

Reseñas

Reseñas

Galen. Ueber die Ausformung der Keimlinge (Galení de foetuum formatione), herausg., übersetzt und erläutert von Diethard NICKEL, Corpus Medicorum Graecorum V 3,3, Berlin, Akademie Verlag, 2001. 198 págs.

La primera edición crítica del *De foetuum formatione* ha sido realizada por quien es hoy el mayor especialista en embriología galénica¹ y editor del tratado *De uteri dissectione*².

El texto griego se encuentra en cuatro manuscritos: el más antiguo y mejor testimonio es el Laurentianus Gr. 74,3 (L) del s. XII, del que derivan el Marcianus App. Cl. V 4 (M), de comienzos del XVI, y el Parisinus Gr. 2164 (P), del s. XVI, apógrafo del precedente. Otra tradición está representada por el Laurentianus Gr. 59,14 (F). Una de las manos de L (L³) procede de un testimonio perdido, ajeno al antepasado de las dos ramas. La Aldina depende de MP, y en concreto de P, con el que comparte errores que no aparecen en M. La edición de Basilea corrige algunas faltas, así como la de Chartier (rara vez Kühn).

Las únicas traducciones del tratado son renacentistas, debidas a J.B. Felicianus, J. Cornarius y J. Guinterius, y se aproximan a la Aldina, aunque en ocasiones corrigen el texto. La traducción de Guinterius, que depende en buena medida de la de Felicianus, sirve de base a la que imprime Chartier, y Kühn tras él. Dentro de la transmisión indirecta antigua se encuentra un pasaje de Oribasio. Como en otros tratados, la Aldina de Jena (Cornarius) y la edición de Basilea del Eton College (John Caius) contienen conjeturas y correcciones.

La autoría de Galeno es segura. D. Nickel sitúa la fecha de redacción a partir del 193 (ya Ilberg), siendo posterior a *Quod animi mores* y estando citado en el *De propriis placitis*.

Pasando a la edición propiamente dicha, el repertorio de *loci similes* es muy rico, y está hecho con un gran conocimiento de la materia. El número de textos y autores que se recoge (amén de Galeno) es considerable y produce la sensación de ser exactamente preciso.

El texto editado mejora en gran número de pasajes el de Kühn. Y esto se debe, a mi modo de ver, a los motivos siguientes: (1) Un profundo conocimiento de la materia. (2) Un importante dominio del griego galénico. (3) El siempre difícil arte de la conjetura, que Nickel maneja bien. (4) Un respeto debido pero no timorato por el texto: corrige, secluye o añade cuando es razonable, sin pasarse de la raya ni quedarse corto. (5) Una minuciosidad palpable en cada frase: cada palabra y cada forma están sopesadas sin prisa, teniendo en cuenta muchas alternativas.

¹ Véase su *Untersuchungen zur Embryologie Galens*, Berlin 1989.

² CMG V 2,1. Berlin 1971.

Su traducción está muy gratamente atendida a la literalidad del texto, añadiendo entre paréntesis aquí y allá una palabra que eventualmente sea precisa para entender el conciso griego, al tiempo que consigue una versión que suena muy bien en una lengua moderna. Este tipo de traducción es muy adecuada para un tratado científico, pero recordemos que Galeno se esmera además en escribir buen griego: D. Nickel ha conseguido mantener el equilibrio entre la precisión del profesor de medicina y la armonía del buen escritor. Es fiel, pues, a Galeno.

El comentario es rico en explicaciones, necesarias en un tratado que viene a ser una pequeña y densísima constelación (tal vez como el feto mismo) de saberes de todo tipo. Es un comentario claro y muy bien documentado, ya sea que complemente una teoría —aquí solo esbozada por Galeno— a partir de datos de otras obras, ya sea que aclare con datos procedentes de otros autores el contenido de un pasaje, o bien que nos haga seguir exactamente una clasificación fonética de la lengua griega (Dionisio de Halicarnaso), para mejor comprender el desarrollo propuesto por Galeno para los órganos de articulación. Pero sobre todo, el autor ha logrado aportar mucha luz a pasajes especialmente difíciles, valiéndose de explicaciones de contenido, sintaxis, transmisión del texto y, en definitiva, de un conocimiento minucioso de la materia para el que no se ha escatimado esfuerzo.

Todo ello —edición, traducción y comentario— nos permite valorar el gran interés del tratado. Galeno ha reunido en él saberes de muy diverso tipo, mucho más allá de la fisiología y anatomía que cabría esperar a priori.

Damos, pues, la bienvenida, a esta verdadera restauración del texto de *La formación del feto*. Creo que el propio Galeno —dentro de su habitual inconformismo— estaría complacido.

Elsa GARCÍA NOVO
Universidad Complutense

Marcos MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *Los libros antiguos, ¿cómo han llegado hasta nosotros?*, Universidad de La Laguna, Servicio de Publicaciones, 2001. 38 p.

Este pequeño manual recoge, con las debidas ampliaciones, una conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de la Laguna, con motivo del Día del Libro de 1999.

Se trata de un estudio conciso y certero del viaje de los textos literarios griegos y latinos desde la Antigüedad, recorriendo los pasos de las disciplinas propiamente implicadas en la fijación de un texto.

Al auxilio de la *papirología*, que sigue deparándonos sorpresas, se añade el amplio campo de la *codicología*, con los distintos aspectos que componen la confección del libro. Acto seguido ocupa un papel primordial la *paleografía*, tanto en su función primaria de permitir la lectura de los textos, como en su validez para la datación de manuscritos, precisando escuelas y copistas.

La propia técnica de la edición de un texto se desglosa en crítica textual y ecdótica. Y aquí se añade el apartado que el autor ha explicado con mayor amplitud: la historia de los textos, de la que Marcos Martínez destaca tres capítulos fundamentales: los períodos de la transmisión, desde el original a la *editio princeps* y los *deteriores*; las formas de transmisión, y las épocas de la transmisión.

Dos apartados fundamentales y complementarios, en los que el autor hace hincapié, cierran este estudio sinóptico: las causas de la conservación de los libros antiguos, y las causas de su pérdida. Estas últimas se abordan por distintos caminos, y ofrecen un panorama realista de las vicisitudes que han llevado al olvido de muchas obras de las que, en el mejor de los casos, conservamos el título o un pequeño fragmento.

En una historia de los textos no podría faltar un pronóstico de lo que sucederá en el futuro: ¿seguiremos usando el libro escrito en sus soportes tradicionales?

En suma, el profesor Martínez Hernández nos ofrece un manual de gran utilidad, claro en su forma de exposición, metódico en la presentación de los datos, preciso en el desarrollo de cada una de las disciplinas, debidamente documentado en cada uno de los pasos —se acompaña de la bibliografía pertinente—, y breve sin que en su recorrido falte nada de lo esencial.

Elsa GARCÍA NOVO
Universidad Complutense

Antonio PIÑERO (ed.), con la colaboración de José Luis CUNCHILLOS, Robert NORTH, Luis GIL, Carmen PADILLA, Jesús PELÁEZ, Howard CLARK KEE, María Ángeles NAVARRO, François BOVON, Gustavo BUENO, *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. Ediciones El Almendro, Córdoba y Universidad Complutense, Madrid, 2001, 348 págs.

Nos hallamos ante un libro producto de la colaboración de eminentes especialistas en este mundo culturalmente tan complejo del oriente mediterráneo que es, al mismo tiempo y por razones diversas, también en cierta medida nuestro propio mundo. El editor nos advierte en el prólogo de cómo desde los tiempos más remotos junto con la religión van unidos magia, milagros y curaciones en un intento de resolver los problemas planteados por la enfermedad y el dolor, pero de cómo también frente a la clara separación de estos fenómenos en el mundo moderno eran entoces borrosas las fronteras que existían entre ellos. Aunque el Antiguo Testamento condenara la magia no dejan de percibirse en él elementos residuales de prácticas de esa índole y en el Nuevo Testamento la figura de Jesús volcada en la curación de enfermos nos enfrenta con una implicación de sanación y milagro donde se pueden rastrear también algunos elementos mágicos sobre todo en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. Pero como propedéutica a estos temas el libro comienza con el estudio de otros pueblos y religiones geográficamente contiguos que pudieron afectar al nacimiento y evolución del cristianismo. Fruto de un curso de verano de la Universidad Complutense en Almería los distintos capítulos de este libro se corresponden, pues, a las lecciones que sobre estos temas fueron impartidas entonces.

José Luis Cunchillos se ha ocupado en el capítulo primero de «El mundo cananeo. Medicina, milagro prácticas mágicas» para estudiar los precedentes semíticos cananeos que hay dentro de la cultura hebrea. Su autor en una pequeña introducción sienta las bases para un mejor conocimiento de esta cultura pero también de otras como la fenicia que se ubicaban en el espacio noroccidental de la costa sirio-palestina del segundo milenio. Le interesa explicar este espacio como ámbito cultural tam-

bién frente a su comprensión más común desde un punto de vista religioso sobre todo. Luego explica cómo se ejercía en Canaán la medicina tanto humana como animal y, asimismo, cómo en esta cultura no se conocía el milagro y, por último, estudia la práctica de la magia en la cultura cananea.

Antonio Piñero se ocupa en el capítulo siguiente de cómo la magia se halla presente en el Antiguo Testamento por más que éste condene su práctica. Así, pueden encontrarse restos de su uso en la Biblia hebrea y en aspectos diversos, desde las vestiduras hasta los milagros pasando por la oración, los lugares sagrados y el ritual de los sacrificios entre los que se estudia la aparición de sacrificios humanos, aunque también exista una contramagia divina.

Robert North estudia «Medicinas y terapias en el Antiguo Testamento» en el capítulo tercero. Comienza por hacer una revisión de los últimos trabajos sobre este tema y pasa luego a tratar primero las enfermedades y la experiencia del dolor en la Biblia hebrea, para ocuparse después de los remedios que sus autores recomiendan. En ella la figura del médico adquiere un relieve especial y este especialista en el AT se ocupa de aspectos concretos relacionados como la formación del médico, los errores y sus castigos y, por último la figura de Yahvé como sanador.

Luis Gil estudioso bien conocido de la medicina antigua griega se ocupa en este primer capítulo suyo (4.º de la obra) de «Medicina, religión y magia». Primero hace una delimitación del tema y lo analiza luego en once densos apartados donde relaciona medicina con ritos mágicos y milagros y divinidades sanadoras. Compara este mundo con el helénico a la vista de la importancia que supone este último en la génesis y configuración del cristianismo primitivo. Nuevamente, en el capítulo séptimo estudia «Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular», tema bien conocido por él por sus estudios en este campo, y así enfoca estas sanaciones dentro de un ámbito cultural donde confluyen mundo hebreo y mundo helenístico, considerando el Nuevo Testamento como un documento propio de esta mezcla de culturas y tradiciones.

Carmen Padilla dentro de este ámbito helénico analiza en el capítulo quinto la comparación, frecuentemente hecha, de Jesús como autor de milagros con el taumaturgo casi contemporáneo Apolonio de Tiana e investiga la pertinencia de la comparación. Para ello plantea en primer lugar qué se entendía en la Antigüedad clásica y helenística como 'hombre divino' para poder comprender si este título de la teología de esa época se aplicó o no a Jesús y si configuró en cierto modo la cristología que se desarrolló en torno a su figura.

Jesús Peláez estudia en el capítulo siguiente (6.º) los milagros en los evangelios sinópticos (Mateos, Marcos y Lucas). Analiza la posición frente al milagro de diversas personalidades, religiosas o no, a lo largo del tiempo. Frente a los prodigios que narran los evangelios debemos cuestionarnos cómo los entendía su autor y cómo podemos entenderlos nosotros ahora, y previniendo contra soluciones tajantemente negativas ofrece una visión amplia de opiniones sólidamente fundamentadas.

Howard Clarck Kee se ha encargado de elucidar si hay o no magia en el Nuevo Testamento. En este capítulo octavo estudia los documentos antiguos y opiniones del mundo grecorromano así como las colecciones de papiros mágicos para reseñar las diferencias de estos textos con los del Nuevo Testamento.

Ángeles Navarro en el capítulo noveno estudia el mundo judío que rodea la aparición del cristianismo aportando un buen número de textos judío normativos sobre

la magia desde los siglos I al V, que explican bien su difusión, en especial entre los judíos de Babilonia.

François Bovon se ocupa de los Hechos apócrifos de los Apóstoles, textos de la mayor importancia para comprender el cristianismo popular de los primeros siglos (capítulo 10.º). En ellos la narración de milagros, la defensa de los apóstoles contra las acusaciones de magia y el martirio sirven para poner de manifiesto el poder divino sobre los hombres. Como la explicación que ofrecen estos textos es la que aún hoy pervive, resulta capital conocer sus orígenes para un entendimiento mejor.

En el apéndice sobre «Medicina, magia y milagro. Conceptos y estructuras mentales» el filósofo **Gustavo Bueno** plantea la relación entre estos fenómenos, su valoración y cómo se presentan dentro de la cultura humana.

Representa este libro, sin duda, una valiosa aportación a los estudios neotestamentarios, tercera en la serie que constituyen *Orígenes del cristianismo* y *Fuentes del cristianismo*, y como en estos anteriores encontramos también aquí unos trabajos serios y documentados, en los que prima la libertad de sus autores en el enfoque de los temas sin que esto menoscabe un espíritu de unidad en el conjunto de la obra. No queda, pues, sino felicitarnos por su aparición que de tanta utilidad será para los estudiosos y para toda persona interesada en este complejo mundo del Nuevo Testamento.

Rosa M.^a AGUILAR
Universidad Complutense

M.^a J. GARCÍA SOLER, *El arte de comer en la antigua Grecia*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2001, 462 pp.

El libro que reseñamos nos introduce de pleno en ese ámbito de la cultura griega, cuyo estudio hasta ahora había sido sólo instrumental y un tanto marginal y que, sin embargo, nos hunde en las raíces de algo hoy tan de moda como es «la dieta mediterránea», que nos explica en todos sus detalles. De la importancia de la cocina y del cocinero en el mundo griego da cuenta el testimonio del cómico Nicómaco, que trae a colación la autora, en el que se afirma que un buen cocinero debe saber de todo, «geometría, para moverse armónicamente en la cocina, medicina, para velar por la salud de los comensales, y astrología, para determinar con precisión absoluta cuándo se debe preparar cada pescado». M.^a José García Soler hace, en efecto, un estudio exhaustivo de la gastronomía griega desde el período micénico hasta época romana, utilizando para ello todo tipo de fuentes: la arqueología, la epigrafía, la papirología y, sobre todo, la literatura, tanto la gran literatura de los géneros literarios mayores, como esa otra literatura menor, conocida, a veces, por tradición indirecta, que le amplía a la autora el objeto de su estudio, como son los poemas didácticos de tema culinario, los calendarios gastronómicos, los libros de cocina, los diccionarios y léxicos gastronómicos, sin olvidar las tablillas micénicas, los relatos etnográficos de los historiadores, ciertas consideraciones de los filósofos en torno a la alimentación, ni los tratados de los médicos griegos sobre la dieta, en los que se subraya la importancia de una nutrición adecuada para la salud, y teniendo, por supuesto, siempre presente la obra de Ateneo de Náucratis (s. II d. C.), que es una mina de datos no sólo de su época sino de toda la tradición gastronómica anterior a él. Se nos habla también de las comidas

que solían hacer los griegos a lo largo del día, y de las diferencias entre las cocinas regionales, de su evolución en el tiempo, de la alimentación en los diferentes estratos sociales y también de los distintos modos de alimentarse en las distintas etnias.

De acuerdo con estos parámetros el libro se articula en cinco capítulos en los que se estudian, los alimentos de origen vegetal (I), los alimentos de origen animal: pescados, carnes y otros (II), las bebidas (III), los condimentos, plantas aromáticas y especias (IV) y el último se dedica a la miel y a la repostería (V). En el primero se contemplan las verduras y legumbres, los cereales, la fruta y los frutos secos. El consumo de verduras era tan abundante en Grecia que la autora nos recuerda que Antífanes llamaba a los griegos «comedores de hojas». Se nos recuerdan las variedades de los alimentos citados, su forma, dónde se producían los de mejor calidad, en ocasiones su procedencia originaria, su precio en el mercado, su valoración social, cómo acostumbraban a prepararse en la cocina y el material que empleaban. También, si lo hay, encontramos el juicio médico al respecto. Respecto a los cereales se señala una diferencia en los índices de consumo: si hasta el final de la época clásica, la cebada fue el más consumido, a partir de la época helenística es el trigo el que ocupa el primer lugar. Se citan hasta cuarenta tipos de pan diferentes con una descripción de su forma, ingredientes y modo de elaboración. Las frutas se solían comer de postre y los frutos secos con frecuencia aparecen en los *symposia* para acompañar la bebida.

Los mariscos y pescados nos señala la autora que eran muy consumidos y también muy apreciados. Excepto en la épica, cuyos héroes se alimentaban preferentemente de carne, en el resto de la literatura griega se cita el pescado en tonos muy elogiosos y se observa que el pescado de mar era con mucho más estimado que el de río. Se solía hacer asado, cocido o frito. García Soler ha recogido en su investigación hasta setenta géneros diferentes de pescados, sobre los que ofrece una rica información. Por poner sólo un ejemplo, respecto al tiburón recoge los nombres de las diferentes especies y subespecies, cita la cola y la ventrecita como las partes más estimadas, destaca su piel áspera y la necesidad de pelarlo, y recoge la recomendación de que se aderezara con salsa de moras, un picado de hierbas o una vinagreta. Dedicó un subcapítulo a la salazón, cuyas referencias se encuentran desde el s. V a.C., aunque probablemente este procedimiento fuera conocido con mucha mayor anterioridad, pues era la forma más habitual de conservación del pescado. Aborda también el estudio del consumo de las carnes de mamíferos, aves y sus derivados, así como de otros animales más alejados a la sensibilidad de nuestro paladar, como lo son el lagarto, la langosta o las cigarras, que se solían tomar como aperitivo. El consumo de carne, aunque abundante, iba por detrás del de pescado. La autora del libro ofrece exhaustiva información, a partir de sus fuentes, de las especies de carne que se consumían y sus características, de las partes preferidas de cada animal y de su forma de cocinarlos. Como dato curioso la carne de asno se mezclaba con la de perro para salchichas de baja calidad. Se apreciaba la carne del cabrito y del cordero, se consumía también mucho cerdo, y, en cambio, el ganado vacuno se destinaba más bien a las labores de la agricultura, aunque también se usaban para la alimentación algunas de sus partes, así como las de ciertos animales de caza. Los intestinos se empleaban para la elaboración de embutidos y también se da cuenta en este libro de la preparación de otras vísceras internas con vistas a la alimentación. Aves con fines nutritivos se citan una treintena. Se recoge la primera mención atestiguada del *foie gras*, que se consideraba un lujo culinario, como también el faisán era considerado una exquisitez por su procedencia oriental.

