

## INTRODUCCIÓN

En cierta ocasión Cornford comenzó un párrafo con estas palabras: "Como yo no soy ni filósofo ni teólogo..." ¿Qué era entonces? La mejor respuesta que puedo ofrecer es que era un historiador y un poeta, y dentro del campo que escogió, el de la historia del pensamiento griego, el ser poeta le sirvió para ser mejor historiador. La cosmogonía de los pitagóricos, aunque, como es de rigor, resulte explicada en términos de filosofía matemática, le trae antes de todo a mientes la escena de Lorenzo y Jessica, tumbados en el césped que ilumina la luna.<sup>1</sup> Le recuerda lo de:

*...Ni el más pequeño  
de los orbes que ves, no tiene  
canción de ángel en su ruta,  
concertada aún con querubines  
de mirar juvenil: tal armonía  
en almas inmortales así mora.<sup>2</sup>*

Esta aproximación al tema no sólo resulta más poética, sino que además comporta más verdad. Como él mismo dijo al describir la ventaja de expresar los propios

1. *El mercader de Venecia*, acto V, escena 1 (N. del t.).

2. *Ibid.* (N. y v. del t.).

pensamientos, cual hizo Platón, en forma dramática: "La acción resulta elevada por encima del plano de los hechos históricos hacia la región de la poesía y de la afirmación universal, que Aristóteles describe como 'más filosófica y de mayor peso' que las constataciones particulares de la historia". Un filósofo, e incluso un historiador de la filosofía europea de los tiempos recientes, tal vez no precise ser poeta. Pero esa visión simpatética de la que está dotada una mente por naturaleza poética era lo que se precisaba para la tarea a la que él se consagró, la de explorar los cimientos del pensamiento antiguo. "Platón nació en una sociedad en la que los medios de expresión resultaban grotescamente inadecuados para las exigencias de la especulación abstracta. La prosa filosófica estaba en sus balbuceos infantiles. El siglo v había sido una época en la que pensamientos profundos y de gran alcance habían quedado como flotando en un estado desprovisto de cuerpo, y asaltaban las mentes de hombres que no podían capturar nada más que un fragmento de su significado en la precisión de una fórmula." Cuando escribió estas palabras no estaba defendiendo su propia aproximación a los griegos, aunque ya explican bastante, por sí mismas, sobre la necesidad de esa visión a la que antes me he referido.

En otra ocasión (en su último e inconcluso trabajo) escribió, hablando de Empédocles y de la doctrina de la transmigración de las almas:

La unidad de toda vida, la afinidad de todas las cosas vivientes es el principio fundamental; y no podemos desechar la idea de que no tenga su base en alguna experiencia psicológica cierta solamente porque no creamos en la transmigración y porque no seamos poetas. Los libros sobre psicología han sido escritos casi en su totalidad por filósofos y hombres de ciencia cuyos hábitos de pensamiento no guardan relación alguna con esa

imaginación poética (como la llamamos nosotros) que puede "ver la vida de las cosas" y perder el sentido de la existencia separada en aras de una comunión sensitiva con toda la Naturaleza, como si las hijas de la Memoria fuesen capaces de liberar al alma de las limitaciones del espacio y del tiempo. No es prudente, ni tampoco verdaderamente científico, desechar la experiencia de los grandes poetas como si se tratase de ociosa fantasía o de superstición ya superada por estar más allá del alcance del hombre medio y porque no puede traducirse en términos de lo que nosotros llamamos "explicación". La filosofía de Empédocles, nos guste o no, está animada e iluminada desde dentro por ese don poético y profético de la intuición, aunque aquí, como en otras partes, las Musas estén narrando a veces una conseja mentirosa que sólo tiene visos de verdad.

