» (p. 162). In questo caso l'autrice dà credito agli aneddoti sul pessimo stato di conservazione della biblioteca di Aristotele (Plut. *Silla* 27, Strab. XIII 54) e sospetta capacità inadeguate in Andronico; tali notizie e supposizioni si potrebbero, però, anche sviluppare in maniera contraria: proprio perché l'insieme di materiali riuniti μετὰ τὰ φυσικά versava in condizioni particolarmente insoddisfacenti, fu necessario un intervento di ordine e di restauro pur che fosse (da parte di Andronico o di altri), allo scopo di poter pubblicare un testo altrimenti illeggibile, in quanto molto disordinato. Molto più convincente e persuasivo, del resto, è il prosieguo dell'argomentazione di Fazzo, sul probabile lavoro concretamente realizzato da Andronico, ossia una specie di catalogo, «indubbiamente un testo complesso, composito e comprensivo, che includeva come elemento principale le liste di opere; ma non si limitava a elencare i titoli, che peraltro risultavano ancora entità fluida» (p. 164). Nella prospettiva di una lettura dinamica della diffusione della *Metafisica*, è proficuo lo sforzo di rintracciare l'obbiettivo del perduto *Sull'ordine degli scritti aristotelici* di Adrasto di Afrodizia (II secolo); a questo proposito gli argomenti di Fazzo si susseguono rapidi: giacché è successivo ai πίνακες di Andronico, lo scritto di Adrasto deve essere più analitico; «È presumibile che entrasse maggiormente nel merito dell'analisi dei singoli libri, dei quali discuteva il processo di assemblaggio in trattati maggiori. Questo peraltro dimostra che i trattati maggiori non erano stati ancora assemblati in modo definitivo, né da Andronico né da altri» (p. 168). Dal momento che Simplicio (fonte principale delle notizie sullo scritto di Adrasto) accenna a questioni di "assemblaggio" relativamente alle *Categorie* e alla *Fisica* (soprattutto in fase proemiale dei rispettivi commenti), la conclusione di Fazzo si può considerare plausibile, a patto di sottintendere che tutti gli scritti aristotelici presentassero le stesse caratteristiche organizzative e, soprattutto, che Adrasto operasse allo stesso modo sulle *Categorie*, sulla *Fisica* e anche sulla *Metafisica*. In ogni caso, il merito maggiore dell'analisi storica proposta da Fazzo è ricondurre allo stesso Aristotele la responsabilità fondamentale dell'organizzazione interna

della *Metafisica*; un obiettivo certamente basilare per qualunque ricostruzione storica e interpretazione del trattato.

Anche le pagine di Calchi prendono in esame i primi libri della *Metafisica*, a confronto con l'*Epinomide* pseudoplatonico, in merito all'osservazione astronomica; l'autrice sottolinea l'insistenza, comune ai due testi, sulla meraviglia suscitata dalla contemplazione della volta celeste e amplia l'indagine al rapporto tra filosofia e meraviglia (attestato per esempio in *Theaet.* 155d). L'obiettivo di Calchi è dimostrare come il testo di appendice alle *Leggi*, probabilmente ascrivibile a Filippo di Opunte, rispecchi una nuova considerazione dell'astronomia in seno all'accademia platonica che influisce anche sul pensiero aristotelico. La definizione di "divina meraviglia" che nasce dalla contemplazione celeste permette alla studiosa di risalire a una discussione comune (originata dal testo platonico), rifluita poi in testi differenti e con risultati specifici.

Molto accurata la redazione degli *Indici (dei passi citati, dei nomi propri antichi, dei nomi propri moderni)*, il tutto tra le pp. 187-200) redatti da Serena A. Brioschi e utilissimi a una consultazione puntuale e rapida dei contenuti del volume. È significativo che esso si apra e si avvii a chiusura con una duplice prospettiva storica: prima con la storia vissuta dallo stesso Aristotele, straniero in Atene e osservatore di un nuovo corso politico proveniente da un contesto estraneo all'arcipelago delle πόλεις greche; da ultimo, la storia del testo, con tutte le problematiche che comportano i pochi dati disponibili su edizione, trasmissione e ricezione del *corpus* in età imperiale e in un nuovo scenario geo-culturale, dominato da Roma. Nello spazio che intercorre tra questi due fuochi storici si apprezza nel libro la disamina di una ricca campionatura delle scritture aristoteliche: quella della filosofia pratica (retorica, sempre diretta verso la politica), della psicologia e dell'astronomia (queste ultime due accomunate dalla questione concettuale del "movimento" e della sua relazione con l'essere vivente).

Michele Curnis
(Universidad Carlos III de Madrid)

DARIO MANTOVANI, *Les juristes écrivains de la Rome Antique. Les oeuvres des juristes comme littérature*, Collège de France-Les Belles Lettres, Paris 2018, pp. 358, ISBN 978-22-514-4813-8.

Dentro de la colección *Docet Omnia* y en colaboración con la editorial *Belles Lettres*, el *Collège de France* ha publicado la última monografía de Dario Mantovani, actualmente Professeur en esta institución francesa. El título del libro revela ya su interesante propuesta metodológica, que consiste en abordar el estudio y la interpretación de las obras de los juristas romanos como textos literarios. Su análisis, lúcido y original, que tiene su arraigo en el horizonte de los numerosos trabajos de investigación realizados (fundamentalmente, en los últimos, abordados en el seno del proyecto europeo que dirige -ERC-REDHIS, *Rediscovering the hidden structures A new appreciation of Juristic texts and Patterns of thought in Late Antiquity*-), ofrece, además, una prueba fehaciente de que el Derecho es un producto intelectual inserto en una tradición cultural amplia, que es necesario considerar en todo su detalle para su comprensión más plena. El estudio de Mantovani ofrece una reflexión estimulante, enriquece la interpretación de los textos jurisprudenciales y contribuye a una percepción más profunda del pensamiento jurídico romano. Si a esto se añade la claridad con que son expuestas las ideas y el estilo literario con que se plasman, puede decirse que la lectura resulta, además, muy gratificante.

Con el ánimo de hacer frente a los prejuicios que comporta el uso del término “literatura” en nuestro contexto cultural, el autor indaga en la percepción que los contemporáneos romanos tenían de sus propios textos jurídicos. Señala que este tipo de obras poseía características homogéneas que constituían su sello de identidad, como, por ejemplo, el paratexto que las identificaba visualmente como *libra rubricata*; o el hecho de ser reconocidas por sus *auctores* y por unas características estilísticas propias, como el laconismo o el tecnicismo y arcaísmo del lenguaje utilizado. Tenían, además, otra peculiaridad que los diferenciaba del resto de textos, señala el autor. Una singularidad que los distinguía de otros géneros literarios técnicos, pues no se utilizaban como un mero registro del *ius* destinado a preservar el *ars* en la memoria, sino que eran textos normativos y, como tales, formaban parte del mismo proceso de creación del Derecho, facilitando un diálogo intergeneracional de los juristas a lo largo del tiempo.