En el capítulo dedicado a las bebidas la autora se ocupa en primer lugar del vino, de los procesos de vinificación, de las mezclas en su elaboración, de su tratamiento y de los vinos que bebían los griegos, de su lugar de origen, características y efectos. Se destacan también los vinos sicilianos e italianos. Y se mencionan además los usos culinarios del vino. Además del vino, que es la bebida que los griegos consideraban más civilizada, se mencionan otras bebidas fermentadas a base de cereales, que vienen a ser diferentes tipos de cerveza, consideradas por los griegos como bebidas de bárbaros. También se recogen en los textos bebidas hechas con otros frutos como el vino de dátiles o las bebidas fermentadas a base de miel, que remontan a la Edad del Bronce y fueron conocidas por los indoeuropeos. Se trae a colación, asimismo, el uso del agua en la comida y su mezcla con el vino, los diferentes tipos de agua, y la valoración de las aguas de distintas fuentes.

En el cuarto capítulo se estudian los condimentos, las plantas aromáticas y las especias. Entre los condimentos se destaca el uso de la sal y derivados, las materias grasas, y el vino y sus derivados. La sal, además de usarse para sazonar los alimentos, era indispensable para la elaboración de salazones y con ella se preparaban salsas como el garos y la salmuera. Entre las materias grasas la más emplada en la alimentación era el aceite de oliva aunque también se utilizaban grasas animales. La autora recoge todos los tipos de aceite que aparecen en las fuentes y señala sus usos culinarios, además de otros usos cosméticos y otros con fines medicinales. Se estudian, asimismo, los usos culinarios del vinagre. Nombres de plantas aromáticas y de especias se encuentran ya en las tablillas micénicas. García Soler recoge cerca de treinta de las que crecían en Grecia, sin contar las que eran de importación, y explica sus usos. Desde antiguo los griegos condimentaron sus alimentos, si bien se critica la cocina siciliana por excesiva condimentación en determinadas salsas con las que se guarnecían las carnes y los pescados. Los principales tipos de salsas que se elaboraban se estudian al final de este capítulo.

El último capítulo se dedica a los usos en cocina de la miel y a la repostería. De la importancia de la pastelería dan buen testimonio los nombres de las cerca de setenta pastas diferentes que aparecen en los textos, de cuyas características formales e ingredientes da buena cuenta la autora del libro.

Cierra la monografía un apéndice con treinta y seis recetas de sabrosos platos, que nos ilustran sobre el cuidado con que los griegos trataron el arte de la comida. Entre ellas una de cinta del libro de cocina de Miteco (s. V-IV), transmitida por Ateneo, que es la receta más antigua de la tradición culinaria occidental. Completan el volumen una veintena de ilustraciones, una amplia bibliografía y tres índices.

Este libro, exhaustivo en la reunión y presentación de los datos dispersos aquí y allá por toda la literatura griega y grecorromana, nos ofrece también el valor simbólico que se concedía a los alimentos, su inserción en la vida social de los griegos, así como la evolución del gusto en el transcurrir de los años. Por todo ello su lectura es ya indispensable no sólo para el filólogo clásico, sino para todo aquél que desde cualquier ámbito se interese por la historia de la gastronomía y por los orígenes occidentales del «arte de comer».

Mercedes LÓPEZ SALVÁ
Universidad Complutense

Ch. OTTE, *Galen, De plenitudine, Kritische Edition, Übersetzung und Erläuterungen*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2001, 132 pp. y 7 ilustraciones.

Por primera vez en la historia aparece con este libro una edición independiente del tratado de Galeno *De plenitudine*. Junto a la edición se presenta una traducción al alemán. Le precede una introducción, en la que se señala la autenticidad del tratado y se da como fecha de su redacción hacia mediados del 170. Por su contenido, que presupone conocimientos médicos, se deduce que no era una obra destinada a principiantes. Se describe el tema fundamental de la obra, la plétora o repleción, y se indica cómo para su estudio se emplean las categorías filosóficas del aristotelismo a la vez que se señalan las discrepancias con otras teorías médicas, como las de Erasístrato, y el enraizamiento de sus presupuestos en la teoría humoral hipocrática.

Sigue a la introducción un capítulo dedicado a la historia de la transmisión del texto, en el que el autor describe los manuscritos y *excerpta* en que el texto se ha conservado y que ha manejado para la edición. Contienen el texto entero del tratado cinco manuscritos: *Ambrosianus gr. 659* (A), *Mutinensis gr. 213* (E), el *Marcianus App. cl. V 5* (M), el *Parisinus gr. 2165* (P1) y el *Parisinus gr. 2166* (P2), manejados por el editor para la colación en microfilm o xerocopia, a excepción del A que pudo ver *in situ*, y hay otros dos con *excerpta* que comprenden más o menos una décima parte del texto, el *Parisinus gr. 2332* (P3) y el *Vindobonensis Med. gr. 15* (Vi), que el editor ha manejado también *in situ*. La descripción de estos manuscritos atiende a sus características físicas y a su contenido. Se señalan, cuando ha lugar, las diferentes manos de los copistas y se explica la historia de su transmisión. A partir de sus colaciones el editor establece nuevas relaciones de dependencia entre los manuscritos, que van a ser fundamentales para la constitución del texto, pues establece un nuevo *stemma*, ya que entre A, E y M, que se consideraban independientes, ha visto un estrecho parentesco, dado que entre E y M se puede establecer un hiperarquetipo común (b), emparentado con A, como muestran las numerosas faltas comunes, por lo que conjetura un arquetipo a. Se confirma, en cambio, que P1 era copia de M y P2 de E, y presenta indicios que inducen a conjeturar que Vi dependía de P3. Observa también que las notas de J. Scaliger al margen de la Aldina, que se apoya en P1 y parcialmente en M, dejan entrever que pudo haber leído el texto de A, y recomienda, asimismo, prestar atención a las notas marginales del ejemplar de J. Cornarius, interesantes para el «aparato». Nos presenta también en este capítulo las ediciones de Galeno desde la Aldina a la de Kühn, las colecciones de fragmentos y traducciones realizadas hasta la fecha de la presente edición.

Pero lo fundamental de este libro, consecuencia de lo dicho hasta ahora, es la fijación de un texto, con un excelente aparato crítico, consecuencia de una minuciosa colación de los manuscritos que contienen el texto y de la tradición indirecta, cuyo resultado es la pulcra y muy cuidada edición que se nos ofrece. La traducción es certera, fiel al texto y en ningún momento violenta ni la sintaxis ni la cadencia de la lengua alemana.

A continuación de la edición y traducción del texto se presentan unas paráfrasis, en las que se resumen los puntos fundamentales de cada uno de los once capítulos, de que consta el tratado. Lamentablemente estas páginas (81-84) han sido mal cortadas por su final, de modo que algunas líneas se repiten y otras faltan. El último es un capítulo de notas, en el que se amplían y aclaran conceptos tanto desde el punto de

vista del contenido como de la gramática y de la crítica textual, con interesantes referencias bibliográficas.

Cierra la obra un índice de nombres y palabras griegas, además de siete ilustraciones, que corresponden a siete páginas de cada uno de los manuscritos, excepto M, en los que se nos ha transmitido el tratado *De Plenitudine*. En ellas se observa bien el tipo de letra y de escritura, y alguna de sus características, como, por ejemplo, la mancha de agua de A, que en ocasiones dificulta su lectura.

Esta cuidada edición crítica del *De plenitudine*, primera edición independiente del tratado en la historia de la filología, es una obra por la que la Filología Clásica y la Historia de la Medicina deben felicitar, y es una muestra más de la salud que gozan los estudios de medicina antigua en el campo de la filología.

Mercedes LÓPEZ SALVÁ
Universidad Complutense

Andrea ERCOLANI, *Il passaggio di parola sulla scena tragica. Didascalie interne e struttura delle rhesis*, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2000, 252 págs.

Con el n.º 12 de la colección «Drama. Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption» se publica este exhaustivo y muy documentado estudio de Andrea Ercolani sobre las «señales internas» que en las partes dialogadas de la tragedia indican y facilitan el cambio de interlocutor. El autor parte del hecho (corroborado por la minuciosa documentación que aporta) de que las circunstancias que rodeaban la puesta en escena de las tragedias (la novedad del diálogo, el carácter no profesional de los actores al menos hasta ca. 440, el escaso tiempo del que se disponía para elaborar y ensayar la puesta en escena, etc.) condicionaban en cierta medida las características y estructura del texto dramático y dieron lugar a la creación de una «gramática del diálogo trágico», la cual incluía fórmulas que indicaban a los actores cuándo debían tomar la palabra.

El libro se abre con unas páginas introductorias que son una densa y documentadísima discusión de los problemas más importantes que plantean los aspectos escénicos del teatro griego del siglo V, y constituye a nuestro entender una puesta al día muy recomendable sobre tales temas. La completa doxografía que Ercolani nos ofrece y la nutridísima bibliografía que ha utilizado con muy buen criterio y consiguiendo (lo que no es fácil en campos tan estudiados como la tragedia clásica) que los árboles no le impidan ver el bosque, reflejan un enorme trabajo de documentación que el autor hace compatible con su interpretación personal de los hechos. Se discuten con pormenor, tanto en el cuerpo del texto como en el amplio aparato de notas, temas como el carácter a la vez religioso y agonístico de las representaciones dramáticas, el tiempo de que se disponía para componer las obras y ensayarlas, la distribución del espacio de actuación entre el proscenio y la orquesta, la escenografía, el número de actores y los criterios de distribución de las partes que corresponden a cada uno, las características de la actuación y las servidumbres que imponían al respecto el uso de la máscara, el vestuario y el tamaño de los teatros, etc. El tratamiento de estos temas, a menudo espinosos, se orienta naturalmente hacia el tema central del libro, de manera que la discusión tiene como objetivo final

determinar cómo influyen esos aspectos en la composición del texto trágico, dado que harían necesario el empleo de ciertos recursos, dentro del propio texto, que facilitarían la dirección de actores, que les ayudaran a realizar adecuadamente el diálogo, en particular las réplicas (los actores desempeñarían entonces también la función de apuntadores).

Al estudio de estos recursos se dedica el núcleo del libro. El autor se centra en el análisis pormenorizado de los versos conclusivos de *rheseis* en los que se indica, de manera implícita o explícita, que el parlamento va a finalizar y que el interlocutor debe tomar la palabra. Ercolani agrupa los recursos empleados en dos categorías: 1) «Didascalias internas» o fórmulas que marcan el final de un parlamento e indican al interlocutor su turno de intervención, de manera explícita (locuciones del tipo «habla», o una pregunta) o implícita (expresiones como «tales cosas has oído de mí», «esto ha quedado demostrado», etc.). 2) Otros recursos, como los anuncios de entrada y salida de personajes (bien estudiados en la bibliografía precedente, como apunta Ercolani¹) o el empleo de *gnomai* o de plegarias y fórmulas de despedida como módulos conclusivos de una *rhesis*. Dentro de cada apartado se estudian individualmente los pasajes de cada autor y obra, siendo analizados con especial pormenor los versos que presentan problemas textuales o de interpretación, para algunos de los cuales el autor propone correcciones propias al texto, sensatas y bien defendidas. El estudio incluye todas las piezas de Esquilo, Sófocles y Eurípides (también *Cíclope*), y las obras se ordenan alfabéticamente dentro de la producción de cada autor. A este respecto llama la atención el hecho de que *Prometeo* figure en último lugar entre las obras atribuidas a Esquilo (de manera que Ercolani parece manifestarse contrario a la autoría esquilea de la pieza), mientras que, por el contrario, *Reso* se encuentra en su correspondiente posición alfabética entre las obras de Eurípides, por lo que parece que debemos pensar que el autor se muestra partidario de considerarla tragedia eurípidea genuína, aunque no lo indica explícitamente.

Por lo que respecta a los datos numéricos que el estudio nos proporciona, nos ha parecido observar lo siguiente: en Esquilo es, comparativamente, bastante más frecuente que en Sófocles y Eurípides el empleo de «didascalias internas» (55 casos Esquilo, 39 Sófocles, 68 Eurípides), mientras que desciende mucho en el más viejo de los trágicos el uso del segundo tipo de recurso, los «módulos conclusivos» menos evidentes, como *gnomai*, plegarias y fórmulas de despedida, las cuales sin embargo experimentan un crecimiento notable en Sófocles y, de manera espectacular, en Eurípides (33 casos en Esquilo, 50 en Sófocles, ¡172! en Eurípides). ¿Cómo debemos interpretar esta llamativa oscilación? ¿Podemos deducir acaso que, además de la constatación del mayor carácter «sentencioso» de la poesía de Eurípides, estos datos nos indicarían que, a medida que el trabajo de los actores se va profesionalizando, se hace menos necesario recurrir a las indicaciones más evidentes de cambio

¹ Para el apartado dedicado a los anuncios de entrada de los personajes, hubiera sido provechosa la consulta del excelente libro de E. García Novo (ciertamente difícil de encontrar por razones de distribución editorial), *La entrada de los personajes y su anuncio en la tragedia griega. Un estudio de técnica teatral*, Madrid, Universidad Complutense, 1981.

de interlocutor (como son las «didascalias internas») y en cambio se recurre en mayor medida a fórmulas menos explícitas pero fácilmente interpretables por actores ya profesionales?

Sea como fuere, el número de pasajes trágicos que documentan «didascalias internas» y «módulos conclusivos» con función similar a ellas es sobradamente elevado como para hacernos pensar que se trata, en efecto, de un recurso buscado, que desempeña una función bien definida en la estructuración del texto trágico y en la puesta en escena de una tragedia, como demuestra convincentemente Ercolani. Con el fin de corroborar la fiabilidad del método y los resultados, podría ser interesante realizar un estudio comparativo del uso trágico de los recursos que se analizan en el libro y el empleo de los mismos en comedia y, sobre todo, en otros géneros en los que, como ocurre en la épica o el diálogo platónico, hay diálogo pero no es necesario recurrir a fórmulas que indiquen al interlocutor cuándo debe intervenir.

No queremos acabar sin volver a insistir en el hecho de que el libro que reseñamos tiene, entre otros, el mérito de abrirnos los ojos ante una serie de dificultades con las que los autores trágicos se enfrentaban a la hora de componer y hacer representar sus obras, unas dificultades que venían impuestas por la propias características de los concursos dramáticos y que debemos tener siempre presentes para valorar en su justa medida el teatro de la Atenas clásica. Libros como el de Ercolani nos ayudan, en efecto, a comprender mejor el extraordinario trabajo de los antiguos «hombres de teatro» y a valorar aún más su aportación a la historia del arte dramático.

Fernando GARCÍA ROMERO
Universidad Complutense

Miguel Ángel BETANCOR-Germán SANTANA-Conrado VILANOU, *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Madrid-Las Palmas, Ediciones Clásicas-Universidad de Las Palmas, 2001, 214 págs. con ilustraciones.

El núcleo central en torno al cual se articula el libro es el tratado *De spectaculis* de Tertuliano, una dura condena de los espectáculos del circo y del anfiteatro sobre todo, pero también de las competiciones puramente deportivas y del teatro; los ataques de Tertuliano reflejan, nos recuerdan los autores del volumen, la «postura más rigorista» de la Iglesia primitiva contra los espectáculos paganos. El libro que reseñamos nos ofrece el texto latino de la obra, una traducción bastante literal y fiel al original (empresa difícil, ya que la sintaxis del texto latino no es sencilla) y un amplio y muy útil aparato de anotaciones aclaratorias. Nos ofrece también el texto latino y la traducción de otro tratado homónimo, mucho más breve e inspirado en la obra de Tertuliano, que se ha venido atribuyendo durante mucho tiempo a San Cipriano y que modernamente se asigna a un clérigo de su escuela llamado Novaciano.

Una introducción a ambos tratados (págs. 85-103) nos informa sobre la vida, el pensamiento y la obra de los autores, y en particular sobre el *De spectaculis* de Tertuliano, del cual se analizan en un estudio apretado pero certero el ambiente social, político y religioso en el que fue compuesto, su contenido y sobre todo los

argumentos (muy bien expuestos por el autor, que utiliza hábilmente su capacidad retórica) en los que se basa Tertuliano para atacar tan duramente los espectáculos paganos, con el propósito de que los cristianos se alejaran de ellos (ése fue precisamente su objetivo principal, ya que tales espectáculos parece que gozaban de notable popularidad incluso entre los seguidores de Cristo).

La primera parte del libro (págs. 15-83) es una «Introducción histórica», en la cual los autores se proponen tratar «la consideración que la educación física y el deporte tuvieron desde sus comienzos en Grecia y Roma, pasando por las etapas medieval y moderna, hasta llegar a la actualidad». La sección de la introducción en la que se trata el deporte en la Antigüedad está mayoritariamente dedicada, en consonancia con lo que es el núcleo central del libro (esto es, el tratado de Tertuliano), a la consideración del deporte entre los hebreos y sobre todo entre los cristianos (págs. 19-40, con los capítulos «Jerusalén frente a Atenas: la revuelta macabea», «*Paideia* griega y novedad cristiana: la *Paideia Christi*», «Las metáforas deportivas en el *corpus* paulino», «Tertuliano y la *pompa diabolí*: la condena de los espectáculos», «Catequesis y bautismo: el simbolismo de la renuncia a la *pompa diabolí*», «Cristianismo y tradición agonística: la ascética cristiana»); se nos ofrece, en suma, una visión bastante completa y adecuada de diferencias esenciales que existían en la concepción del mundo hebrea y cristiana con respecto a la cultura pagana griega y romana, a partir de las cuales es posible explicar el rechazo de los Padres de la Iglesia no sólo hacia los más brutales espectáculos del circo y el anfiteatro, sino también hacia los juegos deportivos y el teatro (al respecto, los autores insisten en un hecho bien establecido en la bibliografía precedente, y es que en la postura del cristianismo no sólo influye la tradición hebrea, sino que es muy fuerte también el peso de escuelas filosóficas paganas, del estoicismo en particular).