En sus últimos años dijo que le parecía como si durante toda su vida hubiera estado escribiendo un solo y único libro. A pesar de toda la diferencia que hay entre el *Thucydides Mythistoricus* por un lado y el *Plato and Parmenides* por otro, es cierto que puede seguirse un pensamiento guía a lo largo de toda esa serie grandiosa, como una lección capital que él tratase de hacer llegar a nuestros más abstrusos cerebros. Ésta comprendía, en primer lugar, una verdad básica sobre la naturaleza del pensamiento humano y, en segundo lugar, su aplicación a los griegos. En su lección inaugural de 1931, la verdad general se enuncia así:

Si dirigimos la mirada por debajo de la discusión filosófica, nos encontramos con que su curso está, en gran medida, gobernado por supuestos que, rara vez o nunca, se mencionan. Me refiero a ese transfondo de concepciones corrientes que comparten todos los hombres de cualquier cultura dada y que nunca se men-

cionan porque están consideradas como garantizadamente obvias.

Para apoyar esto recurre a una cita de A. N. Whitehead: "Al criticar la filosofía de una época no ha de dirigirse la atención hacia aquellas posiciones intelectuales cuyos exponentes sienten que explícitamente deben defender. Existirán ciertos supuestos fundamentales que los adherentes a cada uno de los sistemas de esa época ya dan inconscientemente como válidos".<sup>3</sup> Y, sin embargo, ya en el prefacio de su primer libro, publicado en 1907, podemos leer: "En todas las épocas la interpretación común del mundo de las cosas está controlada por algún esquema de presupuestos insospechados y que nadie pone en duda; y la mente de cada individuo, por más que pueda pensar que tiene poco en común con sus contemporáneos, no es un compartimento insularizado, sino más bien un estanque que está dentro de un medio continuo —ese ambiente que baña su lugar y tiempo—. Tal elemento siempre es, por supuesto, difícilísimo de detectar y analizar, precisamente porque es un factor constante que subyace a todos los caracteres diferenciales de muchas cabezas".<sup>4</sup>

La aplicación particular de esta enseñanza, esto es, la respuesta a la pregunta de cuál es el fundamento de las concepciones en curso, de cuáles son los presupuestos que no se mencionan por ser inconscientes en el caso especial de los griegos, no puede exponerse aquí en su integridad. Sólo puede hallarse siguiendo los escritos de Cornford, como la halló él en Tucídides, en los filósofos, en los poetas cómicos y trágicos; y cada cual decidirá, según vaya

3. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925, p. 71, cf. p. 39.

4. *Thucydides Mythistoricus*, 1907, p. ix.

leyendo, hasta qué punto tal respuesta está justificada. Podemos, sin embargo, tratar de dar una breve indicación de ella. Los escritos filosóficos e históricos de los griegos, a pesar de ser, en su intención, racionales y científicos, y fuera la que fuese la potencia mental de sus autores, nacieron en un clima de pensamiento completamente distinto del de sus modernos colegas. No sólo carecían de un subsuelo de conocimiento sistemáticamente acumulado, sino que también les faltaba el marco de conceptos y categorías científicas dentro de las cuales tal fondo ha sido constituido después. Ambas cosas son hoy la herencia común de incluso los menos educados y dotados de entre nosotros, herencia de la que, por más que lo quisieran nuestras mentes individuales, difícilmente podrían liberarse. Pero "la Musa filosófica no es una Ateña sin madre".<sup>5</sup> Al faltarle nuestro complejo aparato de hechos experimentalmente comprobados y de lógica laboriosamente construida (aunque ahora la apliquemos de forma casi inconsciente), la imagen que ésta ofrecía era inevitablemente el producto de un molde distinto. "Si el intelecto individual es su padre, su antepasado más antiguo y augusto es la religión." "La religión se expresa a sí misma en símbolos poéticos y en términos de personalidades míticas. La filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción y habla de *substancia, causa, materia* y así sucesivamente. Sin embargo esa diferencia externa disfraza únicamente una afinidad interna y substancial entre estos dos productos sucesivos de la misma consciencia. Los modos de pensamiento que lograron una definición clara y una afirmación explícita en la filosofía, ya estaban implícitos en las irrazonadas intuiciones mitológicas."<sup>6</sup>

5. Alusión a una frase de Cornford en su libro *From Religion to Philosophy* (N. del t.).

6. *From Religion to Philosophy*, 1912, pp. IX y VII.