Aplicar a los textos de los juristas los métodos e instrumentos que se emplean para el análisis de la literatura latina, junto al método histórico-jurídico, proporciona una comprensión más rica y profunda de los mismos, afirma Mantovani. Por ejemplo, descubrir la intertextualidad, esto es, identificar en un fragmento jurisprudencial los pasajes de otros juristas u otras obras jurídicas o literarias permite analizar esquemas argumentativos, intuir su proceso de *inventio* y *elocutio* y compararlos con las reglas de la *rhētorica*, materia común en la formación de la *élite* intelectual romana. También hace posible confrontar el estilo del jurista con los modelos narrativos y paratextuales de otras fuentes del Derecho, como las *leges*. Propicia, en definitiva, que los textos de los juristas se interpreten como un elemento integrado en el horizonte cultural en el que fueron escritos. Por otra parte, otorgar protagonismo al autor, su obra, sus lectores y sus intérpretes, tal y como se hace en el análisis

literario, favorece que emerja más claramente la propia historicidad de las obras jurisprudenciales y el proceso de sedimentación y creación de la reflexión jurídica; incluso, su dimensión más práctica, si se tiene en cuenta el contexto de aplicación del Derecho. De este modo, los libros de los prudentes pueden presentarse ante nosotros, dice el autor, como el resultado de diversas aportaciones culturales que fueron en su momento seleccionadas y utilizadas para la elaboración y comunicación de las normas.

A partir de este planteamiento, expuesto en el primer capítulo del libro, se comprenden los tres capítulos siguientes, en los que se analizan algunas manifestaciones de esta pluralidad de elementos culturales y del uso que los juristas hicieron de tales saberes.

En el capítulo titulado *Le juriste "Philosophe"*, se demuestra cómo los juristas utilizaron en ocasiones conceptos y construcciones filosóficas para transformarlas en función de la finalidad que perseguían en cada caso, elaborando - el autor cita aquí a Y. Thomas - *une pensée autonome a partir de textes d'emprunt*.

En el capítulo *Le juriste "Historien"*, Mantovani pone de relieve que "la tensión entre la temporalidad y la atemporalidad es una de las claves de lectura más interesantes para llegar a comprender la literatura jurídica romana". Las obras de los juristas, señala, se construyen a menudo a partir de la discusión racional con otros juristas del pasado a través de sus obras escritas, pero el diálogo se aborda en un presente permanente que habitualmente no tiene en cuenta la dimensión temporal. Esto no significa, advierte, que los juristas carecieran de conciencia histórica y, precisamente, se analizan aquí algunos textos en los que se evoca la historia a propósito de la evolución o explicación de alguna institución del Derecho privado.

Le juriste "Enseignant" aborda el estudio del único manual de Derecho de la Antigüedad clásica que se ha conservado, el libro de las *Instituciones* de Gayo. Podría decirse que se propone aquí lo que la teoría literaria ha denominado "la muerte del autor", pues se defiende un prioritario análisis de la obra y de cómo ésta, en cierto modo, va cambiando a la luz de sus diferentes lectores. Para hacer emerger los prejuicios que la historiografía ha construido sobre el manual gayano, Mantovani hace un análisis crítico de los estudios a él dedicados desde su descubrimiento en 1816, por Niebuhr. Propone, como novedad, prestar atención a las estrategias comunicativas utilizadas, que eran, en buena medida, compartidas por todos los manuales de la Antigüedad (*divisio* y *definitio*, elaboración de catálogos, uso de paralelismos y antagonismos). De nuevo defiende el análisis intertextual y la aproximación al autor a través del análisis concienzudo de su obra y del contexto cultural en que fue escrita.

El libro se cierra con un epílogo y dos apéndices en los que se aportan otros datos sobre la especificidad técnica de los textos jurisprudenciales, en cuanto a la forma y al contenido. En el primer apéndice analiza con detalle el paratexto de las obras jurídicas (su división en *capita* y su correspondiente grafía, sus *tituli* y *rubricae*). En el segundo estudia el uso que hicieron los juristas del término polisémico *species*, un uso en cierto modo utilitarista, que potenciaba diferentes significados en función de la finalidad pretendida con el análisis de cada caso concreto.

Son dignos de mención, por último, la cuidadosa bibliografía y los índices de nombres y de fuentes, de gran utilidad en la lectura detenida de la obra.

Ana M. Rodríguez González
(Universidad Carlos III de Madrid)

ANGELA ULACCO, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*. Introduzione, traduzione, commento, De Gruyter (“Philosophie der Antike” 41), Berlin-Boston 2017, pp. X + 200, ISBN 978-15-015-1463-0.

Hasta nosotros han llegado testimonios de un grupo de textos escritos en un dialecto dórico artificial entre el I a. C. y el I d. C. que se presentan como antiguos escritos pitagóricos. En ellos, se muestra una doctrina que podría considerarse el modelo de la filosofía platónica con el objeto de construir una línea de pensamiento que incluiría también a Aristóteles y remontaría sus orígenes a una antigua sabiduría de la que Pitágoras era un representante destacado. Esta aproximación, que consideraba el platonismo parte de esa tradición, tuvo una importante recepción en el neoplatonismo y en toda la historia del platonismo en Bizancio. Los escritos tienen una proximidad innegable con lo que se conoce como platonismo medio y su función sería fundamentar la interpretación dogmática del filósofo ateniense retomada por Antioco de Ascalón contra la interpretación escéptica de los diálogos fomentada por la Academia media y que había dominado durante casi dos siglos la historia de la escuela platónica. Angela Ulacco (U.) presenta la primera traducción comentada al italiano de una parte de ese grupo de textos que intentan colocar el platonismo en competencia con las principales corrientes helenísticas dominantes en filosofía.

El volumen incluye textos metafísicos, lógicos y epistemológicos atribuidos a Brontino, miembro del círculo estrecho del fundador de la escuela y a Arquitas de Tarento, amigo y contemporáneo de Platón. La conocida colección de H. Thesleff de 1965¹ sirve de base a la presente edición. El dorio artificial en el que están redactados los textos combina términos jonios y eolios (p. 2). El volumen incluye los fragmentos de cuatro tratados, dos dedicados a la supuesta metafísica pitagórica y atribuidos a Arquita de Tarento (*Sobre los principios y Sobre los contrarios*) y dos sobre temas gnoseológicos, de los que uno (*Sobre el intelecto y la percepción*) y otro a Brontino (*Del intelecto y el razonamiento*). U. sostiene que los autores de estos escritos tenían a su disposición aparentemente material proveniente del helenismo, pero que sólo a comienzos de la edad imperial fue puesto en orden y reelaborado para servir a una nueva interpretación de la tradición pitagórico-platónica en los primeros siglos de la edad imperial (p. 16).