Una objeción sí querríamos hacer a la estructura de la Introducción (y no creemos que nos estemos dejando llevar por nuestra condición de helenistas): hay en ella un, a nuestro entender, evidente desequilibrio entre la parte dedicada a la postura del cristianismo frente a los espectáculos y la consagrada al tratamiento de los espectáculos, deportivos o no (del teatro griego prácticamente no se habla), en la Grecia y la Roma paganas. En efecto, en apenas tres páginas se expone el tema «El deporte en la polis griega», un espacio a todas luces insuficiente para esbozar siquiera los aspectos esenciales de los espectáculos deportivos y pseudodeportivos griegos y romanos, de manera que cuando se aborda el tema del contraste con la concepción cristiana (que, repetimos, es a nuestro parecer el tema central del libro) se echa de menos el contrapeso, necesario para que la comparación sea más eficaz y completa, de una exposición más pormenorizada de aspectos esenciales de la tradición pagana. No se expone con claridad, por ejemplo, que la concepción y la repercusión social, política y económica de los espectáculos en la Antigüedad no fue siempre la misma, sino que experimentó notables variaciones según la época, el lugar y las corrientes de pensamiento, y que de hecho hubo ya desde la Grecia arcaica frecuentes y a menudo virulentas críticas contra ciertos aspectos del deporte, que anticipan incluso argumentos luego aducidos por los autores cristianos (una completa recopilación y comentario de tales textos puede verse en la monografía de S. Müller, Trier 1995). Tampoco se habla de un hecho significativo para el tema del libro como es el escaso arraigo popular que tuvo en Roma el deporte practicado «a la manera griega» (así como otros espectáculos no deportivos) y las causas de esa desafección, que pudieran coincidir parcial-

mente con las que explican los ataques cristianos. A nuestro juicio es también muy poco lo que se dice a propósito de un aspecto de capital importancia y bien significativo de lo que fue el deporte en el mundo griego (y que los propios autores señalan como uno de los objetivos de su libro): el papel central de la educación física en la escuela griega, que es claro punto de contraste con lo que ha sido buena parte de la tradición cristiana. Y en fin, por citar un aspecto concreto, el interesante estudio particular que los autores dedican al empleo de metáforas deportivas en los escritos de San Pablo hubiera cobrado más amplia dimensión, si se hubiera subrayado que San Pablo no hace sino seguir una tradición antiquísima del mundo pagano (difícil sería encontrar un autor griego antiguo en el que no se documenten imágenes tomadas del mundo del deporte), que encuentra reflejo igualmente entre los escritores judíos, sobre todo en Filón.

En la segunda parte de la Introducción general («De los juegos a los espectáculos deportivos», págs. 41-81) se abandona ya el mundo antiguo y se nos ofrece un interesante y documentado recorrido, más que sobre los espectáculos propiamente dichos, sobre la concepción del juego y del cuerpo desde el punto de vista antropológico, sociológico y teológico, a partir de la Edad Media hasta nuestros días.

El libro se cierra con una bibliografía bastante amplia (pp.207-211)¹, que por supuesto no puede (ni lo pretende) ser exhaustiva tratándose de un tema sobre el que tanto se ha escrito. Nos permitimos, no obstante, sugerir la adición de diversos trabajos que, en lo que respecta al deporte antiguo, pueden iluminar algunos de los principales aspectos que se tratan en el libro. En primer lugar, obras de conjunto, algunas de ellas ya auténticos clásicos de la bibliografía deportiva, como los libros de Bilinski (Roma 1960 y 1979), Decker (Múnich 1995), Diem (trad. esp. Barcelona 1966), Finley-Pleket (Nueva York 1976), Gardiner (1910 y 1930), Mandell (su *Historia cultural del deporte* está traducida en Barcelona 1986), Renson *et alii* (sobre la historia, la evolución y la difusión de deportes y juegos en diferentes culturas, Bruselas 1976), Weiler (Darmstadt 1981), o las monografías de Thuillier sobre el deporte etrusco y el deporte romano. Para la educación física es fundamental la *Historia de la educación en la Antigüedad* de Marrou, también traducida al castellano, y la monografía de Forbes *Greek physical education* (Nueva York-Londres 1929), así como el libro de J. Ulmann *De la gymnastique aux sports modernes. Histoire des doctrines de l'éducation physique*, París 1965. En fin, en lo que se refiere en concreto a la consideración del deporte en el judaísmo y en el cristianismo, a la bibliografía recogida por los autores se pueden añadir los siguientes trabajos, que creemos aportan importante información y convincentes puntos de vista sobre los temas principales del volumen: A. Bondolfi, «Attitudes des chrétiens à l'égard des exercices physiques dans l'église ancienne», en *Histoire de l'éducation physique et du sport*, Zúrich 1973; J. Ebert, «Die lateinischen Kirchenväter und die antiken Wettkämpfe», *Stadion* I 1975, 185-197; H.A. Harris, *Greek athletics and the Jews*, Cardiff 1976; M. Poliakoff, «Jacob, Job and other wrestlers: reception of Greek athletics by jews and christians in Antiquity», *Journal of Sport History* 11, 1984, 48-65.

¹ Se incluye asimismo un selecto índice de «Fuentes antiguas consultadas», que, además de incluir algún elemento extraño (Leibniz), presenta una ordenación un tanto confusa (San Juan Crisóstomo, por ejemplo, aparece así y *sub voce* «Crisóstomo J.»).

El libro que reseñamos es, en definitiva, un interesante y muy digno trabajo, que viene a enriquecer la no demasiado abundante bibliografía española sobre el deporte y la educación física en la Antigüedad, y ayudará a difundir el conocimiento de unos textos que han tenido notable repercusión en la historia cultural y social del deporte.

Fernando GARCÍA ROMERO
Universidad Complutense

Alain BILLAULT-Christine MAUDIT (eds.), *Lectures antiques de la tragédie grecque*, Lyon, Centre d' Études et de Recherches sur l' Occident Romain de l' Université Lyon 3, 2001, 147 págs.

Se recogen en este volumen siete trabajos que ofrecen, desde diversas perspectivas y atendiendo a autores y obras (tanto literarias como eruditas) de características muy diferentes, una variada visión del concepto que tenían los antiguos de la tragedia y sus autores más destacados.

Jacques Jouanna («La lecture de Sophocle dans les scholies: remarques sur les scholies anciennes d' Ajax», págs. 9-26) nos procura una excelente apreciación de conjunto sobre la aportación de los escolios antiguos (habitualmente poco estimados en este aspecto) a la comprensión del texto de Sófocles; también hace Jouanna en su trabajo atinadas observaciones sobre la manera en la que el comentarista de Sófocles (porque, en efecto, los escolios parecen remontar a un único comentario) ha leído las tragedias: sus gustos e intereses, su vocabulario crítico e incluso algunos rasgos de su personalidad. Jouanna parte para su análisis de una selección de textos de los escolios a *Ayante*, con los que muestra cómo hay casos en los que los editores y comentaristas modernos han descuidado excesivamente la información que nos transmiten los escolios. Sus apreciaciones se centran en particular en tres aspectos: 1) El texto que el comentarista leía y la opinión que le merece el teatro de Sófocles; Jouanna se refiere a las variantes textuales que difieren de las presentadas por la tradición manuscrita, a las observaciones del escoliasta sobre aspectos sintácticos (en general de escaso valor) y estilísticos. 2) Las observaciones que encontramos en los escolios a propósito del uso que hace Sófocles de obras de poetas anteriores (Homero, los líricos, Esquilo); en este aspecto son especialmente interesantes las sutiles apreciaciones del escoliasta sobre las innovaciones que introduce Sófocles con respecto al tratamiento que había hecho Esquilo de la tragedia de Ayante. 3) Notas relativas a los personajes, la construcción dramática y la técnica dramática de Sófocles, el trabajo de los actores, uso y denominación de las partes del teatro, empleo de la maquinaria teatral, etc.

Sófocles es también el objeto del trabajo de Christine Maudit («Sophocle, l' abeille et le miel», págs. 27-41). Maudit parte de un texto de las *Imágenes* (13.2-3) de Filóstrato el Joven que describe la concesión por parte de Melpómene del don de la poesía a Sófocles mientras revolotean en torno a la cabeza del poeta unas abejas prontas a destilar miel sobre sus labios, y muestra el sentido especial que en el caso de Sófocles tiene esta aparentemente banal escena de donación del arte de la poesía, que cuenta con numerosos paralelos en el mundo antiguo. Aportando pormenorizada documentación, la autora pone en relación esta escena con el conjunto de testimonios que documentan la asociación recurrente en las fuentes antiguas entre las

abejas y Sófocles, y analiza en qué sentido entendían los antiguos tal asociación (que aplicaban tanto a su obra como a su carácter personal) y cómo, por ejemplo, a partir de esa imagen del poeta puede explicarse por qué Sófocles es, entre los grandes trágicos, el que con menor frecuencia fue blanco de las burlas y parodias de los poetas cómicos. Más en general, el trabajo ofrece también interesantes observaciones sobre el juicio que la obra de Sófocles mereció a los antiguos y sobre el modo en que se fueron configurando las imágenes de los poetas trágicos en el curso de los siglos.

El objetivo de la contribución de Alain Billault («Le spectacle tragique dans la *Poétique* d' Aristote», págs. 43-59) es analizar e intentar explicar la aparente paradoja que supone el hecho de que Aristóteles reconozca sin duda la importancia del espectáculo trágico, pero lo defina como un componente periférico de la tragedia y ajeno al arte poética. Billault concluye que la explicación de tal paradoja reside en que para Aristóteles («que tiene una concepción de la tragedia más poética que teatral») el arte de la poesía gira en torno al texto —al texto trágico en este caso— y el resto, incluido el «espectáculo trágico», es accesorio, de manera que «se podría definir su proceder como un esfuerzo constante por preservar de las veleidades del espectáculo la pureza y la visibilidad intelectual de la forma trágica».

Un especialista en poesía helenística, Christophe Cusset, se propone demostrar en su trabajo «Apollonios de Rhodes, lecteur de la tragédie classique» (págs. 61-76) que, en contra de lo que se sostiene habitualmente, los poetas alejandrinos no sólo no se despreocuparon de la tragedia, sino que ésta desempeñó un notable papel en el propósito de renovación literaria emprendido por ellos. Para ejemplificar esta tesis, el autor estudia el caso de un poeta que, como Apolonio, hace naturalmente mucho mayor uso de la epopeya arcaica, e incluso de la lírica, que de la tragedia, a pesar de lo cual el influjo de ésta se deja sentir en sus *Argonáuticas*. A tres aspectos concretos dedica Cusset su trabajo: 1) El empleo de léxico trágico por parte de Apolonio, que revela una atenta lectura y un buen conocimiento de las obras de los trágicos. 2) La aparición de figuras trágicas en las *Argonáuticas*, generalmente personajes secundarios, cuya presencia no es estrictamente necesaria para el desarrollo de la intriga, pero ilustran a la perfección el destino de los personajes del relato o tipos y situaciones del poema. 3) El tratamiento trágico que hace Apolonio de algunos episodios y, más en general, la estructura trágica de las *Argonáuticas* en su conjunto, así como las relaciones entre el poema de Apolonio y *Medea* de Eurípides.

De la poesía épica pasamos a la historia en el excelente trabajo de Valérie Fromentin «L' histoire tragique a-t-elle existé?» (págs. 77-92). Se trata de un pormenorizado estudio de los datos a partir de los cuales un buen número de investigadores ha deducido la existencia de una escuela historiográfica datable en el siglo III a.C., cuyos principales representantes para nosotros serían Duris y Filarco y que se caracterizaría por el empleo en las narraciones históricas de procedimientos considerados propios de la tragedia, con el objetivo de suscitar en los lectores u oyentes las mismas emociones que suscita la tragedia en los espectadores. De su estudio de las fuentes antiguas deduce Fromentin que no hay testimonios sólidos que permitan establecer una filiación intelectual, una comunidad de pensamiento, entre Duris y Filarco, ni tampoco asignar un origen peripatético para la «historia trágica». Además, la autora sostiene que el hecho de que Polibio y Plutarco critiquen a Duris y a Filarco por recurrir en la narración histórica a procedimientos «trágicos» para teñir el relato de dramatismo y patetismo, no es razón suficiente para deducir la existencia de una «histo-

ria trágica», ya que ambos autores critican los mismos aspectos en otros escritores, sean o no historiadores. Fromentin sostiene, en definitiva, que no hay bases firmes para defender la existencia de una escuela historiográfica «trágica» y que, en realidad, la tragedia no ha cesado de influir sobre la historiografía, desde la época clásica hasta el período imperial.

En su contribución «Dion de Pruse et la tragédie» (págs. 93-109), Sophie Gotteland sostiene que los escritos de Dión revelan un notable interés por la tragedia, que se manifiesta especialmente en referencias y comentarios sobre las representaciones dramáticas de su época, en observaciones sobre el género trágico y en el frecuente empleo de citas de tragedia. De su estudio concluye Gotteland que, a pesar de ciertas reservas que no oculta (en particular el riesgo de que el poder de convicción de las palabras sea más fuerte que su veracidad, herencia secular de las Musas hesiódicas que sabían decir muchas mentiras que semejaban verdades), Dión emite en conjunto un juicio positivo sobre la tragedia, y además sus observaciones a propósito del género trágico y el empleo que hace de las citas trágicas (las cuales, lejos de ser una exhibición de erudición, se convierten en elemento esencial de la argumentación) revelan una lectura fina y atenta de las obras de los poetas trágicos.

Finalmente, Jean Schneider («Les citations tragiques chez le grammairien Hérodien. Remarques sur l'histoire du texte des poètes tragiques et sur l'édition de Lentz», págs. 111-138) elabora un completo repertorio de citas trágicas contenidas en las obras del gramático Herodiano (con discusión de problemas textuales y de atribución de las citas), lo cual le sirve igualmente como punto de partida para sacar conclusiones a propósito de la historia del texto de los poetas trágicos y sobre las ediciones de Herodiano. Del valor que tienen las citas de Herodiano nos podemos hacer una idea a partir de los siguientes datos: teniendo en cuenta exclusivamente las atribuciones seguras, de Esquilo transmite Herodiano 25 fragmentos (para 17 de ellos es la única fuente) y 4 pasajes de obras conservadas; de Sófocles 38 fragmentos (para 27 de los cuales es Herodiano el único testimonio) y 5 pasajes de obras conservadas; de Eurípides 6 fragmentos (para 4 es la única fuente) y 7 pasajes de obras conservadas; deben añadirse además 6 fragmentos de otros autores y tres *adespota* (para todos ellos Herodiano es la única fuente).

El libro se completa con índices de pasajes comentados, de temas y de palabras griegas.

Fernando GARCÍA ROMERO
Universidad Complutense

José María BALCELLS *et alii*, *Pervivencia y recepción del humanismo del siglo de oro*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2001, 143 págs.

En el presente libro se recogen algunas de las ponencias, que se presentaron en un ciclo a propósito del tema que da nombre al volumen en Noviembre de 1999 en la Universidad de La Laguna (Tenerife). En estas conferencias se abordó la aportación del Siglo de Oro a la cultura mundial y el estado actual y prospectivo de las investigaciones.

En la primera de ellas «Temática animalística y género literario en el Siglo de oro» (págs. 7-33), **José María Balcells** analiza el subgénero literario de la epopeya burles-

ca, al que pertenece la *Batracomiomaquia*, que propició poco interés entre los creadores y tratadistas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Entre quienes se ocupan de esta obra está Alonso López Pinciano, quien en su *Philosophía Antigua Poética* (1596) la agrupa junto con otras obras que pertenecen al subgénero de los *paradoxa encomia*, como puede ser el *Encomion Musce* de Luciano. Este mismo criterio indiscriminatorio entre ambos subgéneros está en el prólogo que Martínez de Miota realizó a la epopeya burlesca de José de Villaviciosa, *La Mosquée*, aparecida en Cuenca en 1615. No obstante esta agrupación de ambos subgéneros ya aparece en Erasmo y parece remontarse a la Antigüedad. Los *paradoxa encomia* aparecieron en España como imitación de la obra del italiano Francisco Berni, y gozaron de gran número de seguidores y de gran difusión en las veladas literarias. Una de las causas por las que se asimilaron los *paradoxa encomia* con la epopeya burlesca radica en el hecho de que ambos subgéneros mezclan verdades con burlas, y por la índole jocosa del asunto. Esta confusión se resuelve en el XVIII y principios del XIX, gracias a algunos tratadistas como Ignacio de Luzán o Martínez de la Rosa.

Luis Miguel Pino Campos hace un estudio literario diacrónico en su conferencia «Pervivencia de mitos clásicos: del Humanismo a nuestros días» (págs. 35-76). El análisis parte de la concepción dinámica de los mitos y en general de los clásicos como fuente para comprender mejor el mundo circundante. Los mitos en el Renacimiento sirvieron de inspiración como movimiento alternativo al estilo encorsetado del Medioevo. De entre los numerosos cultivadores del mundo clásico que hubo en el Siglo de oro hay que destacar sobre todo a Garcilaso, Fray Luis y Góngora. Estos autores se sirvieron de los mitos de múltiples maneras: como alusión rápida de carácter erudito, como imagen de comparación con algún personaje importante de la época para enaltecerlo, y a veces como mero motivo de recreación del mismo por parte del poeta, como en la *Fábula de Polifemo y Galatea*. En el XVIII la presencia de los mitos clásicos se utiliza en algunos casos para *ilustrar* ante el lector la inspiración del poeta y su educación clásica; en general, esta poesía adolece en la mayoría de los casos de artificio retórico y de falta de originalidad. En el XIX, basándose principalmente en Campoamor, el autor señala que los mitos se emplean en citas descriptivas de esculturas y pinturas, en citas comparativas y metafóricas, e incluso como materia de estudio o como alarde de erudición. En el XX será Ortega y Gasset quien recree el mito y lo explique, considerándolo parte esencial de la cultura europea.

En la tercera de las ponencias «*A Dios por razón de Estado*, de Calderón, a la luz del siglo XX» (págs. 77-95) de **Rafael Fernández Hernández** se analiza este auto de Calderón, que se ha de incluir entre los *autos filosóficos y teológicos* y que presenta un gran interés por su trasfondo humano a la vez que por su condición de defensor de la doctrina católica ante la protestante. En el presente auto, el Ingenio, investigador imparcial, indaga sobre la existencia de Dios, consultando con las diferentes cosmovisiones: Gentilidad, Ateísmo, islamismo y Judaísmo. Al final, será San Pablo quien desentrañe la esencia de Dios: Ser omnipotente y pasible, cuya existencia se ha de aseverar mediante la Ley de la Gracia, y si faltara la Fe, quedaría una última y suficiente razón, la *razón de Estado*. En los diálogos que se van sucediendo advertimos hasta qué punto, Calderón es implacable contra el Judaísmo, lo cual corresponde plenamente a la actitud programática de la Contrarreforma, en la que Iglesia y monarquía absoluta van unidas inquebrantablemente. El tema de la *razón de Estado*; es decir, de la existencia de un Ser absoluto que encarne a nivel divino lo que es el rey a nivel humano, se ha ido

reformulando hasta que la confrontación entre individuo y el Estado moderno haya hecho que pierda vigencia en aras de otras consideraciones sociales, consideraciones que evidentemente no son aplicables a la época ni a la obra de Calderón.