Es obvio que tal aproximación a los filósofos resulta ser, en gran medida, psicológica, y así entendemos el profundo interés despertado en Cornford por la escuela de psicólogos de Zurich, cuando leemos en las obras de Jung que "la filosofía no es internamente nada más que una mitología refinada y sublimada". Esta confirmación, procedente de un campo tan distinto, debe haberle resultado sorprendente. En su propio itinerario hacia la misma conclusión, él se había visto ayudado, no por las analogías con el psicoanálisis, sino más bien por teorías sobre los primeros tipos de organización social y la mentalidad de ellos resultante, por estudios sobre "el alma del grupo" y las "representaciones colectivas", tal como surgieron de investigaciones de eruditos franceses, en especial Émile Durkheim y Lévy-Bruhl. El "inconsciente colectivo" de Jung vino después para reforzar y hacer más profundas sus convicciones.

Esta visión de la marcha del pensamiento griego ya estaba en su mente cuando escribió su *Thucydides Myt-historicus*, una obra maestra de argumentación lúcida y persuasiva en cuyo prefacio leemos: "La historia de la filosofía está escrita como si de pronto Tales hubiera llovido del cielo y, tras chocar con la tierra, hubiese exclamado: ¡todas las cosas deben estar hechas de agua!".<sup>7</sup> Sin embargo, tal cuestión es tratada por primera vez con toda

7. *Thuc. Mytb.*, p. x. Resulta obvio de lo que se ha dicho que el enfoque de Cornford correspondía en gran medida a la concepción de la historia que sostuvo el difunto R. G. Collingwood. De la misma manera también encontramos que Cornford criticó (en un capítulo inédito) "el supuesto de que las preguntas que se formulaban a sí mismos, las motivaciones que guiaban sus estudios y lo que ellos consideraban como fuente de conocimiento, eran entonces los mismos de ahora". Compárese con la "lógica de la pregunta y la respuesta" de Collingwood. El propio comentario de Collingwood sobre el *Thucydides Myt-historicus* es breve y categórico: "Tenía, por supuesto, toda la razón" (*The Idea of History*, p. 18).

la amplitud que merece en *From Religion to Philosophy*, como su título implica, libro que apareció en 1912. Para alguien que sólo conoció a Cornford después, y que no resultaba afectado por las fuentes, tanto personales como literarias, de su inspiración de aquel tiempo, tal vez no sea fácil ofrecer una correcta apreciación de esta obra. Es justo, empero, decir que ella representa un estadio necesario en el camino hacia esa captación comprehensiva de la mente de los griegos que después llevó a cabo, más bien que no un ejemplo de esa misma y completa captación. Su argumentación es que los filósofos milesios, al desechar los aditamentos mitológicos y teológicos para su propia interpretación del mundo, en la que, según creían, estaban ateniéndose a los hechos naturales y ofreciendo puras explicaciones racionales, iban de hecho tras la fase religiosa, y estaban reproduciendo inconscientemente un tipo prerreligioso de pensamiento que había persistido de manera oculta durante todo aquel tiempo. Su concepción de la Naturaleza no es de las que pueden surgir de la observación científica, ni siquiera (puesto que tiene sus paralelos, no sólo en la filosofía india, sino también en el pensar de los primitivos allí donde los antropólogos lo han encontrado en estado puro) de la imaginación de un individuo inspirado. Se remite entonces, en gran medida en relación con la escuela de antropólogos franceses mencionados arriba, a un origen en el estado mental de la sociedad totémica, que incluía no solamente a los hombres, sino también a los animales y a los árboles, al cielo, a la tierra, y a todo el universo contenido en las mismas divisiones tribales, y que atribuía ciertas regiones como propias a cada uno de estos elementos.