Una introducción (pp. 1-16) dividida en dos partes, una dedicada al estado de la investigación (pp. 1-10) y otra a la descripción del contenido de las obras perdidas (pp. 10-16) abre la obra. La sección dedicada a la edición, traducción y comentario de los textos (pp. 17-164) está estructurada en todos los casos de manera similar: el texto griego de la edición de Thesleff precede a la traducción y un amplio comentario cierra cada sección. Éste es precedido por una interpretación de conjunto de los fragmentos. El texto griego no va acompañado de un aparato crítico, aunque se discuten algunos aspectos de la transmisión en

¹ H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965.

el comentario. El volumen cierra con una amplia bibliografía (pp. 165-179) y tres detallados índices que facilitan el trabajo del lector: *index verborum* (pp. 181-187), *index locorum* (189-198) y un breve *index rerum* (= *Indice generale*, pp. 199-200).

El fragmento del tratado *Sobre los principios* del pseudo Arquitas contiene unas 34 líneas y ha sido transmitido por Estobeo (pp. 18-54). En él se detalla una metafísica de dos principios (sustancia/materia y forma) inferiores a un principio que está emparentado con el intelecto y es superior a él (dios). Estos tres principios son irreductibles y el primer motor (dios) actúa como causa eficiente. La forma y la sustancia encabezan dos series, una de orden, bien, forma y otra de desorden, mal y sustancia que se combinan para dar lugar a los entes derivados. La forma y sus principios derivados actúan como agentes y la sustancia y sus principios derivados lo hacen como pacientes. El texto está fuertemente influido por la terminología y la filosofía aristotélica. Como bien señala U. (pp. 23, 42), no se mencionan ni lo Uno ni la Díada Indeterminada que, según la tradición indirecta de la doctrina oral de Platón, es propia del platonismo. El comentario, encabezado por un análisis de la estructura del fragmento, considera la posibilidad de que el texto represente todo el tratado del pseudo-Arquitas. U. no se pronuncia con claridad sobre este problema, aunque parece inclinarse por considerar que Estobeo transmite sólo un fragmento (cf. pp. 23, 40). Contra la hipótesis de la integridad no sólo habla la brevedad del texto, sino también la forma con la que Estobeo introduce la cita: “Extraído del (ἐκ)[tratado] *Sobre los principios* de Arquitas”. La combinación de diferentes escuelas filosóficas se observa en la cercanía con los postulados defendidos por Sócrates en el *Filebo* (p. 24) que, aparentemente, remiten al pitagorismo. Las tres causas/principios a las que se refiere el texto son similares a los del diálogo platónico: principio de orden y limitación, principio de indeterminación y desorden y principio motor que permite la unión de forma y materia. Tal como se hace evidente en el análisis de U., el fragmento refleja claramente su relación con la tradición indirecta de la doctrina oral de Platón.

Los fragmentos del tratado *Sobre los opuestos* (pp. 55-98), atribuido también a Arquita, se han transmitido a través del *Comentario a las categorías de Aristóteles* de Simplicio. El filósofo neoplatónico utiliza el texto espurio para comentar los capítulos 10 y 11 del tratado aristotélico. Según U., la finalidad del autor del escrito apócrifo ha sido reformular el texto aristotélico para adaptarlo a un sistema pitagórico-platónico y poner de manifiesto de esa manera una supuesta fuente pitagórica que habría servido de base al mismo Aristóteles (p. 65). El texto muestra una tendencia a la sistematización y la aplicación del método de la división. U. presenta una hipótesis convincente de ordenación de los fragmentos llegados hasta nosotros según las formas de oposición: contrarios, posesión y privación, relativos, afirmación y negación. Para U. el trabajo es una reescritura de los capítulos 10 a 15 de las *Categorías*, conocidos como *postpraedicamenta* y cuya autenticidad era ya puesta en duda en la Antigüedad (pp. 70, 75 *et passim*). Tal como señala la autora a lo largo del comentario, el texto se inserta en una corriente de pensamiento originada en la Academia y que incluye también los textos del *Organon* aristotélico.

Los dos últimos grupos de textos están dedicados a la teoría del conocimiento. Del tratado *Sobre el intelecto y las sensaciones* (pp. 99-153), también atribuido a Arquitas, se

han transmitido dos fragmentos relativamente extensos; el segundo de los cuales también se conoce a través del tratado de Jámblico *Sobre el conocimiento común a todas las disciplinas*. U. sigue a Thesleff, considerando que estos dos fragmentos pertenecen a un mismo tratado, a diferencia de lo que sucedía en la edición de Nolle², aunque no descarta la posibilidad de que pertenecieran a escritos diferentes (p. 107). Es obvio que la coincidencia de temas no garantiza que los dos fragmentos pertenezcan al mismo tratado, máxime cuando el mismo Estobeo se los adjudica a obras distintas, una titulada *Sobre los principios* y otra, *Sobre el intelecto y las sensaciones*. Según U., el escrito debía de tratar un problema típicamente helenístico, el criterio, e. d. aquellos parámetros necesarios para juzgar la verdad o falsedad de los juicios. El fragmento conservado relaciona la certeza de los criterios a la gnoseología platónica reflejada en especial en la alegoría de la línea en la *República* (VI 509d 6-511e 5) con la que tiene claras relaciones intertextuales como muestra U. (p. 150). Los fragmentos se encuadran claramente en la tradición estoico platonizante de época helenística y muestran claras influencias no sólo de Platón, sino también de Aristóteles.

El último texto sobre el mismo tema, pero atribuido a Brotino (pp. 155-164), es un pequeño fragmento preservado por Jámblico en *Sobre el conocimiento común a todas las disciplinas*. El fragmento, que se encuentra en la misma sección que el del pseudo-Arquitas, muestra una relación intertextual con la alegoría de la línea del sexto libro de la *República* semejante a la del fragmento del pseudo-Arquitas. No obstante, a diferencia del éste, Brotino no considera la línea dividida en partes iguales, sino que apunta a una estructura relacionada en sus magnitudes más con la analogía de indivisibilidad y simplicidad según la cual la principal división entre el mundo inteligible y el sensible tienen la misma proporción que en cada uno de estos segmentos tiene la parte inferior con la superior. A mayor distancia de la unidad originaria, mayor amplitud y diversidad (pp. 158-159). Es una aproximación que anticipa la visión neoplatónica de la estructura de la realidad.