Juana Sánchez-Gey Venegas aborda en su conferencia «El Quijote de Fernando Rielo: una nueva visión del humanismo» (págs. 97-110) el carácter místico del hombre, que no es estático sino dinámico. Según Fernando Rielo las claves de Don Quijote se encuentran en la realización utópica que propone su delicada alma, cuyos valores son el amor y la esperanza. Por otra parte, Cervantes no sólo crea un personaje sino que hace una comunidad, gracias al acompañamiento de Sancho Panza; una comunidad que trata al resto de la sociedad con confianza y sin resentimientos. El estado místico del *Quijote* se ha de interpretar mediante dos coordenadas; por un lado, la admisión de la propia relatividad, que nos hace apuntar a la universalidad, y, por otro, el anhelo de unos sentimientos solidarios, igualitarios y fraternos. En suma, según la autora, Fernando Rielo considera que Cervantes hace pasar a la novela lo que antes pertenecía sólo a la mística.

En «El hombre como intérprete del mundo: pervivencia del tópico de *dignitate hominis* en el teatro de Calderón» (págs. 111-142) **María Luisa Lobato** indaga sobre la concepción y el sentido que tiene el hombre para Calderón, autor que tanto meditó sobre este tema. Para el escritor español, el hombre es un mundo breve, concepto que se encuadra en una larga tradición. Junto al hombre como pequeño mundo, la mujer aparece a los ojos de Calderón como un «pequeño cielo» en *La vida es sueño*. La razón de esta superación respecto al hombre es la belleza. La naturaleza rinde reconocimiento al hombre, puesto que Dios hizo el mundo para él y lo puso como emperador del mismo, ya que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Mas el hombre como intérprete del mundo sólo lo es por la voluntad divina. No obstante, a pesar de la superioridad humana sobre el resto de las criaturas, a veces el autor se cuestiona este dominio, cuando se refiere a determinados aspectos como la libertad. De todas maneras, ante la eterna disquisición interna del hombre respecto a su destino y a sus circunstancias vitales, en la obra calderoniana siempre existen respuestas que resuelven de modo certero las dudas, de manera que el hombre siempre se puede encaminar de forma correcta. Es decir, el hombre conquista la conciencia de su propia dignidad porque Dios le va indicando el camino; como es evidente, en épocas posteriores el hombre se ha ido alejando de Dios, por lo que cada vez, según la autora, se tiende hacia un mayor relativismo.

Como conclusión, se puede decir sin temor a equivocarnos que las conferencias que aquí se publican ofrecen una interesante visión acerca del Siglo de Oro, y de su proyección.

Jesús ÁNGEL Y ESPINÓS
Universidad Complutense

A. GARZYA (ed.), *Idee e forme nel teatro greco. Atti del Convegno italo-spagnolo. (Napoli, 14-16 ottobre 1999)*, Nápoles: M. D'Auria, 2000, 447 págs.

En el presente volumen se retoma el testigo del Congreso realizado entre los días 9 y 11 de marzo de 1995 en la Universidad Complutense de Madrid, también consa-

grado al estudio del teatro griego; si bien existe entre ambos un enfoque diferente, ya que el primero de los congresos se centró más en la escenografía mientras que el segundo, que a continuación examinaremos, analiza el teatro griego desde sus aspectos ideológicos y formales, tal y como su propio nombre indica.

La obra se inicia con la conferencia de **Rosa M.^a Aguilar**, titulada «La censura del teatro en Grecia» (págs. 7-20), en la que la autora se centra en Plutarco y demuestra que el rechazo del autor griego hacia Aristófanes y hacia la Comedia Antigua, la *Archaia*, tiene raíces antiguas que han de retrotraerse a Platón, y en especial a la *República* y a las *Leyes*. Sabemos que el Queronense prefería a Menandro, por su pulida elocución, en detrimento de Aristófanes, al que consideraba vulgar; esto lo conocemos gracias a un *Compendium* o *Epítome* de un tratado perdido, en el que se comparaba a ambos autores. Por otra parte, en las *Quaestiones convivales* (QC VII 8,711E-712D), no se hace una crítica de Aristófanes, sino de la Comedia Antigua en general, en contraposición a la de Menandro. Entre algunas de las razones que se aducen para respaldar este juicio, se encuentra el hecho de que estos griegos del Imperio ya no entendían bien la *Archaia* y perdían muchas de sus continuas alusiones a personajes y a hechos de aquella época ya pasada, para los que los contemporáneos de Plutarco necesitarían la ayuda de un gramático a guisa de comentarista. Además, la comedia ha de tener una función educativa, que se corresponde más con la obra de Menandro que los autores de la *Archaia*.

El trabajo de **Ignacio Rodríguez Alfageme**, «*Las Asambleístas*: Estructura escénica» (págs. 21-36), aporta un interesante estudio sobre la estructura de esta obra del último período de la creación aristofánica, etapa de transición entre la Comedia Antigua y la Media. El interés de la presente obra radica en la ausencia de *parábasis*, que solía actuar como eje de la obra, lo cual ha de reflejarse, sin lugar a dudas, en la división y estructuración formal de la pieza. Tras analizar la pieza detallada y sistemáticamente, y sirviéndose de un esquema muy útil de la acción dramática en *Las Asambleístas* (pág. 28), el autor llega a la conclusión de que la obra consta de cinco actos, lo cual puede considerarse como un antecedente de las obras de Menandro, y, lo que es aún más importante, constata de manera fehaciente que el centro de la pieza lo constituye una secuencia de cinco escenas (de la escena 15 a la 19), intercaladas entre el agón y las escenas yámbicas posteriores, y aisladas por dos intervenciones del coro.

La comunicación de **Maria Capone Ciollaro**, « $\Delta\text{EINO}\Sigma$ in Sofocle» (págs. 37-48) se inicia con un estudio etimológico de este adjetivo que siempre resulta tan ambiguo en la lengua griega, ya desde época homérica, como bien señala la autora con el ejemplo de *Il.* IX 229-230. La investigación del término se centra tanto en el contexto en el que aparece como en las funciones derivadas de su valor anfibológico. En suma, se constata que el uso ambiguo por parte de Sófocles del adjetivo $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$, que significa en primer lugar «terrible», aunque también, en algunos casos, «extraordinario, habilidoso», se ha de poner en relación con las definiciones de Platón y de Aristóteles al respecto. Así, con el adjetivo $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\iota$, Platón (*Phdr.* 245c) se refiere a los hombres astutos más que a los dignos de confianza, con lo que el primer significado que tiene en Sófocles se correspondería a las ideas platónicas. Por otra parte, Aristóteles (*EN* 1144a 9) define la ambigüedad del sustantivo $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ según la finalidad con la que se emplee, así será un término positivo, si lo utilizan los sabios, o negativo, si se sirven de él los malos; como es evidente, en la definición aristotélica se confirma el uso ambiguo de $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$ por parte de Sófocles.

En el estudio de **Paola Cassella**, «La supplica personale in tre tragedie euripidee» (págs. 49-57), se analizan las tragedias *Hécuba*, *Andrómaca* e *Ifigenia en Aulide*, tragedias todas ellas pertenecientes al ciclo troyano. Tras analizarlos diferentes tipos de súplica que existen en la tragedia griega, la autora llega a la conclusión de que la súplica de tipo personal es la que se emplea cuando se quiere obtener de una tercera persona la salvación personal o la de algún allegado. Éste es el tipo de súplica que encontramos en las tres tragedias, que tiene como modelo la súplica de Tetis, intercediendo por Aquiles, ante Zeus del canto primero de la *Ilíada*. No obstante, en las tragedias de Eurípides, la tensión dramática se ve acrecentada por el hecho de que Hécuba, Andrómaca y Clitemnestra lleguen a pedir la ayuda de sus propios hijos, que en suma son los que van a ser sacrificados, para interceder ante sus verdugos.

La disputa entre los antiguos y modernos a la hora de componer música, es el tema abordado por **Ferruccio Conti Bizzarro**, en su trabajo «Eupoli critico della poesia» (págs.59-76). Éupolis, como era de esperar, no se siente ajeno a los nuevos derroteros que está tomando la música en los últimos años del s. V a. C., y, por esta razón, encontramos algunas alusiones a este fenómeno en sus obras. Ya desde su primera obra, *Προσπάλτοι*, ataca la tosquedad de la comedia megarensis, con sus chistes vulgares y sin enjundia. Igualmente, en su comedia *Εἰλωτες*, Éupolis critica los nuevos gustos musicales de influencia lidia con el consiguiente abandono de las armonías tradicionales como la dórica o la eólica. También sabemos, gracias al fr. 398, *incertae fabulae*, que incluso Píndaro ya no encontraba el beneplácito del público de finales del s. V a. C. En suma, Éupolis es un sensible testigo de los profundos cambios que se están gestando en los gustos de la sociedad ateniense de los últimos años del llamado «siglo de Pericles».

La comunicación de **Ugo Criscuolo** «Per le *Baccanti* di Euripide» (págs. 77-95) se centra en el proceso que se advierte en Eurípides, a partir de su tragedia *Troyanas* (415 a. C.), en el campo de sus meditaciones acerca de las contradicciones irresolubles de la efímera condición humana, que le alejan progresivamente de sus anteriores convicciones plenamente racionalistas y sofisticas. En las *Bacantes*, el peso del argumento lo sostienen los personajes humanos —Cadmó, Penteo y Ágave—, aunque sus vidas y acciones en nada importan a los dioses, los cuales parecen gozar de las desgracias humanas. En algunos momentos, se podría incluso sospechar que el «ateo» Eurípides, debido a la gran crisis de valores de su época, deja la puerta abierta al fenómeno religioso, ya que los protagonistas humanos son castigados por no respetar a los dioses; no obstante, lo más correcto es considerar que Eurípides opta por afrontar la muerte, tal y como hace Ifigenia en *IA* 1507-1508, con una dignidad laica no exenta de una vaga esperanza.

El tema de la seducción mediante la palabra con fines dolosos aparece en el trabajo de **Roberto de Lucia**, «Il motivo dell'inganno nei tragici greci. Tra retorica e drammaturgia» (págs. 97-108). El engaño se atestigua en los tres grandes trágicos y presenta una cierta variedad a partir de un número relativamente escaso de variantes. El mecanismo general del engaño se basa en el poder de la palabra, el *δυνάστης μέγας* gorgiano; pero sin olvidar, en lo que atañe a la psicología de los partícipes humanos en el engaño, la célebre expresión de Protágoras, según la cual el hombre es *πάντων τῶν χρημάτων μέτρον*, ya que el mentiroso transforma mediante el hechizo de las palabras la visión que tiene el engañado de la realidad. Un ejemplo *e contrario* muy significativo es el caso del intento por parte de Creonte de engañar a Edipo,

en *Edipo en Colono*; la tentativa de Creonte está de antemano abocada al fracaso, ya que a pesar de su ceguera Edipo es capaz de ver la realidad de una manera totalmente distinta a los demás, que le hace inmune a los subterfugios retóricos de Creonte.

En la conferencia «¿Ya no existe Troya! Personajes, temas y composición de las *Troyanas* de Eurípides» (págs. 109-134), **Alicia Esteban Santos** analiza, con su habitual claridad expositiva, el desarrollo de dicha tragedia, haciendo un estudio detallado de cada uno de los tres episodios, con sus respectivas escenas, así como del prólogo y el éxodo. La autora considera que el eje argumental y formal de esta tragedia, tan estremecedora y patética, se encuentra en el segundo episodio (vv. 577-798), en el que tras la amarga resis de Andrómaca, y las palabras de consuelo y esperanza de Hécuba en lo que concierne al futuro de su nieto Astianacte, aparece Taltibio para anunciar que los aqueos han decidido arrojar al infante desde lo alto de las murallas de Troya. De este modo las palabras de Hécuba se revisten de una ironía trágica que acrecientan aún más se cabe el mensaje de desolación de esta tragedia eurípidea. Así pues, la μεταβολή τῆς τύχης, que desbarata el último atisbo de salvación, se produce, como sucede a menudo, en el centro mismo de la obra.

Elsa García Novo aborda la intrínseca relación entre estructura métrica y contenido, en su minucioso trabajo «El ritmo jonio en la párodo de *Los Persas* de Esquilo» (págs. 135-151). La párodo de *Los Persas* se inicia con un ritmo anapéstico de marcha, propio de los griegos; es decir, los persas andan al son de los griegos, anticipando el poeta la futura victoria helena. Posteriormente, en la parte lírica, compuesta de tres estrofas en jónicos, forma métrica que suscita ecos orientales, el coro refleja el paso majestuoso y omnipotente del ejército persa; si bien, a modo de aviso, Esquilo, mediante jónicos «anapestizados» (es decir, mediante jónicos convertidos en anapestos, y que por lo tanto han perdido su raigambre asiática), hábilmente insertados entre los dímetros jónicos puros, describe la *hybris* persa que les conducirá a la derrota. Tras esta serie lírica, encontramos el mesodo. La autora opta por situarlo después de las tres estrofas líricas, aunque hay controversia en torno a su situación; en el mesodo se produce la gran explosión del miedo del coro. Desde el punto de vista métrico Esquilo explota la ambigüedad en los ritmos jónicos para expresar la progresiva pérdida de identidad del coro. Así, tras el mesodo, los persas ya no cantarán en jónicos las dos estrofas líricas siguientes, ya que están llenos de dudas y temores. Por lo tanto, no es de extrañar, que cuando se vuelve en la parte final de la párodo (vv. 140 ss.) al ritmo anapéstico, Esquilo ya no emplee fórmulas métricas a medio camino entre los anapestos y los jónicos.

Fernando García Romero, en su comunicación «Sobre algunos proverbios usados en la comedia» (págs. 153-160), analiza dos expresiones proverbiales. En la primera de ellas, χαῖρε φίλον φῶς, que cuenta con varias explicaciones respecto a su posible origen y a su significado, el autor del trabajo considera adscribirlo a una comedia perdida en un contexto obsceno. Además, esta expresión podría ser una parodia del v. 1509 de *Ifigenia en Aúlida*, donde χαῖρέ μοι φίλον φῶς, son las últimas palabras de Ifigenia antes de su salida camino del sacrificio, lo cual afianza el más que probable origen cómico del proverbio. En la segunda expresión, ἐρεβίνθινος Διόνυσος, parece ser que nos encontramos ante una variante cómica del proverbio original ἐρεβίνθινος ζωμός, que alude a algo sin valor. Lo interesante de este segundo proverbio radica en que la variante cómica desplaza en la mayoría de los casos al original en el que se basa, apareciendo como lema y no como variante en la tradición que nos ha llegado.

En «La *Licurgia* di Eschilo» (págs. 161-172), **Antonio Garzya** se propone reconstruir la obra que da título a su conferencia, tarea arriesgada como él mismo advierte. La *Λικούργεια* aparece mencionada por Aristófanes en *Tb.* 134 s., y un escolio a ese pasaje señala que se trataba de una tetralogía, formada por las siguientes obras: Ἡδωνοί, Βασσαρίδες, Νεανίσκοι y el drama satírico, Λυκούργος σατυρικός. Tras un detallado análisis de los testimonios, Antonio Garzya llega a la conclusión de que la *Λικούργεια* es una obra tardía, posterior a su estancia en Sicilia. El argumento eje de la tetralogía sería la *θεομαχία*, que en el caso presente se refleja en el rechazo, por parte de Licurgo, a un culto nuevo o ya establecido, impiedad que tendrá como castigo la venganza llevada a cabo por Dioniso de manera implacable. Esquilo también es autor de otra tetralogía de tema dionisiaco, lo cual demuestra el interés del trágico por este culto, por lo que no sería de extrañar que pudiese estar iniciado en sus misterios.

La revisión escenográfica de un pasaje de Aristófanes es el tema de la conferencia de **Luis Gil**, «Aristoph. *Ach.* 344-46: un ‘visual joke’ obsceno» (págs. 173-179). En estos versos, el corifeo replica al enfurecido Diceópolis que deponga su cuchillo, ya que ellos ya han arrojado las piedras que llevaban en sus capachos. El sentido general del pasaje es oscuro por lo que se han ofrecido muchas propuestas, todas ellas insatisfactorias a ojos del autor. Este propone dar una explicación procaz a estos versos, que juegan con el significado erótico que puede tener el verbo *σειίω* y sus compuestos. En suma, la interpretación del pasaje sería que debido al continuado vaivén de las vestiduras de los integrantes del coro, para mostrar a Diceópolis que no ocultan piedras en ellas, el falo de los coreutas se está poniendo *σειιστός*, término que el autor opta por no traducir, aunque su significado es evidente.

Maurizio Grimaldi, en su trabajo «Ritornelli nella tragedia» (págs. 181-198), estudia el estribillo (ἑφύμνιον) en las partes líricas. El autor que ofrece más motivos de reflexión es Esquilo, debido a su profundidad religiosa y a los problemas textuales que ofrece; aunque no hay que olvidar a Eurípides que también utiliza el estribillo, aunque en menor medida. El autor se centra en los estribillos propios; es decir, aquéllos que repiten el mismo texto con la misma estructura métrica. La presencia de estos estribillos, sobre todo en Esquilo, está íntimamente ligada al significado representativo del himno y al antiguo sistema antifonal de origen ritual, que remontan al núcleo original de la responsión trágica. En Esquilo el empleo de esta estructura refleja la profunda espiritualidad del autor, de cariz arcaizante, mientras que en Eurípides responden básicamente a un impulso estético.