Esta teoría nos deja ahora con cierto regusto de insatisfacción. Pertenece a los días en los que los investigadores aún hablaban del "origen" de la religión, como dan-

do por supuesto que tal origen era uno y que además podía dilucidarse sin excesiva dificultad por medio de la observación e indagación en las tribus salvajes existentes. Así, escribe Cornford: "Si no erramos al escoger el punto de partida ya tenemos los dos extremos de la cadena en nuestras manos". Al reconstruir los lazos intermedios, esto es, el desarrollo del politeísmo griego hasta el tiempo en que los filósofos lo rechazaron, él pone el acento en la naturaleza hipotética de la explicación y en la imposibilidad de que ésta sea cierta o completa. Esto es, por supuesto, verdad, al menos en lo que respecta a los primeros estadios, pero es seguro que el punto de partida, o sea, que "lo que los milesios llamaban *physis* tiene el mismo origen que lo que el primitivo llama *Mana*", se trata igualmente de una hipótesis. Es al pasar de este remoto y nebuloso punto de partida y comenzar a mostrar los diferentes tipos de filosofía que son, respectivamente, los sucesores naturales de las religiones olímpica y mística, revelando los vínculos que unen a los milesios con la una y a los pitagóricos con la otra —vínculos que no han de inferirse, sino que están ahí, para quien tiene los ojos de Cornford, en la literatura griega existente— cuando ya les parecerá, por lo menos a algunos, que se está sosteniendo sobre bases que son a la vez más firmes en sí mismas y más fructíferas a la hora de explicar el nacimiento y temprano desarrollo del espíritu científico de Europa.<sup>8</sup>

8. Al decir que la argumentación de *From Religion to Philosophy* no es enteramente satisfactoria, estoy expresando, al menos en parte, lo que hube de aprender del mismo Cornford. En el libro que estaba escribiendo cuando murió retorna a los mismos problemas con mente madurada y enriquecida con un estudio al que consagró su vida y sugiere una nueva solución al problema del origen del antropomorfismo y de su evolución y que ya descansa mucho menos en argumentos *a priori* y mucho más en la evidencia histórica. En particular habla



El mismo Cornford paga ardiente tributo a la influencia que, en aquellos sus años de formación, recibiera de dos mentes con las que estuvo en personal contacto, las de A. W. Verrall y Jane Harrison. Verrall exponía en sus lecciones, con toda la emoción y frescura del descubrimiento, un modo de interpretar a los grandes clásicos de la literatura antigua como se habría de hacer con una obra de prosa o poesía moderna, sin remitir nuestras propias ideas a un intelecto vetusto —lejos de esto—, sino aplicando descaradamente el sentido común y los cánones críticos universales al contenido de la obra, con la osadía de enseñar que el pensamiento de un autor era más importante que su sintaxis. De la amistad de Cornford con Jane Harrison y de todo lo que esto significó para él, alguien que no la conoció a ella apenas puede hablar. Sería difícil, sin embargo, sobreestimar el efecto que por aquella época ejercía su contagioso entusiasmo, su simpática comprensión y su pronto elogio. La escuela de Cambridge seguía aún dominada por la tradición de la estricta erudición lingüística y de las minucias formales. Educado dentro de estas angostas paredes, el corazón de Cornford fue a dar con alguien que se gloriaba de que

---

asimilado y manejado para sus propósitos los hallazgos del profesor S. H. Hooke y sus colaboradores, referentes a la relación entre mito y ritual (en las obras *Myth and Ritual*, 1933, y *The Labyrinth*, 1935), en las cuales vio el origen de gran parte de los mitos cosmogónicos griegos. Además, para llegar a una estimación correcta de la relación entre el filósofo griego ya ostensiblemente racionalista y sus predecesores y contemporáneos, los videntes, poetas y rapsodas, encontró ilustración complementaria en el material recogido por la señora Chadwick (*Poetry and Prophecy*, 1942), relativo al carácter mixto del chamán y de figuras similares del Asia del Norte. Para la relación entre Grecia y el ritual babilónico contó con los hallazgos de Ras Shamra, en la costa septentrional de Siria, y con la mitología canaanita revelada allí (Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra Ugarit*, 1939). Vínculos con los chamanes septentrionales ya se tenían en Orfeo, Zalmoxis e hiperbóreos tales como Aristaeus y Abaris.

en su tiempo, como ella escribiera en sus memorias, los estudios clásicos estaban despertando de su largo sueño, de que tenía a James Frazer por contemporáneo, de que era una joven graduada cuando Schliemann comenzó sus excavaciones en Troya y de que, cuando la importancia de estos hombres en los estudios clásicos ya comenzaba a imponerse en la mente de los eruditos, "Arthur Evans puso velas hacia su nueva Atlántida y telegrafió noticias del Minotauro desde su propio Laberinto".<sup>9</sup> A la nueva y apasionante influencia de pensamientos de esta suerte debió él buena parte de su apreciación de la mitología como historia verdadera —la historia de la mente de un pueblo que sólo resulta falsificada y obscurecida si los mitos se ignoran o se da en buscarles razón—.