La amplia bibliografía, los índices de términos (pp. 181-187), de pasajes (pp. 189-198) y de temas (pp. 199-200) facilitan el trabajo con el volumen y la investigación de los temas propuestos. El comentario es amplio en lo que atañe a las corrientes filosóficas y las posibles fuentes de los textos presentados, aunque habría sido conveniente ofrecer también una edición crítica de los fragmentos. Esto habría servido, quizás, para completar los fragmentos de algunas obras. Entre los testimonios del *Sobre los opuestos* de Arquitas, U. debería haber incluido la continuación del T1 que se encuentra en el *Comentario a las Categorías* de Simplicio (*In Cat.* 382, 10-16). Entre los fragmentos de esta obra, habría que haber integrado el texto del *Comentario a las Categorías* 407, 21-26 de Simplicio, que debería haberse conectado al F2³. Asimismo, no se ha editado el fragmento de Simplicio, *In Cat.* 384, 7-11. En el F.3 de esta misma obra hay problemas de transmisión en 392, 4-9 que no considera el comentario. El testimonio de Simplicio en *In Cat.* 417, 21-28 tampoco ha sido incluido. Ulacco ha eliminado todo el contexto de los fragmentos y testimonios que también

²J. NOLLE, *Pseudo-Archytæ Fragmenta*, Tubingae 1914.

³ Este fragmento comienza en *Simpl. In Cat.* 407, 27 y no en la línea 26, como erróneamente indica Thesleff.

habría sido conveniente incluir en algunos casos. No obstante, estos pequeños detalles no empañan una obra que es una base fundamental para avanzar en la comprensión de las obras del pseudo-Arquitas y el pseudo-Brontino. El comentario con sus abundantes referencias a las teorías filosóficas coetáneas y a la tradición platónica y aristotélica es una contribución de gran valor.

Francisco L. Lisi
(Universidad Carlos III de Madrid)

Minerva ALGANZA ROLDÁN, Panagiota PAPADOPOULOU (eds.), *La mitología griega en la tradición literaria: de la Antigüedad a la Grecia contemporánea*, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, Granada 2017, pp. 444, ISBN 978-84-95905-89-5.

Las profesoras de la Universidad de Granada, Minerva Alganza Roldán y Panagiota Papadopoulou editan esta interesante miscelánea de contribuciones escritas en su gran mayoría por investigadores españoles y vertebradas en torno a la recepción de los mitos desde la Antigüedad (a los mitógrafos de la Grecia clásica se dedica la primera contribución de Jordi Pàmias) hasta la Europa del siglo XX (a la época de la dictadura de los coroneles en Grecia, 1967-1974, están dedicadas las dos últimas contribuciones). Como señalan las dos editoras en el prólogo, el volumen es fruto de la colaboración entre un proyecto de investigación dedicado al estudio de la transmisión y tradición de la obra de Paléfato, autor de finales de la época clásica, y el grupo de investigación “Estudios de la Civilización Griega Medieval y Moderna” dependiente del Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas que edita la obra.

Las colaboraciones se reparten, de acuerdo con criterios cronológicos, en cuatro secciones dedicadas sucesivamente a la Antigüedad (I), la Edad Media y Humanismo (II), Bizancio (III) y la época contemporánea (IV). No pretende el libro realizar una perspectiva sistemática de cada periodo, sino simplemente recoger diversas contribuciones con metodologías y presupuestos diferentes aunque con el común denominador de la presencia de la mitología en la tradición literaria. Dadas las inevitables lagunas que surgen de un planteamiento así, quizás nos planteamos si no habría sido mejor una estructuración diferente, más por el tipo de enfoque que por el periodo abordado, para evitar transmitir la falsa impresión de exhaustividad que se deriva de esta distribución en secciones. Quizás la introducción al volumen de Antonio Melero (pp. 15-19) podría haber sido la ocasión para reflexionar sobre estas cuestiones, pero es una breve presentación que recoge simplemente algunas referencias clásicas al estudio de la mitografía.

En efecto, la sección I, titulada *Los mitos en la literatura antigua: historia, retórica y mitografía*, analiza exclusivamente la tradición mitográfica en ámbito romano, con la excepción de la primera contribución de Jordi Pàmias, una somera presentación sobre “La recepción de los mitos en la primera mitografía” de época clásica griega (pp. 23-33). Siguen tres contribuciones básicamente informativas y descriptivas del material mítico en diferentes obras: José Vela Tejada, “El mito de Diomedes en los libros V y VI de la *Geografía* de Estrabón: colonización y propaganda imperial”, pp. 35-50; José Antonio Fernández Delgado, “El mito en la escuela griega: el testimonio de los rétores”, pp. 51-65 (centrado en el contenido mítico de los *progymnasmata* griegos de época imperial, especialmente en Teón); y Alberto J. Quiroga Fuentes, “La mitología clásica en el *Contra el cínico Heraclio* del emperador Juliano”, pp. 67-77. Más interesantes son las dos últimas contribuciones de esta primera sección que investigan los mecanismos de la narración mítica y la función del relato. Greta Hawes, “The story of Actaeon and the inevitability of myth”, pp. 79-97 se centra en el mito de Acteón tal como está narrado en Ovidio mientras que Charles Delatte, “Récit mythographique et intrigues. Le cas d’Antoninus Liberalis”, pp. 99-120, analiza, de acuerdo

con los criterios constitutivos del relato según Umberto Eco, la transformación de Ctesila de Ceos en paloma en la colección de *Metaformosis* del misterioso Antonino Liberal, del que no sabemos siquiera si el texto preservado en el único manuscrito bizantino se corresponde a la obra original del autor. Parece interesante la hipótesis, que lanza el autor incidentalmente (p. 104), de que la colección de Antonino fue compuesta con vistas a proporcionar material mítico a los poetas.