En la conferencia de **Alessia Guardasole**, «Sul mesodo nella tragedia» (págs. 199-212), se analizan algunas composiciones mesódicas, con especial atención a la obra de Esquilo. La autora estudia el mesodo que aparece en *Los Persas* (vv. 93-101) y considera que constituye un elemento de inflexión y de duda desde el punto de vista temático de la párodo. El mesodo de *Fenicias* (vv. 226-238) de Eurípides recoge por influencia esquilea esta fractura temática, que se ve acrecentada también por el empleo de distintos metros líricos. En lo concerniente a las estructuras mesódicas que se atestiguan en *La Orestea*, parece como si Esquilo hubiese asignado a esta composición una precisa función dramática, utilizándola desde el punto de vista estructural con el fin de alcanzar el desarrollo tanto lírico como temático de la composición trágica en su conjunto. El motivo de tal relevancia se encontraría en el carácter astrófico del mesodo, que a oídos del público antiguo podría ser percibido como una «voz en off» en la moderna estructura teatral. Desde el punto de vista diacrónico, tanto en Esquilo como

en el tránsito de un autor a otro, el único aspecto en común que se puede hallar es su contenido ritual y, en particular, su carácter trenódico del tipo κομμός.

Felipe - G. Hernández Muñoz nos obsequia en «Ἐγὼ en los trágicos con atención especial a Sófocles: Estudio distribucional» (págs. 213-236), con un interesante trabajo que combina la escenografía con el estudio de los personajes. Así, el autor demuestra que Sófocles es uno de los escritores que más se sirven de ἔγῳ, tan sólo superado por Aristófanes: Dicho pronombre suele aparecer en los trímetros yámbicos recitados. Y sueña situarse en la obra sofoclea al final o al comienzo del 3 ia. Por otra parte, *Antígona* es la obra en donde más se utiliza, siendo el personaje epónimo quien más lo emplea en términos relativos. En términos absolutos, Antígona y Creonte registran el mismo número de ἔγῳ. Su rastreo a lo largo de la obra nos lleva a trazar un cierto paralelismo entre ambos personajes, que demuestra que nos encontramos ante dos personalidades fuertemente egocéntricas. El contraste entre los dos principales antagonistas se refleja en la posición de ἔγῳ en el 3 ia., ya que Creonte los suele situar en la primera mitad del verso, hasta la denominada «cesura media», y Antígona en la segunda parte, tras dicha cesura.

Mario Lamagna, en su trabajo «Lingue straniere nel teatro greco e romano» (págs. 237-256), considera que el hecho de que en la tragedia griega no se usen lenguas o dialectos extranjeros es una convención que ya proviene de Homero, por eso los pasajes que se desvían de esa convención han de ser analizados con especial atención ya que su aparición se debe al deseo por parte del autor de llamar la atención del público. La tragedia en donde más se puede apreciar este uso intencionado de la lengua es en *Los Persas*; así, por ejemplo, el griego que emplean los persas tiene claros rasgos jónicos, como si resultase más exótico y más propio de pueblos asiáticos; a este fin contribuyen también la repetición del sujeto Ξέρξης al inicio de verso en los vv. 550 ss. y la utilización de vocablos extranjeros. En latín, el caso más notable lo encontramos en *Poenulus* (vv. 930-960) de Plauto en donde encontramos un pasaje en lengua púnica con una traducción exacta al latín, además de una «traducción» del púnico al latín no muy correcta, en la que se intenta traducir las palabras púnicas con palabras homófonas en latín (vv. 994-1028). Se supone que en la escena de la traducción macarrónica, Plauto juega, con intenciones humorísticas, con el hecho de que los romanos entendiesen algunas palabras en lengua púnica debido al contacto de ambos pueblos por los años de guerra, palabras que no se corresponderían con su traducción latina.

Partiendo de Aristóteles, especialmente de su *Poética* y de su *Retórica*, y sirviéndose también de la moderna Pragmática, **Antonio López Eire**, analiza la función de los versos no líricos en su estudio «Sobre la *léxis* de la tragedia griega antigua» (págs. 257-299). Así, el autor considera que el acto del habla, que es lo que en suma constituye una tragedia, es un acto funcional, unitario y coherente, que consecuentemente produce placer. Por lo tanto, es el autor trágico -el hablante que hace hablar y actuar a los personajes- quien intencionadamente cohesiona el texto, la acción dramática y la *léxis* en su conjunto, para crear un todo un todo global y conexo entre sí, cuya causa final consiste en que el acto del habla se erija en el lugar que antes ocupaba en la obra de Platón la idea modélica de lo Bello, convirtiéndose así la *léxis* en una obra de arte.

Juan Antonio López Férrez nos ofrece en su conferencia «En torno a los dioses griegos y sus mitos en Eurípides. I. Zeus» (págs. 301-320), lo que él mismo denomina «un esbozo provisional» de lo que será una investigación detenida a propósito de

los datos míticos que sobre Zeus aporta Eurípides, con el fin de compararlos en lo sucesivo con la tradición anterior para esclarecer lo que hay de heredado y de innovador. Así, se enumeran los atributos de Zeus, el más importante de los cuales es el de ser señor del cielo, seguido por el de dios supremo, y protector de la justicia y del desvalido, lo cual no obsta para que a veces se dude de su piedad. También en algunos pasajes se le considera esclavo de su propio y desmedido impulso erótico, lo cual se contraponen un tanto a la denominación de Zeus como señor de los filósofos. Incluso, en algún pasaje, tras invocarse a Zeus, se duda de la existencia de los dioses. Especialmente interesante es un pasaje de una obra no localizada en la que se habla de Zeus o Hades como si se tratase del mismo dios. En suma, Zeus es continuo motivo de reflexión por parte de Eurípides. Esperemos que vea pronto la luz el estudio más amplio y minucioso que nos promete el autor.

Marcos Martínez, en su «Σοφοκλῆς ἐρωτικός (I). Aspectos eróticos en la vida y obra de Sófocles» (págs. 321-332), nos ofrece una visión no muy típica de la biografía del autor trágico. Tras explicar lo que, desde su punto de vista, se ha de entender como *literatura erótica*; es decir, toda aquella literatura relacionada con los conceptos *eros* y *erotikós*; el autor se centra en cuatro apartados del erotismo de Sófocles: la pederastía u homoerótica masculina, a la que no renunció ni siquiera tras casarse, lo cual no era muy común; sus contactos con las heteras, de los que nos habla Ateneo en varias ocasiones en *Deipn.* XIII; su vida sexual en la vejez, en la que no parece que fuese muy activo, aunque los testimonios no son del todo unánimes y, por último, la relación del vino con el amor, que es un tópico muy manido en la literatura antigua. De todas estas anécdotas, la conclusión es que Sófocles debía de ser un ateniense jovial, amigo de sus amigos y amante de los placeres de la vida.

El empleo de la anfibología en el teatro eurípideo es el tema del trabajo de **Rita Masullo**, «Il doppio senso in Euripide» (págs. 333-342). Según la autora, a diferencia de Esquilo y de Sófocles, en los que la ironía está íntimamente ligada con lo trágico, en Eurípides se tiende a un uso cómico, como constata el hecho de que las anfibologías aparezcan frecuentemente en escenas de *anagnórisis* con un trasfondo alegre y divertido. Entre los elementos que utiliza Eurípides para conseguir efectos con doble sentido se pueden citar, por ejemplo, el empleo del pronombre indefinido *τις*, de perífrasis con el relativo, de singulares y plurales genéricos, de elipsis, etc. En suma, en Eurípides la ironía no llega a los niveles trágicos que se pueden apreciar en el *Edipo Rey* de Sófocles, sino que la anfibología eurípidea se ha de poner en relación con un nuevo estilo, en el cual lo dramático se despliega de una manera más articulada y desenvuelta, que en general rechaza la *σεμνότης* trágica y que juega con la lengua de manera especulativa.

El tema, siempre difícil, del estudio de las partículas es el elegido por **Giuseppina Matino** en «Significato e funzioni della particella *ἀλλά* nella tragedia di Eschilo» (págs. 343-357). Según la autora, esta partícula presenta un significado básico eliminativo o correctivo, que se utiliza para modificar el primer enunciado mediante un segundo enunciado. El empleo de *ἀλλά* en Esquilo se encuadra en el marco de un período lingüístico que se caracteriza por la conservación de formas arcaicas junto a la introducción de nuevas sintagmas; así, por ejemplo, el sintagma *ἀλλ' οὖν* se atesigua por primera vez en Esquilo. Esta partícula puede tener varias funciones: sustitutiva, correctiva, restrictiva, de interrupción del enunciado y progresiva. Por otra parte, también aparece en combinaciones con otras partículas, como: *μὲν ... ἀλλά*, *ἀλλά ... τοι*, *ἀλλά ... γε*, *ἀλλά ... μὴν*, *ἀλλ' ἦ*, *ἀλλά ... γάρ*, *ἀλλά γάρ* y la ya reseña-

da ἄλλ' οὖν. En general, el uso de combinaciones es bastante simple si se compara con el desarrollo que se testimonia en los siglos siguientes.

Antonio Melero Bellido nos ofrece una interesante propuesta sobre la concepción del mundo de ultratumba en su conferencia «El infierno en escena: representaciones del más allá en la comedia griega» (págs. 359-381). Según el autor, las convenciones cómicas permitían tal libertad dramática que no es de extrañar que los muertos pudiesen volver al mundo de los vivos, o que los vivos pudiesen descender al Hades. Probablemente, el ejemplo más famoso de esta convivencia entre vivos y muertos sea la comedia las *Ranas* de Aristófanes. Los procedimientos dramáticos por los que los muertos se hacían presentes en la escena se pueden dividir en cuatro apartados. En primer lugar, en algunas fiestas como las Anesterías, fiestas de raigambre dionisiaca, era habitual el regreso de los muertos para mejorar, criticar o salvar las dificultades del presente; próximo a este culto a los muertos, está el culto a los Héroeos, y a los antepasados que protegen la tierra y le conceden fertilidad. Muy diferente a este primer procedimiento, es la *κατάβασις*, en la que el héroe cómico desciende a los infiernos para arrebatar al Hades algún personaje valioso, ya muerto. Éste es el caso de las *Ranas*, en donde además el héroe cómico no podía ser otro que Dioniso. Por otra parte, otra variante, muy diferente en su concepción, corresponde a las comedias que presentan el más allá como un mundo utópico deseable y habitado por los vivos, una especie de país de Jauja. Finalmente, se han de mencionar las comedias que se burlan de las ideas filosóficas sobre el más allá, especialmente las de las escuelas platónicas y pitagóricas. En suma, es interesante comprobar cómo los géneros dramáticos sacaron partido de las creencias populares sobre los espíritus y de las teorías filosóficas.

Carmela Pirozzi en su trabajo «La parodo commatica in Euripide» (págs. 383-394) estudia varias párodos que responden a la denominación aristotélica de κομμός; es decir, carácter trenódico, alternancia de diálogos y participación del coro y actor. Así se centra en las párodos de *Medea*, *Troyanas*, *Ifigenia en Táuride*, *Helena* y *Orestes*. En todos los casos, el drama se inicia con una calamidad sufrida por el protagonista, de la que se da noticia en el prólogo. Por otra parte, el carácter trenódico se manifiesta mediante el recurso a términos de la esfera semántica del dolor. Desde el punto de vista estilístico, estamos ante textos cargados de gran emotividad y agitación, por lo que nos encontramos con múltiples figuras retóricas, paralelismos conceptuales y verbales, y repeticiones de términos de connotación negativa tales como φόνος, πολύκτονος y compuestos con δυσ- o con alfa privativa. Como conclusión, se puede afirmar que la párodo de tipo κομμός tiene una estructura bastante definida que combina las exigencias dictadas por su posición en la tragedia con el carácter estilístico que corresponde al κομμός.

El congreso se cierra con la comunicación de **Gioia M. Rispoli**, «La danza e lo spettacolo: *ethos e pathos* del movimiento» (págs. 395-429). A partir de la división que hace Aristóxeno de Tarento de los tipos de danza en su *Περὶ τραγικῆς ὀρχήσεως*, la autora intenta comprender el valor semiótico de la danza y sus correspondientes dimensiones ética y patética. Dado el carácter del mundo griego, tan proclive al ritmo y a la expresividad corporal, no es de extrañar que la danza formase parte del espectáculo dramático, en el cual los movimientos y los gestos, junto con las palabras, comunican los ἦθη y los πάθη de los personajes, sean éstos individuales o colectivos. Así pues, ya desde los orígenes es evidente que la danza fue considerada como un

portador más del ἥθος y del πάθος; lo que no resulta ya tan palmario es el desarrollo posterior de dicha concepción en los sistemas teóricos de los estudiosos posteriores, aunque parece que fue Aristóxeno quien gozó de más predicamento, por encima de la fama de su maestro Aristóteles.

El volumen se concluye con sendos índices, realizados por **Maurizio Grimaldi**, el primero de los cuales está dedicado a las citas de los autores antiguos y de sus obras (págs. 432-437), mientras que el segundo (págs. 439-445) se refiere a los autores modernos mencionados.

En suma, una excelente obra de conjunto sobre el teatro griego que abarca muchos aspectos, analizados desde diversos enfoques, y que cuenta con la presencia de eminentes especialistas en la materia.

Jesús ÁNGEL Y ESPINÓS
Universidad Complutense

Jesús M.^a NIETO IBÁÑEZ, *Espiritualidad y Patrística en «De los Nombres de Cristo» de fray Luis de León. (La traducción e interpretación de las fuentes griegas)*, Madrid: Ediciones Escorialenses y Universidad de León, 2001, 261 págs.

El objeto de la presente monografía, tal y como el autor indica en la *Introducción* (págs. 11-15), es resaltar la presencia de alusiones, citas y traducciones de los Padres griegos, que aparecen en la magna obra luisiana *De los Nombres de Cristo*, y su relación con los *exempla* y *auctoritates* patrísticas que se pueden encontrar en otros autores humanistas. La finalidad de este meticuloso trabajo consiste en establecer las similitudes con la tradición humanística, así como las innovaciones, tanto en el campo de la espiritualidad, como en el de la traducción.

La investigación está articulada en cuatro capítulos; el primero (*La espiritualidad*, págs. 17-34), se centra en la concepción espiritual que nos ofrece la obra *De los nombres de Cristo*; en el segundo (*Los Padres de la Iglesia en el Humanismo*, págs. 35-63), encontramos una ampliación de los argumentos ya abordados en el primer núcleo temático, en la que se incluye la presencia de la Patrística en sus restantes obras, y en el humanismo español y europeo; el tercer apartado (*La traducción*, págs. 65-80), indaga en la manera de traducir de fray Luis de León, y en la conexión existente entre las distintas opciones de traducir un determinado texto dependiendo del grado de espiritualidad y autoridad del mismo; en el cuarto y último (*La antología patrística en De los nombres de Cristo*, págs. 81-237) se analizan los textos griegos vertidos por fray Luis, buscando en todos los casos la fuente directa de la traducción. Este apartado constituye la parte fundamental del libro y destaca por el fino análisis filológico del que autor hace gala mediante una sutil y detallada comparación de las posibles fuentes de las que se pudo servir el humanista español. Para esta labor, J. M.^a Nieto Ibáñez ha estudiado tanto los originales griegos, en el caso de existir edición, como las traducciones al latín, aunque ya existiesen ediciones en griego.

La obra se cierra con un breve apartado, titulado *Conclusiones y recapitulación* (págs. 239-242), con un *Apéndice bibliográfico* (págs. 243-253) y con un utilísimo y completo *Índice de nombres propios* (págs. 255-261).

En la exégesis bíblica que fray Luis de León despliega en *De los nombres de Cristo* se puede apreciar que los razonamientos extraídos de los Santos Padres a veces se combinan con pasajes de la historia, mitología y literatura clásicas. Bajo esta espiritualidad luisiana, y cristiana en general, subyace una práctica que encontramos anteriormente en la Patrística, dado que los Santos Padres ya se habían servido de textos paganos para basar sus propias argumentaciones. No obstante, a pesar de las influencias clásicas, que evidencian una impronta del neoplatonismo, la verdadera fuente de inspiración de su doctrina y obra son los Padres de la Iglesia, y es a través de ellos como se acerca a las Sagradas Escrituras.

Por otra parte, la gran originalidad y uno de sus mayores méritos ha consistido en dar unidad intelectual y cohesión doctrinal a todos los pensamientos y conceptos que se hallaban dispersos en la Biblia y en los Padres. Este trabajo tiene como objetivo final el entendimiento global de las Sagradas Escrituras, labor para la que es necesario conocer a los Santos Padres, así como las lenguas en las que escribieron.

Gracias a sus conocimientos filológicos, fray Luis puede recurrir a los textos originales, cotejando distintas versiones y analizando los significados de las palabras en las diferentes traducciones. En su exégesis bíblica coexisten las dos tendencias hermenéuticas que adoptaron los Santos Padres: la de índole alegórica, típica de los alejandrinos, y la literal, propia de las escuelas de Antioquía y Cesarea. Aunque se ha tendido a situar a fray Luis entre los hebraístas de Salamanca dentro de la línea del literalismo, J. M. Nieto Ibáñez opina que nuestro autor está en contra de la línea literal excesivamente estricta y que a veces se sirve alegorías e incluso de la cábala para la interpretación bíblica.

Su doctrina entronca tanto con la mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, como con la doctrina patrística. La espiritualidad luisiana es bíblica y cristológica con el ideal místico de la perfección cristiana, cuya máxima finalidad es hacer al hombre partícipe de la esencia divina. No obstante, fray Luis se distancia de los místicos de la época por su espiritualidad, que conecta con la cultura clásica pagana y con el humanismo profano de los siglos XV y XVI. Pero, a pesar de estas últimas influencias su gran fundamento es la fe en la trascendencia divina, y no en la divinización pagana de la naturaleza.

En suma, la mística de fray Luis está enraizada en la Escritura y todo su pensamiento gira en torno a Cristo, y a la relación entre la vida del hombre y la de Cristo, cuya fenomenología nominal estriba en la convertibilidad entre realidad y símbolo.

En su doctrina sobre los nombres divinos, éste se remonta a la etimología hebrea del nombre y construye su propia cristología según las denotaciones y connotaciones de los nombres; es decir, según su sentido más literal y según sus sentidos figurados. Así, fray Luis analiza catorce nombres, desde el punto de vista dogmático y exegético. Todos los nombres provienen del *Antiguo Testamento*, excepto los cuatro del libro III, que están tomados del *Nuevo Testamento*. Esta elección puede estar motivada por la tradición judía del biblismo español, en el que subyacen elementos cabalísticos que son esenciales para entender la obra *De los nombres de Cristo*.

Sabemos que ya la Patrística antigua se interesó por la denominación divina en los textos sagrados. Así lo hicieron San Clemente de Alejandría, San Gregorio de Nacianzo, Orígenes, San Basilio Magno y San Gregorio de Nisa en la Patrística griega y San Jerónimo y San Agustín entre los latinos.