La mente de Cornford no permaneció bajo tutela alguna. ¿Cómo superó estas ideas y las incorporó, como un elemento más, en el complejo sutil de su obra posterior? Responder a esta pregunta es tratar de definir la esencia de lo que él consiguió, y esto, con la debida advertencia de que alguien interesado por las mismas cosas puede dejarse llevar a aislar aquellas que él mismo desea descubrir, es algo que me gustaría hacer.

Su extraordinario mérito consiste en que siempre tuvo presente que todos los sistemas de pensamiento religioso y filosófico tienen dos lados, el consciente y el inconsciente, o (tomando una pareja de equivalentes aproximados) el intelectual y el instintivo. Era la griega una mente intelectualmente viva, inclinada a la actividad lógica y a menudo matemática, y que, además, se deleitaba en construir elaboradas estructuras de pensamiento. Sin embargo, como hemos hecho notar, tales estructuras no eran creadas *in vacuo*, sino que se basaban inconscientemente en las

9. *Reminiscences of a Student's Life*, 1925, p. 83.

preconcepciones innatas que un proceso mental y preintelectual de centurias había implantado. En su temprana exposición de la existencia y naturaleza de tales preconcepciones, Cornford se inspiraba, en gran medida, en el trabajo de otros, los sociólogos franceses o las investigaciones de Jane Harrison en torno a la mitología comparada. Lo genuinamente suyo era el sentido histórico y el equilibrio mental que le habilitaron, según fue trabajando, para asignar a cada uno de los dos lados el lugar que le era propio y dar una apreciación justa de ese producto acabado del que cada uno de ellos resultaba ser tan sólo un ingrediente. Esta visión evolucionista del pensamiento humano advino en él como una revelación, y la captación de las raíces primitivas del pensamiento griego le pareció esencial para la comprensión de sus flores. Era un medio indispensable para un fin, pero el fin seguía siendo el mismo, entender la mente de un Platón, un Esquilo o un Tucídides. Aquí podemos ver la diferencia entre él y algunos de aquellos a los que tanto debió en su juventud. Jane Harrison confesó, con el entusiasmo propio de una libertad conquistada desde una formación estrechamente evangélica: "Menciono estas danzas rituales, este teatro ritual, este puente entre el arte y la vida, porque son cosas como estas las que yo he estado buscando ciegamente durante toda mi existencia... Gozo al máximo de las grandes cosas de la literatura, las obras dramáticas griegas por ejemplo, cuando tras sus brillantes esplendores veo el moverse de figuras más antiguas y más oscuras". Está claro que, en el estudio de la literatura griega, el trasfondo primitivo representaba para ella más que un simple medio para un fin. Pongamos junto a sus palabras una frase procedente de una conferencia que Cornford escribiera veinte o más años después de la publicación de su *From Religion to Philosophy*. Tras enunciar,

en un lenguaje de delicada parodia, lo que él describe como "una exposición analítica del platonismo", continúa: "Pero tal descripción guarda la misma relación con los procesos mentales de Platón, tal como se revelan en los *Diálogos*, que un diagrama anatómico con respecto al hombre que respira y se mueve, que puede vivir y amar, trabajar y morir sin que precise ninguna ayuda de esos retratos grotescos y repelentes de lo que es su economía interna".

El foco de su interés fue siempre el hombre que se mueve y respira. Abstracciones y construcciones hipotéticas tales como el Hombre Primitivo, las Representaciones Colectivas o la Psique Colectiva tenían un interés intrínseco innegable, pero no fueron nada más que instrumentos útiles. Entender sus propios instrumentos fue su primera tarea, y es natural, por tanto, que esas concepciones sean manejadas con más extensión en sus primeros libros, y que su propio desarrollo parezca que, en cierta manera, ha sido un progreso "desde la religión hasta la filosofía".