La sección II, dedicada a la *Tradicón mitográfica medieval y humanista* comprende solo cuatro contribuciones. La primera, la única dedicada al mundo medieval latino, es de Álvaro Ibáñez Chacón, “La mitología clásica en el *Liber monstrorum*”, pp. 123-143 y se ocupa de clasificar los 119 relatos contenidos en este bestiario latino del siglo VIII que en su gran mayoría proceden, o bien del repertorio mitológico clásico (Hércules y Odiseo sobre todo), o bien de los *gesta* de Alejandro Magno. La ausencia de exégesis cristiana o interpretación moralizante de estas fábulas la relaciona el autor con el contexto irlandés medieval con una sugestiva hipótesis: “los irlandeses convertidos al cristianismo no se vieron en la necesidad de criticar, atacar y erradicar a los dioses y mitos paganos porque, en realidad, éstos formaban parte sólo de una tradición libresca, ajena al paganismo autóctono -es decir, no grecolatino- que sí representaba un problema para la misión cristiana en Hibernia” (pp. 137-138). Françoise Graziani, “Theologie poétique et syncrétisme mythographique chez Boccace” (pp. 145-163) aborda la reivindicación que Boccaccio hace en su *De genealogia deorum* de la poesía mitográfica como rival de la teología y el pensamiento por su capacidad de ofrecer una interpretación alegórica polisémica de la fábula narrada. María Consuelo Álvarez Morán y Rosa-María Iglesias Montiel, “Mitos de las *metamorfosis* de Ovidio en el comentario de Iacobus Pontanus”, pp. 165-179 abordan el comentario que este jesuita compuso en 1618 de las *Metaformosis* ovidianas, libre de la tradición alegorizante de los mitos de acuerdo con los dictados del Concilio de Trento y entregado a una exégesis básicamente literaria y formal. Pontano realizó una selección de relatos de Ovidio que le parecieron moralmente aceptables y omitió partes que le parecieron obscenas y escandalosas, pero no pudo evitar referirse a ellas en sus explicaciones, llevado de su propia curiosidad como erudito. Finalmente, Minerva Alganza Roldán, “Juan Tzetzes, exégeta de Paléfato”, pp. 181-203 introduce a un mitógrafo bizantino en esta sección, pese a que, según toda lógica, debería haberse incluido en la siguiente dedicada precisamente a la mitología en Bizancio. No encontramos proceder ni justificación a este desplazamiento, salvo quizás la necesidad de no dejar muy breve esta sección dedicada, pese a su ambiguo título, a la mitografía latina. En cualquier caso, la contribución de Alganza Roldán analiza dos pasajes de las *Quiliades* de Tzetzes en los que el autor bizantino refuta la interpretación alegórica que escribe Paléfato a los centauros en su libro *Περὶ ἀπίστων*. La autora, que ofrece traducción tanto del original de Paléfato como de la interpretación de Tzetzes (pp. 196-201) concluye que los dos pasajes de Tzetzes bien podrían considerarse *progymnasmata* en verso que sirvieran como modelo de alegorías retóricas.

La sección III, la más extensa del libro, se titula *La mitología en Bizancio* y comprende hasta siete contribuciones, algunas de ellas de interés, aunque predominan las meramente divulgativas, en las que se recogen simplemente las referencias míticas y se presentan al lector, sin que las acompañe un estudio original. La primera, de Paolo Odorico, se titula “«... et le mythe s'est fait histoire». Des interprétations byzantines du passé mythique” (pp. 207-229) ilustra la integración y racionalización del material mítico en el relato del pasado distante a

través de ejemplos tomados de la obra histórica del cronista griego Juan Malalas (s. VI) y en menor medida la actualización y presencia del mito y el pasado mítico en otros autores más tardíos como el historiador Genesisio (s. IX) y las *Parastaseis syntomoi chronikai* (s. VIII-IX), siempre a través del comentario de pasajes concretos. Encarnación Motos Guiraco, “Mitología legendaria de Constantinopla”, pp. 229-245 documenta los distintos valores que se dan a las estatuas que pueblan los espacios públicos de Constantinopla (a saber, condición profética, carácter mágico o capacidad para causar males) y ello a través de diversas fuentes bizantinas o de viajeros que visitan la capital. Analiza la autora cómo los relatos milagrosos o maravillosos ligados a monasterios y reliquias acaban, si no sustituyendo, sí desplazando en las fuentes a las narraciones mitológicas antiguas sobre estatuas. José Soto Chica, “Héroes mitológicos y héroes bizantinos. Mitología griega y orígenes del caballero cristiano bizantino en los procesos de heroificación de Juan Troglita, Belisario y Heraclio (530-630)”, pp. 247-264 trata de la heroización de estos dos generales bizantinos y del emperador Heraclio, respectivamente, en la obra épica de Coripo (*Juánida*), histórica de Procopio y de nuevo épica de Jorge Pisides. Realmente, el tratamiento de los dos últimos casos es muy sumario, un mero apunte, y deja muchos interrogantes en el tintero (no se aborda por ejemplo si la tradición oral de la leyenda de Belisario, que se recoge en un homónimo poema bizantino tardío, se originó ya en el siglo VI), aunque la idea esbozada resulta interesante y merecería desarrollarse en estudios más amplios. Gonzalo Espejo Jáimez, “La mitología en la obra de Jorge de Pisidia”, 265-291 es uno de los trabajos más exhaustivos del volumen y recoge en un amplio apéndice 87 pasajes en la obra del autor épico de época de Heraclio en los que se encuentran 40 referencias mitológicas (las más frecuentes de Heracles y Fortuna). Su función es por lo general de *synkrisis* o *comparatio* pero también como recurso expresivo o de *auxesis* retórica. María Salud Baldrich López, “La mitología en la *Alexiada* de Ana Comnena”, pp. 293-301 se limita a presentar en griego y en traducción castellana los pasajes de Comnena en los que se saca a colación alguna figura mitológica, sobre todo Heracles y Ares. Matilde Casas Olea, “El testimonio de León Diácono sobre los tauroescitas y Aquiles”, pp. 303-317 analiza el pasaje de la historia de León Diácono 9.6 en la que califica a los rusos como tauroescitas y vincula la crianza de Aquiles al área de la Meótide. La autora rastrea las fuentes antiguas que favorecían la vinculación de Aquiles con esta región así como el transfondo clásico de la “red de imágenes” con la que el historiador bizantino describe a los rusos. Moschos Morfakidis Filactós, “La mitología como elemento literario en la novela bizantina”, pp. 319-331 extrae las referencias mitológicas presentes en la novela en verso *Rodante y Dosicles* de Teodoro Pródromo (s. XII), ambientada en el Mediterráneo oriental de época helenística. A diferencia de otros géneros literarios, en la novela no hay extrañamiento con respecto al material mitológico, porque el narrador, que se presenta como autor, habla como pagano.