En Occidente y en España en especial, un autor conocido como el Pseudo-Dionisio fue recibido con gran entusiasmo debido a que «San Dionisio» fue considerado como discípulo de San Pablo, aunque sus escritos son del s. V d. C. En la obra de fray Luis, aunque se advierte alguna influencia de este autor, no aparece ninguna cita, ni alusión al *Corpus* del Pseudo-Dionisio.

En lo que respecta a la renovación de la teología en el s. XVI, ésta se fundamenta en tres pilares básicos: la Biblia, los Concilios y los Santos Padres.

En la obra de fray Luis, como era de esperar en la obra de un agustino, es el autor más citado es San Agustín; aunque, a veces admite que en algunos pasajes prefiere a San Crisóstomo o a San Basilio. Por otra parte, gracias a los documentos emitidos por fray Luis desde la cárcel de Valladolid, durante el proceso inquisitorial que sufrió, podemos hacernos una idea de las obras que leía y que solicitaba; de esta manera, se ha podido comprobar que su exégesis bíblica, no sólo se basaba en los Santos Padres, sino también en la autoridad de autores más o menos contemporáneos.

No obstante, y a pesar de su profundo conocimiento de la Patrística, la Inquisición le acusó de subestimar la doctrina de los Padres, a lo cual replicó que no era cierto. El origen de esta falsa objeción pudo estar en el empleo de comentarios medievales y contemporáneos, que en algunos casos le sirvieron para acceder a los Santos Padres, ya que entre algunos de los autores contemporáneos citados por fray Luis, como por ejemplo Lindano, el argumento patrístico cobra especial relieve para justificar la doctrina católica frente a la luterana.

La recuperación de la espiritualidad antigua, especialmente de la griega, se refleja en las bibliotecas de verdaderos coleccionistas que en el s. XVI empiezan a reunir múltiples y valiosas copias de códices provenientes de Oriente. Entre estos bibliófilos hay que destacar al cardenal de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla, y a Don Diego Hurtado de Mendoza, que donó su biblioteca al rey de España, pasando así a engrosar los fondos de El Escorial.

Los Santos Padres se convierten en un complemento de las Escrituras, siendo los Padres latinos los que dejan mayor impronta. No obstante, fray Luis acudirá mucho a los Padres griegos. En cuanto a la Patrística griega, los humanistas españoles tendrán que dirigirse a prensas extranjeras cuando se trate de consultar o editar un texto en griego con una cierta calidad filológica. También, en los inicios del Humanismo europeo se inicia una labor de edición y traducción, primero sólo al latín, del *corpus* patrístico griego, labor en la que destacó Erasmo de Róterdam.

En fray Luis de León se aprecia un tratamiento plenamente humanístico de las Sagradas Escrituras, ya que concibe la Biblia no desde el punto de vista dogmático, sino como un producto literario, nacido de un determinado contexto, por lo que había que conocer los testimonios antiguos, tanto judeo-cristianos como paganos.

No obstante, la explosión de los estudios patrísticos acaecida en el Humanismo, ya se venía gestando en colecciones canónicas y teológicas de la Edad Media. Así, encontramos muchas compilaciones medievales, a menudo repetitivas, conocidas como *ἐκλογαί*, *excerpta*, *Catena* o *Flores*, que suelen acudir a los mismos textos de la Biblia, a las citas de los santos Padres e incluso a las mismas argumentaciones. Normalmente, los humanistas acudían a ellas para las alusiones o meras. No obstante, parece ser que fray Luis veces se sirvió de ellas, probablemente como vía de acceso a los originales griegos y a las correspondientes ediciones originales, como se evidencia sobre todo en la obra *De los nombres de Cristo*, debido a la amplitud de las citas.

El eclecticismo, que tan patente es en la obra de fray Luis, se refleja especialmente en su labor como traductor. El Humanismo, al principio, empezó por traducir las obras escritas en griego al latín, dado el desconocimiento que había de la lengua griega. Posteriormente, a partir del s. XVI, se fueron incrementando las traducciones a las lenguas vernáculas.

De los nombres de Cristo no es un tratado propiamente dicho, con sus tesis y conclusiones, sino un método espiritual y místico con una intención pedagógica y difusora, lo que le lleva a servirse de la lengua popular, no de la latina. La forma de diálogo que utiliza fray Luis, entronca con la tradición de algunos clásicos, como Platón, Cicerón, e incluso la Patrística y algunos humanistas. Fray Luis pretende que la lengua castellana juegue respecto a la latina, el mismo papel que Cicerón confesó haber desempeñado con la lengua latina respecto a la griega. No obstante, a pesar de la importancia que fray Luis da a los lectores no doctos en Teología, *De los nombres de Cristo* no es una obra de fácil lectura, sino todo lo contrario, llegando a veces a ser crítica.

Por otra parte, la labor traductora de fray Luis es hartamente conocida por sus excelentes versiones de Virgilio, Horacio, de Eurípides, Píndaro e incluso Homero y Apolodoro, entre otros; tampoco hay que olvidar los textos bíblicos traducidos directamente del hebreo, lo cual le acarreó algunos sinsabores, debido a la normativa tridentina que prohibía las versiones vernáculas de la Biblia.

Respecto a la teoría de la traducción, en el Humanismo se desarrolla un método de verter el original «según el sentido», que desplaza al método denominado «de palabra por palabra». San Jerónimo distinguía ya entre la traducción *sensum ad sensum*, conveniente para los textos literarios, y la traducción *verbum e verbo*, para los textos sagrados. Esta metodología es la seguida básicamente por fray Luis, aunque en algunos pasajes opta por la variante *sensum ad sensum* para los textos sagrados. Respecto a los textos patrísticos, fray Luis adopta una postura intermedia, literal pero con algunas libertades. Esto se debe a que, en efecto, los escritos de los Santos Padres son en sentido estricto textos sagrados, como las Sagradas Escrituras, sino que están a medio camino entre éstos y los profanos, por lo que se puede aplicar el método *ad sensum* de los humanistas, sin menoscabo de los preceptos concernientes a la traducción de la Biblia.

Tras estas valoraciones generales, espléndida y prolijamente desarrolladas por el autor de la presente monografía, llegamos al apartado que constituye el núcleo del libro; es decir, el estudio de la antología de citas patrísticas griegas en *De los nombres de Cristo*, difícil labor que J. M.^a Nieto Ibáñez solventa holgadamente gracias a su gran erudición en la materia. Como el mismo autor confiesa, las citas traducidas por fray Luis exigen un riguroso examen tanto para su identificación exacta y su procedencia, como para conocer el intermediario en la transmisión del texto patrístico citado. En la obra de fray Luis, aunque muchas de las citas proceden de un cauce indirecto, siempre se ha de verificar la fuente y no contentarse con las compilaciones de segunda mano; ya que en un humanista como fray Luis, dotado de un gran conocimiento de la lengua griega, no es de extrañar que la lectura de un fragmento recogido por vía indirecta, le impulsara a leer el texto completo en una edición con la obra del autor en cuestión.

En el estudio de las citas patrísticas, el autor ha buscado en todo momento la claridad expositiva. Así, en los pasajes de una extensión breve, la versión de fray Luis va precedida del modelo griego o latino del que haya podido servirse; por otra parte, en

los pasajes más extensos se han enfrentado en páginas paralelas los textos, situando a la derecha el texto de *De los nombres de Cristo*, y en la izquierda la versión correspondiente en su edición griega o latina. En caso de haber varias versiones, se ha colocado en primer lugar el texto que según el autor ha sido la fuente primaria de fray Luis, acompañado a pie de página por otras posibles fuentes complementarias o paralelas. Después de cada texto, se hace un comentario con las observaciones pertinentes para reseñar las «libertades», que se toma fray Luis en las correspondientes traducciones.

Entre estas «libertades» se han de destacar las ampliaciones y añadidos, que son numerosos a veces resultan superfluos. Por el contrario, en lo que respecta a las omisiones de términos aislados, éstas se concentran especialmente en la traducción de una pareja de sinónimos por un solo término castellano. Como era de esperar, estas ampliaciones y reducciones a cambios sintácticos que fray Luis no vacila en practicar. También se ha de señalar la existencia de modificaciones léxicas, que tienen por objeto tanto atenuar la monotonía de los originales, mediante la *variatio* en la elección de palabras, como facilitar la comprensión de algunos pasajes.

De Basilio de Cesarea, el Maestro salmantino ha vertido textos de la *Homilía de In sanctam Christi generationem*, obra que figura entre una serie de veintitrés *Sermones* de controvertida autoría. Fray Luis parece seguir el original griego de la *editio princeps* realizada por Erasmo en 1532, a pesar de sus licencias.

Para las citas del comentario de Cirilo de Alejandría, *In Johannem Evangelium*, fray Luis hubo de utilizar traducciones al latín, ya que la primera edición en lengua griega, que incluye también la versión latina, vio la luz en París en 1638. Este padre gozó de gran predicamento en el Humanismo sobre todo por el comentario al Evangelio de San Juan, del cual fray Luis vierte tres pasajes. Parece ser que la traducción luisiana se acerca más a la versión latina de Jorge de Trebisonda, editada en 1514, en detrimento de la versión que nos ofrece el cardenal de Burgos, el humanista Francisco de Mendoza y Bobadilla, en su obra *De naturali cum Christo unitate*, en la que se recogen los mismos fragmentos de Cirilo.

Algunos versos del extenso poema *Hymnus ad Christum post silentium Paschae*, de Gregorio de Nacianzo, sirven a fray Luis para expresar las sensaciones de un enamorado de Cristo. En este caso, fray Luis parece haber seguido la versión latina de Nicetas Serronio, aparecida en París en 1569, a pesar de que ya circulaba en griego, gracias a la publicación de la *editio princeps* en Basilea en 1550 por parte de Hervégio.

De Gregorio de Nisa, hermano de Basilio de Cesarea y probablemente el más insigne de los Padres capadocios, el Maestro salmantino se sirve de dos obras, especialmente de la primera; se trata de la *Oratio catechetica magna* y la *Vita Moysis*. En la traducción de los pasajes de la *Oratio catechetica magna*, todo parece indicar que fray Luis siguió el texto del ya mencionado Francisco de Mendoza y Bobadilla, en su tratado *De naturali cum Christo unitate*, ya que aparecen coincidencias no sólo en la selección de los pasajes, sino también en las ampliaciones y reducciones del modelo original de la época, que por necesidad tenía que estar en latín, dado que aún no existía edición griega esta obra. En el brevísimo pasaje, tan solo una frase, que corresponde a la *Vita Moysis*, fray Luis, no traduce el pasaje del texto de partida (la versión latina en este caso), sino que opta por evocar la idea del texto; por lo que más que traducción, nos encontramos ante una paráfrasis.

De las siete *Epístolas* atribuidas a Ignacio e Antioquia, fray Luis vierte pasajes de una de las más destacadas, la dirigida a los Romanos. La traducción apunta a que el

texto modelo corresponde a la *editio princeps*, publicada en París en 1558 por Pacaeus, Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατιοῦ Ἀρξιεπισκοποῦ θεουπόλεως Ἀντιοχείας ἐπιστολαί.

De la obra de Juan Crisóstomo, fray Luis traduce pasajes de dos de sus textos: la *Expositio in Psalmos* y las *Homiliae ad Populum Antiochenum*. El texto base de la versión luisiana de la primera de las obras no ha podido ser la edición griega, ya que aún no existía, sino que ha tenido que ser alguna de las ediciones del humanismo. Respecto a la segunda obra, ha ocurrido como en la primera, ya que la edición griega no llegó a publicarse hasta al menos 1609, por lo que fray Luis se sirvió de una edición humanística.

Respecto a la doctrina de Macario de Egipto, fundador del monaquismo egipcio, es preciso señalar que su descubrimiento en Occidente era reciente cuando fray Luis realiza sus versiones de las *Homiliae spirituales*, ya que la *editio princeps* ve la luz en París de la mano de Johannes Picus, que fue la que utilizó el Maestro Salmantino. La utilización de este autor se ha de relacionar con la doctrina de la gracia, el pecado, etc., y también con el espíritu erasmista que se aprecia en *De los nombres de Cristo*. Las *Homiliae* de Macario son un auténtico manual de vida cristiana, y el auge de su autor en los siglos XVI y XVII es inseparable del interés por el ascetismo y el misticismo, propios de estos siglos.

En lo que atañe a las dos citas que fray Luis hace de Orígenes de Alejandría, parece que se sirvió de alguna de las varias ediciones latinas que aparecieron en el Humanismo, ya primera edición griega data del s. XVIII.

El apartado sobre los textos traducidos, se cierra con un pasaje de la *Interpretatio in Canticum Canticorum* de Teodoreto de Ciro, para el que fray Luis tuvo que utilizar alguna versión en latín, dado que la *editio princeps* apareció en París en 1642.

Finalmente, en el apartado dedicado a las paráfrasis y alusiones, la labor principal ha consistido en encontrar la fuente intermedia, y no las ediciones directas de los Santos Padres. Así, la alusión a la noche en Teodoreto de Ciro, que corresponde a su obra *In Isaiam Prophetam Eclogaria Interpretatio*, parece haber sido extraída de las *Catena*e o de fuentes similares. También se menciona a Orígenes, a propósito del nombre «Amado», pero esta referencia no se encuentra en este autor, sino en el *Comentario sobre Isaías* de San Jerónimo. Probablemente la causa de este error se haya de encontrar en alguna fuente de segunda mano o en algún Comentario medieval o humanista que atribuye erróneamente los textos, a los que fray Luis alude, a Orígenes. Por otra parte, fray Luis al hacer hincapié en la temática eucarística, al margen de a algunos Santos Padres que aparecen a lo largo de toda la obra, hace alusiones a Ireneo de Lión, Teofilacto de Bulgaria y Focio. Según el autor de la monografía, el Maestro salmantino tuvo como referencia para estas citas la obra, ya utilizada en otras ocasiones, del cardenal de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla, *De naturali cum Christo unitate*.

En suma, nos encontramos ante una espléndida monografía, perfectamente estructurada, lo cual facilita en gran medida la lectura del libro, dado que nos permite en todo momento apreciar la sutil y complicada investigación filológica, llevada a cabo con gran maestría por Jesús M.^a Nieto Ibáñez.

Jesús ÁNGEL Y ESPINÓS
Universidad Complutense

Germán SANTANA HENRÍQUEZ 2000: *Semántica y lingüística. Aplicaciones del método de la Sprachinhaltsforschung al griego antiguo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 157 páginas, ISBN 84-95286-66-1.

Podemos calificar de investigación novedosa, metódica y útil la que el lector de esta obra puede encontrar a lo largo de sus páginas. En este libro el profesor D. Germán Santana Henríquez, de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, reúne un conjunto de diez trabajos suyos anteriores cuyo nexo de unión es la semántica y la lingüística del griego antiguo, en una serie de aspectos concretos que seguidamente enumeramos.

La primera de las contribuciones lleva por título «El discurso “Sobre la imperfección de los diccionarios” de Juan de Iriarte y su vigencia actual», y en ella se ponen de relieve una serie de descuidos y deficiencias de léxicos, índices y concordancias con los que suele operar el lingüista-semantista a la hora de fijar el significado de las palabras, tomando como base y pretexto la intervención del académico D. Juan de Iriarte en uno de sus discursos. Al igual que en todo el resto del libro, el profesor Santana acostumbra a documentar abundante y meritoriamente con ejemplos concretos todas sus palabras y afirmaciones. De este modo, cuando habla de descuidos y deficiencias en obras lexicográficas, no se limita a señalar este hecho sino que ofrece pruebas de ello, como es el caso de los términos *dysanáklitos* y *dyskoptos*, presentes en Galeno pero ausentes del *LSJ*, entre otros muchos que se citan. Éste es sin duda —y así debemos señalarlo— uno de los mejores aciertos del método de trabajo del profesor Santana, algo descuidado en ocasiones entre quienes se dedican al mundo de la filología y la lingüística griegas.

Las claves en muchos de estos casos para comprender el uso y significado del inmenso caudal léxico del griego reposan ante nuestros ojos en escolios y glosarios, otros grandes descuidados y olvidados, en nuestra opinión. Precisamente en esta línea de investigación se enmarca también el capítulo octavo, «Glosas y escolios: un tesoro lexicográfico por descubrir y actualizar», en el que se intenta mostrar la riqueza lexicográfica presente en estos materiales que suponen, en muchas ocasiones, una vía de información semántica de primera mano sobre las características de la lengua griega de una época o de un autor determinados.

De agradable y estimulante lectura resulta, asimismo el capítulo siete, «El concepto de metáfora en Aristóteles». Se atiende en esta ocasión a la semántica de la palabra, y al estudio de la metáfora y de los hechos que se relacionan más o menos con ella, analizando su significación en la *Retórica* de Aristóteles y su importancia en la comprensión del lenguaje.

El segundo capítulo, «En torno a la composición en la prosa médica», pretende mostrar la proliferación de compuestos en este tipo de prosa científica, distinguiendo, en las obras de Hipócrates y Galeno, aquellos términos que registran un mayor índice de frecuencia y aquellos que no aparecen en diccionario o léxico alguno.

En el tercero, realizado en colaboración con el profesor D. Marcos Martínez Hernández, «Los compuestos con el prefijo *δυσ-* en el *Corpus Hippocraticum*», se realiza un pormenorizado análisis de las palabras formadas con el prefijo *dys-* en los cincuenta y tres tratados que componen el *Corpus Hippocraticum*. Tres capítulos más se dedican también al estudio de este prefijo: el capítulo cuarto, «Los compuestos con el

prefijo $\delta\upsilon\sigma$ - en griego antiguo», desarrolla un análisis lingüístico de las formaciones con el prefijo *dys*- en la literatura griega antigua desde Homero hasta el siglo II d. C. Esta investigación semántica destaca el desarrollo de formaciones tempranas sobre las que se han creado nuevos términos durante diez siglos de historia en los diversos géneros literarios. El capítulo sexto, «La terminología médica actual y el griego antiguo: a propósito de $\delta\upsilon\sigma$ -», toma como punto de arranque la presencia de palabras compuestas con este prefijo en el vocabulario médico actual, destacando los valores que aporta este morfema en la fijación, interpretación y correspondencia con otras formaciones en el ámbito de la ciencias de la salud. Por último, a propósito de este sufijo, el capítulo diez, «Estudio semántico de los compuestos con el prefijo $\delta\upsilon\sigma$ - en Galeno, especialmente en el trabajo *Sobre la composición de los medicamentos según los lugares*», desarrolla el esquema de Leo Weisgerber, dentro del método de la Sprachinhaltforschung o investigación del contenido lingüístico, de las cuatro fases del contenido lingüístico integral en los 122 tratados galénicos que contiene la edición de Kühn, centrándose fundamentalmente en las tres grandes obras de carácter farmacológico.