Su interés por la reflexión griega halló expresión en dos campos particulares, la filosofía presocrática y el pensamiento de Platón. Quienes pudimos asistir a sus clases sobre los presocráticos sentimos profundamente que muriera sin completar un libro íntegramente dedicado a ellos. Las clases le daban a uno la peculiar sensación de bienestar mental que resulta de seguir un modelo de argumentación hábil y trabadamente hilada, por necesidad intrincada, pero nunca oscura. Tenían una frescura perenne, pues nunca dio en cansarse de buscar enfoques nuevos, sugeridos por sus lecturas o sus propios pensamientos, que pudiesen llevar a una mejor solución de los problemas tratados, y él mismo se gozaba (por la serena dignidad de sus aportes) en la oportunidad de examinar

nuevas ideas que el asunto ofrecía. Con riesgo de una corta divagación vale la pena mencionar su teoría sobre el uso que les es propio a las clases que, a menudo (y con razón), se condenan como una mera repetición de lo que el estudiante puede aprender mejor, más deprisa y de modo más eficiente por los libros. En opinión de Cornford, las ideas pueden y tendrían que tratarse en una clase mientras están en proceso de formación, antes de que el maestro se decida a entregarlas a la imprenta. Las clases deberían ser una parte del laboratorio del humanista, con la inestimable ventaja para el auditor de que no se le está presentando un tratado ya acabado, que mejor podría leer en su habitación, sino que está viendo cómo trabaja una mente viva y logra tener así una visión de su método. Pero las reflexiones de Cornford nunca pueden expresarse mejor que con sus propias palabras: "Un curso de conferencias debe ser, casi siempre, el resultado de un trabajo de primera mano, reciente aún. Cuando la mente de un hombre está preñada de ideas frescas y aguijoneada por el apasionamiento del hallazgo, entonces es tiempo para una conferencia, porque es cuando tiene la ocasión de interesar a sus auditores, mientras que la disciplina de exposición prueba y clarifica sus frutos. Una vez terminadas las clases, los resultados deberían, en muchos casos, ir de seguido a un libro. Finalmente, un período de descanso, detrás del que viene el estudio de un tema diferente; y así el proceso comienza otra vez".<sup>10</sup>

Él mismo siguió este precepto fielmente en su curso de conferencias y libros sobre diferentes diálogos de Platón. Si de sus clases sobre los presocráticos no resultó una obra separada, los frutos de sus meditaciones sobre

10. *The Cambridge Classical Course*, 1903, pp. 28 y ss.

ellos se encuentran diseminados por sus escritos. Algo de la seguridad de su sentido histórico aparecerá, eso espero, en uno o dos de los ensayos que presentamos aquí. Deberían complementarse con el capítulo sobre "La Filosofía Presocrática y las Religiones Místicas" de la *Cambridge Ancient History*, vol. IV. El lugar que ocupan los presocráticos en toda la tradición de la filosofía griega está admirablemente explicado para el no especialista en su lúcido apunte *Before and After Socrates*, que es el resultado de un ciclo de conferencias pronunciadas fuera de la universidad.

En 1935 apareció el primero de los libros que dedicó a los últimos y más difíciles de los diálogos platónicos. Otros dos se publicaron en 1937 y 1939. Tales obras son consecuencia directa de sus clases en la universidad, y es a lo que deben su forma única. Sus títulos son *Plato's Theory of Knowledge*, *Plato's Cosmology* y *Plato and Parmenides* con un subtítulo para decir que consisten en el *Teeteto* y el *Sofista*, el *Timeo* o el *Parménides*, "traducidos con un comentario intercalado". (El último mencionado contiene también una traducción de los fragmentos de Parménides *El camino a la verdad*.) Conservó exactamente el método que él o cualquier otro conferenciante habría naturalmente usado, esto es, traducir un párrafo y exponer a renglón seguido su propia explicación del mismo y comentarlo antes de pasar al siguiente. Al lector se le lleva de la mano y se le guía por la argumentación como alguien que estuviera asistiendo a la misma clase, con resultados luminosos.