La sección IV se titula *Mitos griegos en las literaturas europeas contemporáneas* y comprende seis contribuciones, todas ellas dedicadas al siglo XX, dos a la poesía española del XX y otras cuatro a autores griegos. El tratamiento es pues muy desequilibrado y deja sin cubrir no solo otras tradiciones literarias europeas muy importantes, sino incluso la recepción de la mitología griega en la época moderna, representada en exclusiva por la contribución consagrada a Iacobus Pontanus en la sección II. Antonio Barnés Vázquez, “La mitología grecolatina en la poesía de la revista *Grecia* (1918-1920)”, pp. 335-356 documenta la presencia de temas clásicos en los poemas de vanguardia publicados en la revista, que se copian y

presentan brevemente. Rafael J. Gallé Cejudo, “La actualización mítica como recurso compositivo en los *Epigramas helenísticos* de Gabriel Celaya”, pp. 357-375 compara los poemas de Celaya con sus modelos helenísticos de la *Antología Palatina* (en la traducción de Fernández Galiano) e incluye un apéndice de las equivalencias de 36 de ellos. Siguen tres contribuciones dedicadas a la poesía griega del siglo XX: Maila García-Amoró, “Las figuras mitológicas como representación del dolor nacional en la obra poética de Ioanna Tsatsos”, pp. 377-391; Panagiota Papadopoulou, “El mito griego en la obra de Ángelo Sikelianós”, pp. 393-405; y Theodora Polychrou, “La literatura de mujeres después de la Dictadura de los Coroneles: antiguos mitos y censura”, pp. 407-418, centrada en la producción de Tzeni Mastoraki, Paulina Pampoudi y Rea Galanaki. Cierra el libro una contribución de Leonor Pérez Gómez, “De Eurípides a Kakoyiannis: el destino de la mujer después de una guerra (Hécuba, Casandra, Andrómaca y Helena)”, pp. 419-444, que analiza el transcurso euripídeo de la película *Troyanas* de Kakoyannis (se incluyen varios fotogramas de la misma), estrenada en 1971 en plena dictadura de los coroneles.

Juan Signes Codoñer
(Universidad de Valladolid)

Sebastián Fox Morcillo, *De honore*, Estudio y traducción de ANTONIO ESPIGARES PINILLA, Ediciones Complutense (“Serie Investigación”), Madrid 2017, pp. 137, ISBN 978-84-669-3521-0.

«Una vez que hemos definido el honor [...], tal vez pueda parecer que va unido a la gloria, pero en realidad difiere mucho de ella, pues el concepto de gloria es más amplio y abarca cualquier forma de celebridad, mientras que el de honor es más restringido; además este, a diferencia de la gloria, no busca su propia grandeza y difusión tanto como los méritos de la virtud» (p. 97). Sarebbe sufficiente questa sola precisazione sul rapporto tra onore e gloria, che richiama la virtù quale termine dirimente, perché il lettore si rendesse conto della formazione fondamentale di Sebastián Fox Morcillo (1526/1528-1558/1559): la letteratura classica, con Platone, Aristotele e Cicerone in prima posizione. Antonio Espigares Pinilla (d’ora in poi: AEP) ha dedicato numerose ricerche alla biografia e all’opera di Fox Morcillo, rilevando come gli scritti di questo umanista siano centrati essenzialmente sulla filosofia o sull’eredità della filosofia greca. Tutte le pubblicazioni a stampa di Fox Morcillo videro la luce negli anni Cinquanta del XVI secolo tra Anversa, Basilea, Lovanio, Francoforte e Parigi; l’assenza della Spagna quale sede editoriale non si spiega soltanto con la formazione internazionale dell’autore (che studiò e visse a Lovanio molti anni), ma è anche indice di un rapporto problematico con la terra natale. Come riporta AEP nell’*Introducción*, sebbene in assenza di documenti circostanziati acquista credito la testimonianza dell’ugonotto Hubert Languet, che in una lettera a Philipp Melanchthon dell’aprile 1560 osservava: «Foxius Morzillus Hispanus insigniter doctus fugiens incendium periiit naufragio». Se il naufragio in cui effettivamente morì l’umanista mantiene contorni alquanto misteriosi, l’allusione all’incendio evitato fa pensare a una possibile condanna da parte dell’Inquisizione (certamente quella di Siviglia, sua città d’origine, dove ritornò prima del 1558; da quel momento in poi scompare ogni notizia biografica). In ogni caso, l’iniziativa di AEP di dedicare al trattato di Fox Morcillo sull’onore una traduzione con commento analitico è particolarmente interessante, sia per il pregevole risultato della ricerca, sia perché offre la possibilità di rileggere l’unica opera monografica dedicata a questo tema in tutta la letteratura latina di età umanistica. Nel 1550 Fox Morcillo aveva pubblicato una parafrasi con commento ai *Topica* di Cicerone; nel 1554 un commento al *Timeo* di Platone e un *Ethices Philosophiae Compendium* (ossia un’antologia della filosofia etica greca, soprattutto di Platone e Aristotele); nel 1556 un commento alla *Repubblica* e al *Fedone*, un trattato *De regni regisque institutione libri III* e finalmente una silloge di quattro brevi trattati di un libro ciascuno: *De demonstratione eiusque necessitate ac vi*, *De usu et exercitatione dialecticae*, *De iuventute* e *De honore*. Come si può vedere, si tratta dell’assemblaggio di *pamphlets* diversi, dato che soltanto i primi due possono leggersi con una certa relazione tematica. L’ultimo trattato di questo gruppo si articola in sette capitoli, rispettivamente dedicati all’elogio, la definizione, la distinzione tra vero e falso onore, il tipo di persona in cui esso specialmente risiede, come si ottiene onore, le sue parti e gradi, e la percezione dell’onore in chi lo tributa ad altri. AEP ha strutturato la sua edizione in modo molto lineare: a un breve *Prólogo* (pp. 5-6) seguono la già

citata e corposa *Introducción* (pp. 7-70), una sezione iconografica (pp. 71-82, in cui compaiono riproduzioni dell'*editio princeps* del trattato e di una silloge aristotelica postillata dallo stesso Fox Morcillo)¹ e per ultimo la traduzione del testo con fitte note di commento (pp. 83-137).