Este interés por los textos de la medicina se refleja también en el capítulo cinco, «La semántica de *hypo*- en el *Corpus Hippocraticum*», donde el profesor Santana se centra en este tipo de compuestos, de gran incidencia también en la prosa médica griega. Su distribución, significado y tipología constituyen el eje central de este estudio.

Dentro de la formación de palabras, en línea con trabajos anteriores, el capítulo noveno, «Estudio semántico de los compuestos con *bathy*- en griego antiguo I», pretende analizar el comportamiento semántico de estos compuestos desde Homero hasta el siglo V d. C. Algo parecido se trata de hacer en el capítulo cuarto, ya mencionado, a propósito de los compuestos con el prefijo *dys*- en este caso.

En las líneas de esta breve reseña han asomado algunas de las principales preocupaciones y metas que se proponía el autor que nos ocupa. Quizá una en la que más se ha insistido ha sido en el hecho de poner de relieve, aportando datos concretos, algunas deficiencias visibles en obras lexicográficas, algunas de tanto prestigio como el *LSJ*. Esto es algo que todo helenista familiarizado con el griego antiguo sabe, pero no está de más insistir sobre dicha realidad con un espíritu constructivo, con datos, y señalando algo tan obvio como descuidado: en glosas y escolios se encuentran las respuestas a muchas de nuestras preguntas. Parece una perogrullada, pero hay que decirlo. Otro de los aciertos del libro es el siguiente. En el propio título de la obra el autor subtítulo: «*Aplicaciones del método de la Sprachinhaltforschung al griego antiguo*». Pues bien, el acierto radica, desde nuestro punto de vista, en que Santana Henríquez no consagra abundantes páginas y prolijas explicaciones teóricas al concepto y desarrollo de la metodología de la mencionada *Sprachinhaltforschung*, sino que se propone presentar al lector un modelo de aplicación práctica de dicha metodología, mostrando su propio funcionamiento aplicado al caso particular del griego antiguo. Es muy de agradecer —creemos— este útil sentido práctico.

Al conocer el hecho de que Germán Santana Henríquez es discípulo del profesor Marcos Martínez Hernández, discípulo a su vez del desaparecido Dr. José Lasso de la Vega, se comprenden mucho mejor los aciertos de este libro, bien avalado por una maestría de investigación solvente. Haríamos algunas observaciones críticas pero son de un calibre menor tal que, a la luz de los aciertos de estos trabajos de investigación,

Reseñas

resultarían una mera impertinencia por nuestra parte. Estamos ante un libro que nos presenta una investigación que ofrece resultados nuevos y hechos de gran interés, todo ello encuadrado en el marco de un quehacer filológico dotado de una metodología correcta y seria.

Juan Miguel LABIANO ILUNDAIN
Universidad Complutense

E. PADORNO-G. SANTANA HENRÍQUEZ, *La antología literaria*, Las Palmas de Gran Canaria 2001

El libro recoge los textos presentados en el Seminario *La Antología Literaria*, celebrado en Arucas entre los días 16 y 20 de octubre de 2000, donde se debatió la cuestión de la selección literaria desde diferentes puntos de vista. José Marrero Henríquez aborda el problema de los intereses que determinan la selección de textos de las antologías, la visión de la literatura que estas recopilaciones ofrecen y su influencia en la sociedad. Dan Munteanu Colán analiza las dificultades del traductor de poesía que ha de recuperar toda la información del texto original y adecuarla a la nueva situación comunicativa de la lengua meta, pero respetando fielmente el plan global y las características estéticas del texto de origen. Germán Santana destaca el valor pedagógico de las antologías y centra su trabajo en un ejemplo de antología griega, la *Antología Palatina*, que presenta un amplio repertorio de temas y modos literarios fieles al espíritu de las diferentes épocas a que pertenecen y de influencia notable tanto para la literatura griega y romana como para la literatura moderna. Marcos Martínez analiza los procedimientos de selección en la Antigüedad clásica grecolatina partiendo de los conceptos de canon, antología - florilegio y centón. El profesor Marcos Martínez recoge las definiciones, antiguas y modernas, de dichos conceptos y, centrándose preferentemente en el ámbito literario griego, realiza una revisión histórica de los ejemplos más destacados de cada uno. El excelente artículo de José Miguel Baños desarrolla la idea de que la literatura latina es en realidad una antología de dicha literatura en cuya selección han influido la censura, el papel de las bibliotecas, la sustitución del papiro por el pergamino y la expansión del cristianismo. En su opinión, a la conservación y transmisión de la literatura latina contribuyeron igualmente dos tipos concretos de antologías: el canon escolar de autores clásicos y la selección de fragmentos de un autor o de una obra. Por otra parte, muy crítica es la visión que Jorge Rodríguez Padrón ofrece de las antologías que jalonan la literatura española contemporánea. Sometidas al dictado estético de exigencias mercantiles, las antologías tienden a igualar y simplificar, sin admitir la escritura en libertad y obviando la poesía que apuesta por la experiencia del lenguaje como superación de los significados inmediatos y desprendimiento de referentes ya establecidos. Eugenio Padorno revisa las antologías de la poesía canaria aparecidas a partir de la segunda mitad del siglo XIX y denuncia la escasa presencia de poetas canarios en las antologías de poesía española.

En conjunto, la obra supone un interesante acercamiento al concepto de antología por las diferentes perspectivas desde las que se presenta: el ensayo teórico, los antecedentes grecolatinos y la situación actual ejemplificada en los corpus de poesía con-

temporánea española y canaria. La síntesis de ventajas y desventajas que conlleva la selección literaria invita a la reflexión no sólo a los estudiosos de la materia sino a cualquier lector que se vea obligado a recurrir a las antologías. En definitiva, un volumen ameno que se acompaña de una cuidada presentación formal.

Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
Universidad Complutense

P. SAUZEAU (ed.), *Bacchanales, Actes de colloques Dionysos de Montpellier (1996-1998)*.

El volumen recoge doce conferencias presentadas en dos coloquios organizados en Montpellier en 1996 y 1998, y cuyos ejes principales eran el banquete, Dioniso y el vino. Aun alterando el orden en que aparecen en el libro, podemos agrupar los artículos de acuerdo con esta triple temática.

Al banquete está dedicado el trabajo de O. Murray, «La convivialité dans les cultures de l'Antiquité: la Méditerranée et la Chine», que analiza la importancia del *symposium* como ritual social en la Antigüedad en Grecia, Italia y China. El trabajo de F. Frazier, «Aimer, boire et chanter chez les grecs: la littérature au banquet d'Homère à Athénée», repasa las obras más importantes de la literatura simposiaca en que el banquete se perfila como un elemento indispensable de la vida social e intelectual griega. Uno de los dos artículos firmados por D. Wiles, «Théâtre dionysiaque dans le *Banquet* de Xénophon», estudia el auténtico teatro dionisiaco que se representa en privado durante la celebración simposiaca y en el que la puesta en escena reserva un lugar privilegiado a la expresión corporal. S. Billington describe en su artículo, «Symposia and Mistrule in the English Renaissance. Festival and Theatre», el intento de controlar los simposios celebrados en la Inglaterra del siglo XVI tomando como ejemplo el *Banquete* platónico. Pese a ello, los documentos de archivo de las universidades y las piezas teatrales de Shakespeare ponen de manifiesto que en numerosas ocasiones los excesos del vino conllevaban el desorden en este tipo de celebraciones. Asociada al tema del banquete aparece la figura del bufón a la que A. Harrison dedica su estudio «Le bouffon dans la tradition irlandaise», donde lo describe como un personaje capaz de restablecer el orden social y reducir las tensiones.

Dioniso es el tema central de buena parte de los trabajos. P. Sauzeau («Le sexe de Dionysos») pretende revisar la imagen asexual con que determinados documentos iconográficos representan a Dioniso. La asociación del dios con el falo y su matrimonio sagrado con Ariadna no dejan lugar a dudas sobre su virilidad. Además, el aire gracioso del dios y la apariencia afeminada de su vestimenta revelan su androginia. El otro artículo de D. Wiles, «Fête du vin, fête divine, fête de théâtre», examina las relaciones entre Dioniso y la principal fiesta teatral ateniense, las Grandes Dionisiacas. Wiles traza una correspondencia entre las cuatro categorías de puesta en escena: el dítirambo, la tragedia, la comedia y el drama satírico, y los cuatro elementos fundamentales de una celebración de Dioniso: procesión, sacrificio, banquete y borrachera. Bajo el título de «Le culte de Dionysos en Israël: d'autres textes», I. Zinguer estudia la influencia del culto dionisiaco en Oriente Próximo e Israel. Buen ejemplo de ello son el mosaico de época romana hallado en la acrópolis de Zippori, cuyas esce-

nas describen la vida de Dioniso, y el simbolismo del vino en la cultura judía. J. Céard («Bacchus ou la force de Dieu, selon Ronsard») analiza la figura de Baco en la obra de Ronsard, en la que el dios personifica la desmesura y el desorden puestos al servicio de una actividad organizadora y civilizadora. El extenso artículo de F. Schott-Billmann, «Les nouveaux rituels dionysiaques», tiende un puente entre las danzas rituales de la Antigüedad y los nuevos ritmos procedentes de América, como el jazz o el rock, por su intento de vincular pulsaciones corporales y sentimiento colectivo, en el sentido en que la danza evoluciona hacia el grupo y favorece la participación del sujeto en la colectividad. En el artículo «L'épreuve de Dionysos», J. P. Klein personifica en la figura de Dioniso la superación de contradicciones y disociaciones en los disfraces y creaciones artísticas.

El trabajo de H. Rey - Flaud («Signification de l'ivresse dans le *Cyclope* d'Euripide») analiza la función del vino como objeto emblemático en la fundación de la cultura occidental. El episodio de la muerte del Cíclope a manos de Ulises consagra el vínculo entre Apolo y Dioniso, la relación entre razón y exceso, dos principios cuya unión sostiene la función cultural del vino.

En definitiva, una mezcla de artículos que rebasa las fronteras de la Antigüedad y entre los que encontramos estudios rigurosos, como los de Wiles, al lado de otros un tanto presuntuosos, caso de los de F. Schott-Billmann y J. P. Klein. Aunque el editor advierte en la introducción sobre esta variopinta temática que mezcla rigor y fantasía, hubiera sido deseable un título más restrictivo, y menos ambiguo y sugerente para los estudiosos de las religiones antiguas, que el de *Bacchanales*. En lo que a cuestiones formales se refiere, la edición no es excesivamente cuidada, ni tampoco la uniformidad en la composición, especialmente en el sistema de citas bibliográficas.

Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
Universidad Complutense

Germán SANTANA HENRÍQUEZ, *Tradición clásica y literatura española*, Las Palmas de Gran Canaria 2000.

El autor recopila una serie de trabajos realizados en los años noventa donde analiza ejemplos concretos de la influencia de la literatura y mitología grecolatinas en la literatura española. Los dos primeros artículos están dedicados a la obra épica *Espejo de Paciencia* de Silvestre de Balboa, un poema de finales del siglo XVI que inaugura la poesía cubana. El primer trabajo señala los numerosos paralelismos entre Horacio y Balboa, pero resalta también las innovaciones de este último adaptadas a la realidad del Nuevo Continente. El segundo estudio analiza la conjunción de la naturaleza insular con la paisajística clásica que se advierte en la obra de Balboa.

Las referencias al Océano en la literatura canaria desde el siglo XVI fundamentan el tercer artículo que analiza el elemento marino como referente estilístico y estético. El mito de Océano en la historiografía canaria, desde finales del siglo XVI hasta las postrimerías del XIX, ocupa también el capítulo décimo, sugestivo y bien documentado. Se analizan los antecedentes míticos grecolatinos del archipiélago, el fenómeno de la «oceanización» y su repercusión en las islas.

El cuarto trabajo expone los elementos míticos que aparecen en la producción dramática de Tirso de Molina, según los presupuestos de la llamada «estética de recepción» o «recepción de la literatura». Se recogen ejemplos significativos de dioses (Apolo, Venus o Marte, por ejemplo) o incluso de lugares, como Troya, a los que Tirso de Molina recurre con frecuencia. A su teatro está igualmente dedicado el sexto estudio del libro, donde se revisa la trayectoria de monstruos de inspiración grecolatina como Argos, Caribdis o las harpías. En el capítulo noveno Germán Santana incide de nuevo sobre la presencia de Quirón, Esfinge y Medusa en el teatro de Tirso, personajes mitológicos que el dramaturgo adapta o deforma según el mensaje que desea transmitir.

Un par de artículos analizan la concepción mitológica de Cernuda que recurre al mito grecolatino como refugio ideal para escapar de la realidad vulgar. En el quinto trabajo del libro, la presencia de figuras míticas como el ave Fénix, el Amor, los dioses anónimos, las sirenas o las ninfas revelan la importancia que Cernuda concede a la mitología y su identificación con la poesía. El capítulo séptimo se centra en la influencia en la obra del poeta de elementos escatológicos de la tradición clásica, tales como el mito de Orfeo, la figura de Hades, las Parcas, o la imagen del prado de los asfódelos.

El mito clásico en el teatro español del siglo XIX es el eje del octavo estudio. El mito sirve de comparación simbólico-mítica de asuntos contemporáneos, de burla satírica y jocosa de esos mismos hechos y de mero telón de fondo marginal a las piezas dramáticas.

El modernista canario Domingo Rivero, cuya poesía mítica se estudia en el capítulo once, introduce en su lírica figuras como la quimera, Homero, los dioses Apolo y Victoria, adaptándolos a la realidad histórica de su época.

El estudio número doce examina la poesía española del primer cuarto del siglo XVIII, cuyos autores más significativos son Álvarez de Toledo, Gerardo Lobo y Verdugo y Castilla. Su poesía debe mucho al modelo barroco de Góngora, especialmente en los temas mitológicos en que los dioses se representan cercanos a los hombres y con predominio de imágenes cósmicas y símbolos astrológicos.

En el último capítulo Germán Santana enumera los diferentes tipos de novela histórica grecolatina que proliferan en la actualidad, como la novela biográfica, la analítica, la biográfica religiosa-filosófica, la biográfica literaria, la biográfica ideológica o politizada, la cristiana, la pedagógica, la policíaca y la mitológica. El autor acompaña este acertado planteamiento del panorama de la novela histórica con un resumen, capítulo a capítulo, de la novela *El vellocino de oro* de R. Graves.

En general, el libro resulta muy interesante por la difícil y cuidada selección de pasajes de la literatura española relacionados con la mitología grecolatina, aunque el gran número de citas textuales no se acompañe siempre del deseable comentario. En este tipo de artículos breves pueden ser prescindibles resúmenes como el de la novela de R. Graves, si bien hay que reconocer lo acertado del comentario final que lo acompaña. Al tratarse de una recopilación de trabajos del mismo autor, una bibliografía general al final de la obra hubiera evitado las múltiples repeticiones de citas completas en las notas a pie de página. Por otra parte, puesto que la disposición de los artículos no parece seguir un criterio cronológico podría haber sido útil agruparlos temáticamente y evitar, mediante referencias internas, la repetición de citas textuales enteras, como, por ejemplo, los versos de Cernuda de *Al poeta y los Mitos* que aparecen en las páginas 66 y 97s.

Desmerecen un tanto la brillante prosa del autor algunas erratas, cuya enumeración ahorraremos. No podemos pasar por alto, en cambio, faltas ortográficas como escribir los numerales cardinales superiores a treinta en una sola palabra (treintainueve, cuarentinueve, cincuenta y nueve, setenta y ocho, etc), un error éste muy repetido. Esporádicas son en cambio faltas del tipo 'observaba' en vez de 'observaba' (p. 107), 'enparentada' por 'emparentada' (p. 117) o el inexistente 'tuburio' en vez del correcto 'tugurio' (p. 127).

Salvo estos pequeños detalles, la obra resulta de muy grata lectura por la claridad en la exposición y la prosa ágil de su autor. Supone, además, una valiosa muestra de la pervivencia de las fuentes clásicas. Finalmente, sería injusto no destacar la esmerada presentación de la edición en papel satinado.

Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
Universidad Complutense

La Magie. Actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999. Séminaire d'étude des mentalités antiques. Études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin. Université Montpellier III, 2000.

En la actualidad son muchos los estudios que se realizan sobre magia en la Antigüedad, y grandes obras de referencia para el estudio de ésta en Grecia y Roma se publicaron en el pasado siglo XX. Los autores de algunas de estas importantes obras sobre el tema, participaron en el coloquio internacional de magia de Montpellier, organizado por el seminario de estudio de las mentalidades antiguas (SE MA), cuyas actas vamos a comentar a lo largo de estas líneas.

En la obra se presentan las conferencias de los diferentes participantes en el congreso, que configuran en conjunto una amplia visión acerca del pensamiento mágico desde la Antigüedad hasta nuestros días, aunque predominan las conferencias sobre magia en Grecia y Roma. Junto a las conferencias se añade un resumen de las comunicaciones que también formaron parte del coloquio así como una magnífica síntesis de la temática de cada una de las conferencias y del significado y el valor de la magia en el pensamiento del hombre realizado por Paul Wathelet.

La obra consta de cuatro tomos. El último de los cuales contiene la bibliografía. El primero de estos libros, que lleva por título *La magie. Du monde babylonien au monde hellénistique*, nos ofrece en sus primeras páginas un valioso glosario de términos importantes para la iniciación del lector en el vocabulario básico que se maneja en estos estudios. Dicha guía de términos, aunque reducida, resulta un instrumento de trabajo muy útil sobre todo para aquellos lectores que, interesados en la magia antigua, necesiten familiarizarse con el léxico específico que será utilizado en las diferentes ponencias por los autores.

Sigue a este glosario la conferencia inaugural pronunciada por Fritz Graf, quien hace un recorrido por la historia de la magia y ofrece una bibliografía muy completa y una amplia colección de fuentes literarias antiguas. Las siguientes conferencias que reúne este primer volumen incluyen, en su primera parte, estudios sobre aspectos puntuales de prácticas mágicas y rituales en Mesopotamia, Egipto, entre los celtas, los hititas, los coptos, magos en la Biblia y en las sagas de los pueblos escandinavos.