En estos libros trata ya el producto acabado del pensamiento griego, no el material en crudo o los primeros e inciertos ensayos. El fino sentido psicológico e histórico se pone siempre en evidencia, pero ya no se precisa la misma intuición e inferencia por medio de las cuales

las fragmentarias insinuaciones de los pensadores más tempranos se sacaban a luz y su mente se revelaba sobre un fondo de concepciones si cabe más antiguas. Con los diálogos íntegros ante él, tenía oportunidad de llevar a cabo una interpretación más exacta de la estructura que el mismo filósofo había construido. Su principal esfuerzo se consagró a una disección paciente y fidedigna de la argumentación, en la que su imaginación histórica y, por encima de todo, su fino conocimiento de las asociaciones históricas de las palabras, le condujeron directamente al corazón del razonamiento y le ahorraron una y otra vez el enmarañarse en sutilezas puramente verbales. También aquí el material libresco a manejar era considerable, si deseaba salir airoso de su empresa, que era, como siempre, el entender al autor familiarizándose con el clima intelectual en el que trabajaba y con las influencias a las que su espíritu estaba abierto. Nosotros ya sabemos hasta qué punto se absorbió en el estudio de los predecesores de Platón. Puede mencionarse otro ejemplo, las serias y cuidadosas lecturas que realizó en el campo del pensamiento matemático griego, que ejerció en Platón una atracción tan natural y que, en muy importantes respectos, determinó la dirección de sus especulaciones. Los que conocimos a Cornford por aquel tiempo no podemos sino maravillarnos de la amplitud con la que todo este material, que en sí mismo es indigerible, fue asimilado y conformado de modo tal que el lector que se enfrenta con el comentario acabado a duras penas puede darse cuenta de la cantidad de paciente trabajo que había asimilado su composición.

Los últimos diálogos de Platón nunca atraerán más que un círculo limitado de lectores. No así la *República*, y al hacer que su última obra publicada fuese una nueva traducción de este diálogo capital, consiguió aún que un

público mucho más amplio se convirtiera en deudor suyo. Su propósito era asegurarse de que esta versión produjese al inglés culto, aunque no poseedor del griego, el efecto que más se asemejara al que el original produjo a sus contemporáneos. A este fin se tomó, como él dice, "certain libertades" que, en su opinión, "era razonable suponer que Platón habría sancionado en una edición preparada para la imprenta moderna". Una de las más evidentes consistió en dejar de lado, en gran número de pasajes, la convención según la cual el desarrollo de la argumentación de Sócrates se ve constantemente interrumpido por las formales interjecciones de asentimiento de sus oyentes. Esta convención resulta ajena a la prosa inglesa y no puede negarse que, con éstos y semejantes recursos, eliminó una auténtica barrera que existía entre Platón y su lector moderno. El valor de este libro, como parte de una educación general, recibió bienvenida y atención tal vez inesperadas cuando las autoridades del Army Education lo seleccionaron para su plan de estudios.

En los años jóvenes de Cornford la imperiosa necesidad de reforma de ciertos aspectos de la enseñanza universitaria lo colocó claramente al lado de su propio grupo de Jóvenes con Prisa en contra de cualquier maduro mantenedor del *status quo* y escribió entonces la sátira *Microcosmographia Academica* (1908), cuya validez se extiende fuera de los límites de la enseñanza. Los funcionarios públicos y los hombres de negocios han afirmado reconocer en sus propios modos de vida los tipos que él retrata. En sus últimos años no pareció ser naturalmente amigo de controversias y, sin embargo, se consideró obligado a salir al encuentro de quienes, según le parecía, no dejaban expresarse a los griegos con su propia voz. En vez de intentar comprenderlos investigando cuáles eran los problemas de sus días, problemas a los que ellos buscaban respuesta,