Dopo aver presentato un'analisi etimologica della parola "onore" tra latino e castellano (dedicata soprattutto alla progressiva fortuna del latinismo *honor*, che soppianta la *honra* della lingua romanza), AEP offre alcune pagine di sintesi sul dibattito filosofico e morale a proposito dell'onore e delle sue complicate definizioni; per comprendere il testo di Fox Morcillo recupera le fonti antiche e ne traccia la fortuna spagnola. La sentenza più paradigmatica è probabilmente *Honos alit artes, omnesque incenduntur ad studia gloria* (Cic. *Tusc.* I 2, 4, che Fox Morcillo cita con la variante *accenduntur*), che istituisce una congiunzione speciale tra onore, gloria e arte. AEP ricorda che per commentare Plat. *Rep.* 551a Fox Morcillo aveva già richiamato le parole ciceroniane; queste, tuttavia, esattamente negli stessi anni in cui operava l'umanista sivigliano, godettero nella cultura spagnola di singolare ripercussione, visto che anche «el autor del Lazarillo de Tormes nos dejó en el prólogo de la obra el testimonio más popular en la literatura castellana de la sentencia [...]: La honra cría las artes» (p. 17). Cicerone è ancora protagonista dell'analisi linguistica e stilistica del latino di Fox Morcillo: a questo proposito AEP organizza un minuzioso regesto di espressioni ciceroniane di natura filosofica (pp. 39-42) che il lettore ritrova puntualmente nel *De honore*, quale testimonianza di una forte adesione linguistica e culturale. AEP dimostra in modo efficace come Fox Morcillo sia stato il collettore di due fondamentali definizioni dell'onore nel mondo antico (i cui responsabili sono Platone e Aristotele) e come tale dualità di principi sia rifluita fino alla percezione moderna e contemporanea del concetto: «dentro de la concepción del honor expuesta por Fox Morcillo, podemos hablar de una parte aristotélica y de otra platónica, o bien de un honor aristotélico y de otro platónico» (p. 46). L'onore "aristotelico" (τιμή) è un bene esterno che ricompensa la virtù; quello "platonico" è un sentimento morale (*honoris sensus*, come scrive l'umanista), una sorta di istinto innato diretto verso il bene e il bello.

Giacché un importante esemplare della edizione di Basilea conservato presso la Biblioteca Histórica Marques de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid (FLL 10197) è disponibile *online* con accesso libero, AEP decide di non ristampare il testo latino, anche per avere la possibilità di annotare più copiosamente a piè di pagina la sua traduzione; l'assenza del testo originale, comunque, non si fa sentire troppo, proprio perché l'editore spesso provvede a recuperarlo nelle note, o per giustificare la sua versione oppure per proporre qualche osservazione di carattere stilistico, filologico o letterario. Uno dei pregi principali dell'edizione è infatti la ricchezza di riferimenti alle molteplici fonti utilizzate da Fox Morcillo. A volte il richiamo alla letteratura antica costituisce una componente esplicita del testo, come

¹ Si tratta di un volume oggi conservato presso la Biblioteca Nacional de España, R 25106, anche accessibile *online* attraverso il portale elettronico della BNE: è molto interessante ripercorrere le annotazioni di Fox Morcillo alla *Politica* di Aristotele (nella traduzione e commento latini di Juan Ginés de Sepúlveda) o all'*Etica Nicomachea* (nella traduzione e commento di Joachim Péron). Notizia e progetto di uno studio più dettagliato in M. JECKER, «Une précieuse découverte : un recueil de textes aristotéliens réunis par Sebastián Fox Morcillo et annotés de sa main (BNE R/25106)», *e-Spania* (*online*), 13 giugno 2012.

quando l'autore relaziona l'onore tributato dagli antichi romani alla concezione di quel medesimo onore, «pues era el premio de la virtud, como gusta decir a los grandes filósofos» (p. 87); in nota AEP rileva che «Fox Morcillo alude claramente a dos de sus fuentes fundamentales: Aristóteles, para quien el premio de la virtud es la τιμή (*Ética a Nicómaco* 1123b [...]) y Cicerón, que sigue ese mismo principio aristotélico y emplea tanto el término *gloria* (*Pro Archia* 28 [...]) como *honos* (*Brutus* 281 [...])» (p. 87 n. 21). In altri casi la nota s'incarica di spiegare un riferimento moderno, e non meno erudito, come quando Fox Morcillo cita il proverbio *Gloria crocodili* per riassumere la postura di chi fugge il meritato onore in nome della virtù, e proprio per questo ne ottiene uno ancora maggiore (cap. 2, p. 97). “La gloria del coccodrillo” è un'espressione proverbiale codificata da Luis Vives «en el número 40 de su obra *Satellitium animi, siue Symbola*, compuesta en 1524 y dedicada a la princesa María de Gales» (p. 97 n. 67). In numerose occasioni il commentatore si trova di fronte a intrecci di fonti diverse, ovviamente motivati da un obbiettivo argomentativo, ma tanto più bisognosi di un'esplicazione: nel cap. 3, improntato su di un tipico confronto antitetico tra vero e falso onore, Fox Morcillo denuncia la iattanza e la debolezza di coloro che furono troppo avidi di onore: Giulio Cesare, che a Cadice pianse nel contemplare una statua di Alessandro Magno (pensando che quegli, all'età che Cesare aveva allora, era già riuscito a conquistare il mondo); e lo stesso Alessandro, che pianse amaramente quando il filosofo Democrito gli disse che nell'universo esistevano moltissimi mondi, riducendolo così a signore di uno solo tra tutti quelli esistenti. Nelle relative note (p. 107 nn. 101 e 103) AEP recupera naturalmente le fonti dei celebri aneddoti (Suet. *Div. Iul.* 7; Plut. *Apopth. reg. et imp.* 206b, *Tranq. an.* 466d; Val. Max. 8, 14, 2), ma soprattutto permette al lettore di comprendere la peculiare tecnica di composizione di Fox Morcillo e apprezzare l'imitazione di uno stile aristotelico: passaggi come quello appena richiamato non sono semplici cumuli di erudizione, bensì spazi dossografici analoghi a quelli in cui lo Stagirita riassumeva le idee più autorevoli su di un determinato tema, per poi introdurre la propria e le conclusioni del ragionamento. Risulta molto interessante che la tecnica argomentativa di Aristotele sia calata in un ambito stilistico ciceroniano, secondo le disposizioni della prosa classicista della metà del sec. XVI.

L'aspirazione alla virtù non è peculiarità di chi tende (con la dovuta moderazione) all'onore, e finisce per meritarglielo pienamente; essa coinvolge anche tutti coloro che tributano onore all'uomo giusto e onesto, configurandosi a loro volta come animati da analoga onestà e giustizia. Secondo la traduzione di AEP del capitolo finale dell'opera: «aquel que vaya a tributar honor a otro ha de ser un hombre recto y prudente [...]; y si es prudente, examinará con atención todo aquello que pueda contribuir a valorar los méritos de las personas, a reconocer los distintos grados de honor, a alabar a cada uno según su virtud y, en fin, todos los demás aspectos que dilucida el atento análisis de la mente y, una vez conocidos, los adaptará al uso y costumbres de la vida» (p. 137). La trattazione sull'onore - questa volta inteso quale sentimento che collega la virtù di persone diverse - non avrebbe potuto concludersi se non con un'inclusione universale di tutti gli uomini, *venerabundi vel venerabiles*, all'interno di un'unica *res publica*: valutazione e congedo autenticamente *umanistici*.

Michele Curnis
(Universidad Carlos III de Madrid)

Noticias del *Corpus Philosophorum Graecorum et Romanorum* (CPhGrR)

El proyecto y sus objetivos

La lengua castellana fue pionera en la traducción de textos clásicos, especialmente textos filosóficos a partir del siglo XV. Existen tempranas versiones de diálogos de Platón y un gran número de traducciones en los siglos XVI y XVII. España llevó consigo la cultura clásica a América y florecieron en ella numerosas universidades en las que se estudiaron y tradujeron los clásicos. Desgraciadamente, esa tradición se fue debilitando, especialmente a partir del siglo XIX. Desde la segunda mitad del XX asistimos a un renovado interés por la filosofía antigua, especialmente en Hispanoamérica. La traducción al castellano es una empresa cultural que va dirigida a dejar un legado que coloque la investigación de España y América en un alto nivel internacional. El *CPhGrR* nace consciente de las dificultades de una empresa semejante y de que se trata de una tarea para varias generaciones, pero es también sabedor de que en esta empresa común se podrán afianzar centros de investigación y abrir las puertas a futuros investigadores para poder desarrollar la tarea que los apasiona y que debe ser el fundamento de un nuevo momento cultural en la relación de América y Europa. Nuestra intención es también forjar un legado de vocación universal que sirva a expansión de nuestra cultura.

Con esta finalidad, los grupos de investigación se reunirán periódicamente a través de congresos, seminarios de investigación y workshops. Las reuniones se celebrarán en distintos países según las posibilidades económicas. Se incentivará especialmente el trabajo interdisciplinario y la colaboración entre los grupos americanos y europeos. Aunque centrado en el espacio cultural castellano parlante, la empresa está abierta a investigadores de todas las nacionalidades que se interesen por la filosofía antigua. Periódicamente se editarán boletines con informaciones acerca del estado de los trabajos. La página web del Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” (www.uc3m.es/institutoseneca) también ofrecerá informaciones, bibliografía, eventualmente, ediciones de textos, trabajos relacionados con la filosofía antigua y su recepción, concordancias, catálogos de manuscritos filosóficos.

Directores del CPhGrR

Francisco L. Lisi - Marcelo Boeri - Ricardo Salles

Secretario

Michele Curnis

Miembros

Alberto Bernabé (Universidad Complutense de Madrid)
Marcelo D. Boeri (Universidad Católica de Chile)
Alfonso Correa (Universidad Nacional de Colombia)
Michele Curnis (Universidad Carlos III de Madrid)
Tiziano Dorandi (CNRS Paris)
Paolo Eleuteri (Università degli Studi “Ca’ Foscari” di Venezia)
Fernando Gazoni (Universidade Federal de São Paulo)
Francisco L. Lisi (Universidad Carlos III de Madrid)
Juan Felipe González Calderón (Universidad de Bogotá)
Ermanno Malaspina (Pontificia Academia Latinitatis)
Jorge Mittelman (Universidad de Los Andes, Chile)
Graziano Ranocchia (CNR, ILIESI Italia)
Ricardo Salles (Universidad Nacional Autónoma de México)

Avance de los trabajos

1. [Aristotelis] *De virtutibus et vitiis*

Felipe González Calderón nos informa sobre la labor de edición del tratado *Sobre las virtudes* con el siguiente cronograma:

- i. Reunión de materiales (tradición directa y tradición indirecta en ámbito griego): junio-julio 2018 (Responsable: F. González);
- ii. Colación de testimonios independientes de la tradición griega: agosto-octubre 2018 (Responsables: P. Eleuteri y F. González);
- iii. Colación de testimonios de la tradición indirecta en ámbito griego: noviembre 2018 (Responsables: P. Eleuteri y F. González);
- iv. Establecimiento del texto en primera versión a partir de fuentes de la tradición griega. Primera redacción de comentario crítico: diciembre 2018 (Responsable: F. González);
- v. Confrontación del texto griego establecido con la tradición árabe: enero-mayo 2019 (Responsable: Manolis Ulbricht);

- vi. Confrontación del texto griego establecido con la tradición siríaca y armenia: enero-mayo 2019 (Responsable: Adrian Pirtea);
- vii. Establecimiento del texto en segunda versión a partir de las tradiciones griega, árabe, siríaca y armenia. Segunda redacción de comentario crítico: junio-julio 2019 (Responsable: F. González);
- viii. Discusión del texto establecido con los miembros del proyecto: agosto-septiembre 2019 (R. Salles, F. González, P. Eleuteri, A. Lozano, A. Correa, C. Sánchez);
- ix. Reunión de miembros del proyecto: octubre 2019;
- x. Establecimiento definitivo del texto. Redacción definitiva del comentario crítico: noviembre 2019.

2. Divisiones quae de vulgo dicuntur Aristoteleae

Fabián Mié nos informa de la labor sobre las *Divisiones quae de vulgo dicuntur Aristoteleae*, para cuya traducción se basa en la edición de T. Dorandi (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge, 2013, Cambridge University Press, Libro III 80-109). Para las recensiones marciana, florentina y leidensis, cuenta con la publicación de Dorandi en *Studia graeco-arabica* 6 (2016). A finales de 2019 va a presentar los avances del proyecto.

3. Galeni De optima doctrina docendi

Michele Curnis nos informa que ya está finalizada y revisada la traducción al castellano del *De optima doctrina docendi* de Galeno (responsables: Marcelo Boeri y Jorge Mittelman), y se encuentra en estado avanzado la redacción del comentario filosófico (responsables: Marcelo Boeri y Jorge Mittelman); dentro del 2019 se ultimarán el estudio crítico sobre el texto griego y la redacción del aparato crítico de la versión original (responsable: Michele Curnis).

ΠΗΓΗ / FONS
Revisores del n. 2 (2017)

Giuliana BESSO	- Università degli Studi di Torino
Beatriz BOSSI	- Universidad Complutense de Madrid
Michele CURNIS	- Universidad Carlos III de Madrid
Immacolata ERAMO	- Università degli Studi di Bari
Elena IRRERA	- Università degli Studi di Bologna
Gian Franco GIANOTTI	- Accademia delle Scienze di Torino
Giovanni GIORGINI	- Università di Bologna
Mauro MOGGI	- Università di Siena
Federica PEZZOLI	- Universidad Carlos III de Madrid
Riccardo PERONA	- Universidad de Cartagena de Indias
Gerald PRESS	- New York City University
Malena TONELLI	- Universidad de Buenos Aires
Bernat TORRES MORALES	- Univers. Internacional de Catalunya
José María ZAMORA	- Universidad Autónoma de Madrid