aquellos estudiosos los estaban interpretando en términos de conflictos y problemas contemporáneos. Así, los filósofos jonios y Epicuro se convertían en científicos de actitud política que, además de proporcionar explicaciones puramente racionales del universo, estaban preocupados por ver que tales explicaciones fuesen ofrecidas a las masas, por reemplazar a las ideas religiosas perpetuadas para apuntalar los intereses de una clase reaccionaria. Con argumento semejante parece que Platón fue el paladín de la reacción. Cornford era, políticamente, el reverso de un oligarca. (No es éste el lugar para entrar en sus opiniones políticas, que él no consideró relevantes en su investigación de la verdad con respecto a los griegos, pero mencionemos que su punto de vista era el de un socialista fabiano.) Sin embargo, en interés de la verdad, sintióse obligado a protestar cuando el altivo y oscuro Heráclito, que condenaba la investigación y afirmaba haber encontrado la sabiduría indagando en su propio espíritu, fue enrolado en las filas de los científicos experimentales, y cuando la clase que en la *República* de Platón incluía a todos los detentadores de propiedad privada, resultó descrita como las masas sufridoras. Las notas que dejó tras sí sugieren que le hubiera gustado decir más cosas sobre este tema. En consecuencia nos ha parecido justo incluir en este volumen el único ensayo, hasta ahora inédito, que consagrarse a él.

No todos los estudiosos de los clásicos se le pueden recomendar al lector en atención no sólo a su tema, sino también a su estilo y al arte con que componen sus obras. Esto, por lo que acabamos de decir, debería mencionarse al hablar de Cornford, pero brevemente, pues cuando se sabe que un libro o un ensayo es una obra de arte, resulta mejor leerlo que leer lo que en torno a él se haya escrito. Su arte misma tiene calidad helénica, que no pre-

cisaría comentario al tratarse de alguien que pasó la mayor parte de su vida en contacto tan íntimo con muchos aspectos de la cultura griega, de no ser porque tal cosa es comparativamente rara entre tales hombres. Leerlo a él proporciona de cuando en cuando ese placer desbordante que yo saco de *Fedón* y que otros obtienen de la contemplación del decorado y forma de un jarro griego. Las principales cualidades están todas aquí, la viva (que no mecánica) simetría de formas, la gracia y delicadeza en los detalles, el humor, la ironía y una fantasía que a veces asoman para dar vida a un tema fundamentalmente serio. Es ésta una descripción desgarbada, pero si alguien la encuentra a la vez excesiva le recomiendo un ensayo del presente volumen, el titulado "La armonía de las esferas".

Aquí sólo he hablado de Cornford como escritor de temas eruditos, dejando a otros, que lo conocieron con intimidad, la tarea, mucho más difícil, de dar de él un retrato completo. Todo lo que quisiera añadir es que al tratar de cristalizar mis propias impresiones encuentro dos epítetos homéricos que siempre me vienen a la cabeza y que proporcionan, juntos, el mejor de los resúmenes: φίλος τ' ἦν αἰδοῖός τε.<sup>11</sup>

W. K. C. G.

*Peterhouse, Cambridge, 11 de noviembre de 1949.*

11. "Amigo y venerable era" (N. del t.).

## NOTA

El ensayo "El elemento inconsciente en literatura y filosofía" fue leído para la Classical Association en 1921 e impreso en sus Proceedings [Actas] de aquel año. El que versa sobre "La comunidad platónica" apareció en Greece and Rome, vol. IV (1935). Damos las gracias a la dirección de la Classical Association y a los editores de Greece and Rome por el permiso que nos han concedido para reimprimir estos dos ensayos. El titulado "La filosofía natural griega y la ciencia moderna" fue en su origen una contribución al simposio Background to Modern Science [Fundamentos de la ciencia moderna], publicada por la Cambridge University Press en 1938. Los demás trabajos de este libro han estado inéditos hasta hoy.

Los ensayos han sido impresos en orden cronológico. He escogido el nombre del tercero para título del libro, en atención a que, si como Cornford dijo, en ocasiones le parecía que durante toda su vida no había estado escribiendo sino un libro único, el título de este volumen simbólico bien pudiera ser el de La filosofía no escrita.

W. K. C. G.