Aunque todas se ciñen en torno a un tema muy particular dentro de aquello que se considera magia en los distintos pueblos y civilizaciones, consiguen que el lector obtenga una amplia visión general del problema de la magia en dichos ambientes y un acercamiento al pensamiento mágico de estos pueblos. La segunda parte de este primer tomo incluye tres conferencias sobre magia en Grecia, en las épocas clásica y helenística, la magia en Platón y Teócrito.

El segundo de los tomos, titulado *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, está dividido a su vez en dos partes. La primera de ellas se centra en prácticas mágicas y el concepto mismo de magia en autores griegos de época tardía, desde los papiros mágicos griegos hasta Nono de Panópolis. A través de las obras de los autores griegos que se comentan podemos llegar a conocer en parte el pensamiento general acerca de los rituales mágicos en esta época. Una época que quizás sea la más importante dentro de estos estudios por el contacto que se da en ella entre Grecia y el Próximo Oriente.

La segunda parte comprende conferencias dedicadas al papel de la magia en los mitos, desde las acciones mágicas narradas en las obras de Homero hasta la maga Medea a la que se dedican cinco de las conferencias, que nos ilustran la evolución del personaje a través de los autores griegos que hablan de ella, y de la iconografía, lo que nos ofrece una visión de esta misma evolución en el prototipo de «la maga extranjera» y, por ende, del mago en general. Todas estas ponencias están enriquecidas con abundantes remisiones a las fuentes antiguas y con una completa bibliografía.

El tercero y último de los tomos en los que se recogen las conferencias está dedicado a la magia desde el mundo latino a nuestros días. Lleva por título *La Magie. Du monde latin au monde contemporain*. El tomo se divide en tres partes. La primera de ellas comprende las conferencias dedicadas a la magia en el mundo romano, la magia en Roma y la magia tratada por escritores latinos como Propertio, Ovidio, Plinio y Apuleyo, abarcando con ello un gran período del imperio romano. La segunda parte, que consta de sólo dos ponencias, nos acerca a la vivencia de la magia en época medieval por medio del estudio de la magia en los poemas medievales y en la obra *ars notoria*, con una propuesta de comparación con la teurgia antigua y poniendo en relieve su relación con disciplinas científicas.

La tercera y última parte nos acerca al sentir mágico en nuestros días. Está compuesta por dos estudios. En la primera de ellas se habla del fenómeno del chamanismo, el neo-chamanismo y el «new age», lo que nos enseña una concepción nueva e importante del sentimiento mágico en ciertos grupos de la actualidad. El segundo nos ofrece una curiosa comparación entre la magia y el cine. Por último en este tomo también se incluyen la síntesis de Paul Watheler que señalamos anteriormente y los resúmenes de las comunicaciones que formaron parte del congreso, éstas en francés e inglés. Sigue un lista de todos los participantes en el congreso y sus direcciones y un índice de términos importantes con remisión a las páginas donde son mencionados.

El cuarto tomo de esta obra está compuesto por una magnífica bibliografía actualizada de 3201 títulos acerca no sólo de magia sino también de otras materias importantes que completan estos estudios. La bibliografía sigue un orden alfabético por apellido de autor de la obra que se cita. Además de la bibliografía son importantes las notas a pie de página que incluyen los conferenciantes a cada una de las comunicaciones, las cuales nos ofrecen una útil bibliografía específica del tema que han tratado.

Como conclusión pensamos que esta obra, aunque no constituya un manual sistemático sobre magia, ni se concibe como un instrumento para la iniciación de alguien a dicho estudio, resulta de gran utilidad porque nos presenta aspectos particulares que nos ilustran, con ejemplos concretos, la complicada realidad de la magia y nos dan una imagen global de todos los ámbitos que abarca y la complicación del estudio de esta disciplina que, hoy en día, está en pleno auge.

Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ

G. VOTTÉRO, *Le dialecte béotien (7^es. – 2^es. av. J.-C.)*. Vol. II, *Répertoire raisonné des inscriptions dialectales*, Nancy-París, A.D.R.A. – De Boccard, 2001.-353 pp.

Este libro es el segundo volumen de un trabajo más amplio que, bajo el título *Le dialecte béotien*, tiene como objetivo el estudio exhaustivo de este dialecto griego, atestigüado epigráficamente desde el siglo VII al II a. C. Aparece tres años después de la publicación del primer volumen de la serie (*L'écologie du dialecte*), en el que Vottéro analizaba las condiciones históricas, políticas y geográficas de Beocia como paso previo para un estudio propiamente lingüístico del dialecto. En este segundo volumen, el autor nos ofrece el repertorio de las inscripciones dialectales beocias, así como de un cierto número de inscripciones en *koiné* que proporcionan una valiosa información acerca de la evolución lingüística de la región.

La gran aportación de este libro es la presentación organizada de un *corpus* muy disperso. En efecto, todas las inscripciones descubiertas tras la aparición en 1892 del volumen VII de *Inscriptiones Graecae* han sido publicadas en un gran número de revistas y recopilaciones, lo cual ha dificultado a menudo el trabajo de epigrafistas, historiadores y lingüistas, que invertían mucho tiempo y esfuerzo en tener una visión de conjunto de su material de trabajo. Esta dispersión se ha visto por fin paliada por la aparición de este repertorio, que facilitará sin duda la investigación y la consulta de los textos.

Los principios adoptados para estructurar y presentar el *corpus* dialectal del beocio son de tres tipos: geográficos, cronológicos y de género. En efecto, Vottéro parte en primer lugar de una distinción geográfica entre los dos grandes subconjuntos naturales de Beocia —la cuenca del lago Copais y la región de las llanuras y planicies del sur y sureste— y establece dentro de cada uno de ellos una clasificación por ciudades. Así, el primer capítulo del libro está dedicado a las ciudades de la cuenca del lago Copais: Haliarto, Coronea, Lebadea, Queronea, Orcómeno, Hieto, Copais y Acrefia. El segundo capítulo está dedicado a las ciudades del sur y sureste de la región: Tebas, Micaletto y la Tetracomia, Antedón, Tanagra, Plateas y la Parasopia, Tespias, Tisbe, Sifas y Corsia. En el tercer capítulo, el autor recopila las inscripciones beocias cuya ciudad de procedencia nos es desconocida, ya sea que hayan sido encontradas en la región (*in Boeotia*) o en el extranjero (*ex Boeotia*).

A esta clasificación geográfica se aplica seguidamente una clasificación cronológica: para cada ciudad, el autor establece una distinción entre cuatro períodos. Para esta división en períodos el autor tiene en cuenta, en primer lugar, el sistema de escritura utilizado (alfabeto epicórico o alfabeto jónico-ático) y, en segundo lugar, otros criterios tales como las costumbres gráficas, el tipo de letra o hechos de cronología relativa. Los períodos así individualizados son: I) período arcaico (finales del s. VIII-pri-

mera mitad del s. V a. C.); II) período epicórico clásico (mitad del s. V-primer mitad del s. IV a. C.); III) período jónico-ático clásico (primera mitad del s. IV-mitad del s. III a. C.); IV) período jónico-ático tardío (segunda mitad del s. III-primer mitad del s. II a. C.).

Finalmente, para cada ciudad y período el autor establece una clasificación por géneros. Los cinco géneros individualizados son: A) textos cívicos, esto es, que emanan de las clases dirigentes y que reflejan la actividad política de la ciudad; B) actas de manumisión; C) textos privados de una cierta extensión; D) textos privados cortos, limitados por lo general a una sola palabra, normalmente un antropónimo; E) textos poéticos, de inspiración literaria.

Estas tres clasificaciones sucesivas conforman un marco o plantilla que sirve para organizar de forma lógica el repertorio de textos dialectales beocios. Así, dentro de cada ciudad, período y género, las inscripciones son presentadas mediante la edición de referencia y van acompañadas además de las siguientes informaciones complementarias: referencias y fuentes bibliográficas secundarias, que aparecen entre paréntesis detrás de la referencia principal y que son reagrupadas en una tabla de concordancias al final del libro; especificación del tipo de texto dentro de cada género (así, por ejemplo, dentro de los textos cívicos el autor distingue entre catálogos militares, decretos de proxeñía, dedicatorias oficiales, etc.); naturaleza de los documentos a través de los cuales se ha tenido acceso a los textos (desde la simple copia en mayúsculas al estampado, facsímile o fotografía); indicación cronológica más precisa en los casos en que sea posible y, por último, indicación del estado en que se encuentra el soporte del texto, esto es, del estado de conservación de la piedra.

El repertorio de inscripciones propiamente dicho va precedido de una introducción. En ella el autor comenta una serie de cuestiones de epigrafía beocia y, así mismo, analiza la distribución del *corpus* dialectal por ciudades, períodos y géneros. Entre las cuestiones epigráficas tratadas por el autor, cabe destacar la de la naturaleza de los soportes utilizados como vehículo de escritura, el problema de la atribución geográfica de ciertas inscripciones beocias (reutilización de piedras y «piedras errantes») y el problema de la datación de los textos. En lo que se refiere al análisis del *corpus* dialectal, el autor dirige la atención del lector sobre el hecho de que la distribución de los textos por ciudades, períodos y géneros es un reflejo muy impreciso de la actividad política, económica y religiosa de la región y de las diferentes ciudades que la componían. En efecto, se observa que en muchos casos la importancia de una determinada ciudad no se corresponde con el volumen y el tipo de textos escritos que ha proporcionado. Así, por ejemplo, el *corpus* epigráfico de una ciudad de primer orden como Tebas presenta el porcentaje más bajo de textos cívicos de toda Beocia. Esto se debe a diversos factores, entre ellos el gran número de destrucciones que muchas localidades beocias —sobre todo las más importantes— sufrieron a lo largo de su historia (con el consiguiente traslado de sus piedras para su reutilización), así como el hecho de que las excavaciones arqueológicas en la región no hayan explotado aún todos los yacimientos (o lo hayan hecho parcialmente, como en el caso de ciudades tan importantes como Tanagra o la misma Tebas). Finalmente, la introducción se cierra con una serie de tablas de recapitulación que aportan indicaciones numéricas.

Este libro, pues, ha de ser un instrumento de trabajo muy útil y eficaz para todo aquel que quiera abordar el estudio de cualquier realidad de Beocia y de sus habitantes a través de la consulta de sus testimonios escritos. Por último, conviene resaltar la

aparición dentro de dos años de la recopilación de los textos en CD-ROM, que llevará como título *Sylloge inscriptionum ad dialectum Boeoticam pertinentium (SIB)* y que será actualizada regularmente.

María del Mar PUEBLA MANZANOS
Universidad Autónoma de Madrid

Alain MARTIN-Oliver PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strabourg (P. Strash. gr. Inv. 1665-1666)*, Introduction, édition et commentaire; with an English Summary, B. N. U. S. Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1999. Pp. xi + 396, 6 planches. ISBN: 3-11-015129-4.

En 1999 apareció la edición de los fragmentos de un nuevo papiro que contenía versos de Empédocles. En realidad, estos fragmentos no formaban parte de un nuevo hallazgo papirológico, sino que su «novedad» residía en el hecho de que eran desconocidos para los estudiosos, puesto que habían permanecido casi noventa años guardados en dos cajas con tapa de vidrio de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg sin que nadie los analizara. La tarea de edición de estos fragmentos fue realizada de manera conjunta por Alain Martin, Director del Centre de Papyrologie et d'Épigraphie grecque (CPEG) de la Université Libre de Bruxelles, y Oliver Primavesi, Profesor de la J. W. Goethe-Universität de Frankfurt am Main.

A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, hemos considerado necesaria la elaboración de una reseña, porque este libro representa un invaluable aporte no sólo para todos los estudiosos de la filosofía antigua, sino también para aquellos que se interesan por el estudio filológico, ya que esta edición puede considerarse como un modelo de investigación filológica y papirológica.

El libro consta de tres grandes partes (I, introducción, II, edición y III, comentario), seguidas de un apéndice en el que se precisa la información (acompañada de documentos que la sustentan) relativa a la adquisición del papiro, un sumario en inglés y diversos índices. La primera parte, esto es, la introducción, de 119 páginas, está dividida a su vez en cuatro capítulos. El capítulo I presenta la historia y las características físicas del papiro. Había sido comprado por el arqueólogo alemán Otto Rubensohn en el año 1904 para el «Deutsches Papyrskartell». Rubensohn, en sus notas, indicaba que el papiro había sido utilizado como soporte de una corona funeraria proveniente de una tumba egipcia. Las pequeñas hojas de cobre que se encontraban pegadas a las tiras de papiro, luego de que fueran removidas tal vez por el mismo Rubensohn, se extraviaron y, como resultado, sólo sobrevivieron 52 pequeños trozos de papiro que adquirió la B.N.U.S. en 1905 y que permanecieron guardados hasta que en 1990 la misma biblioteca le encargó a Martin su estudio.

Al armar esta suerte de rompecabezas que le imponía el carácter propio del material, Martin logra identificar versos de Empédocles en el papiro. Descubre que cada verso coincide con un hexámetro y que no existe ningún elemento textual que no se identifique como parte de un hexámetro, por lo tanto concluye que se trata de un texto de tradición directa y no de una cita inserta en una exposición doxográfica. Así, este papiro se constituye en el único testimonio directo de producción presocrática. Los resultados de la reconstrucción ha sido denominados *ensembles* y numerados con

las letras **a-k**. En rigor de verdad, los *ensembles* son **a, b, c, d, f y g**, quedando cinco piezas aisladas (**e, h, i, j, k**), que sólo contienen unas pocas letras. Estas piezas, junto con **f y g**, son imposibles de reconstruir o, al menos, de identificar con versos conocidos a través de la tradición indirecta. Los verdaderamente valiosos y de utilidad para el texto de Empédocles con **a, b, c y d**. En total, unos 74 versos (lamentablemente ninguno de ellos está completo) han podido ser descifrados y, curiosamente, ninguno se configura como un fragmento nuevo, sino que los versos de los *ensembles* más importantes son ampliaciones de fragmentos ya conocidos. Sobre este punto volveremos más adelante al analizar los aportes de dichos *ensembles*.

La escritura sólo se encuentra en el *recto*, lo cual indica que se trataría de un rollo o *volumen* y no de un códice. El análisis de dicha escritura en caracteres unciales y su comparación con otros papiros literarios y documentarios que presentan características similares permiten a Martín y Primavesi (en adelante, M&P) fechar este papiro hacia finales del siglo I d. C., aunque esta datación basada únicamente en datos paleográficos es sólo una aproximación¹. Dos elementos fácilmente observables en el papiro son de gran importancia para la comprensión y la interpretación del mismo. En primer lugar, el trazo de la escritura y la calidad de la tinta evidencian la presencia de distintas manos: la del escriba, que además de reproducir el texto realizó correcciones (algunas de ellas *supra lineam*); la de un profesional (διορθωτής) encargado de verificar la fidelidad de la copia, que hizo correcciones *supra lineam* en el *ensemble a* y suprimió una U en **c**; y, por último, una tercera mano (tal vez un erudito que pudo confrontar el texto del *ensemble d*, ubicado en el libro II de la Φυσική por M&P, con otra copia independiente) que anotó, como resultado de la comparación, variantes *supra lineam* encerradas entre dos puntos². En segundo lugar, en el margen izquierdo de **a(ii)30** se encuentra la letra G (*gamma*) que servía como marca esticométrica para señalar el verso número 300. Estas marcas eran utilizadas frecuentemente por los escribas para indicar la cantidad de versos que habían copiado y así saber cuánto les correspondía cobrar. M&P suponen que el copista ha comenzado a escribir el texto desde el verso 1 (indudablemente esta hipótesis podría no ser correcta) y que, por tanto, nos encontramos con el verso 300 de uno de los libros de la Φυσική de Empédocles³. Ahora bien, como el *ensemble a* es continuación de B17DK, ubicado por Simplicio en el libro I, M&P concluyen que éste es el v. 300 de dicho libro y que el primer verso conservado de B17DK corresponde al v. 233 del libro I de Περὶ φύσεως (consideran que no hay necesidad de insertar el v. 9 *ex* B26DK, 8, corrección de Bergk adoptada por la mayoría de los editores desde Karsten).

¹ De los papiros confrontados por M&P, el P. Oxy. L. 3538 editado por Lobel puede ser obtenido fácilmente en Internet en <http://www.csad.ox.ac.uk/POxy/papyri/vol50/pages/3538.htm>.

² McNamee, K., *Sigla and Select Maginalia in Greek Literary Papyri*, Bruxelles, 1992, en p. 19 señala que los puntos que enmarcaban correcciones servían para indicar variantes provenientes de ejemplares independientes.

³ En adelante, para designar el poema *De la Naturaleza* utilizaremos indistintamente tanto el nombre dado por Diógenes Laercio (Περὶ φύσεως) como el dado por Simplicio (Φυσική), en realidad dos formas diferentes para el mismo título.

En el capítulo II, M&P muestran de manera convincente, a partir de los pocos datos consignados por Rubensohn acerca de la obtención de la corona funeraria, que el papiro proviene de las tumbas de Ajmin y estaría, por tanto, en estrecha relación con el ambiente cultural de Panópolis y de su región, en el Alto Egipto de época romana.

En el capítulo III, debido fundamentalmente a Primavesi⁴, se encuentran las líneas de interpretación de la teoría de Empédocles suscitadas en las últimas décadas, y se exponen aquellos aspectos de la misma sobre los que existe acuerdo, aquellos que permanecen abiertos y son materia de discusión aún hoy, y, por último, los aportes que este papiro puede efectuar. De este modo, se presenta en 45 páginas un inmejorable panorama del *status quaestionis* que puede servir de guía a quienes se inician en el estudio de Empédocles. En general, M&P acuerdan con las interpretaciones tradicionales expuestas fundamentalmente por Panzerbieter («Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedocles», *Einlandungs-Programm des Gymnasium Bernbardinum in Meiningen* [1844] 1-35) y O'Brien (*Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969). Por ejemplo, la constitución de un ciclo cósmico presentado por la alternancia de lo Uno y lo Múltiple; la ubicación del Amor y de la Discordia durante el ciclo; la existencia de una doble zoogonía, esto es, la producción de un «Mundo A» por el impulso del Amor y un «Mundo B» por el impulso de la Discordia; la compatibilidad de la doctrina física con la demonológica tras aceptar que los *daimones* son partículas del Amor contaminadas por la Discordia en la serie de encarnaciones (como ya proponía Cornford en *From Religion to Philosophy*, London, 1912) y que los *daimones* que aparecen en B59DK en un contexto físico son los mismos que aparecen en B115DK.

Por último, en el capítulo IV de la introducción, además del intento de hacer una reconstrucción del rollo y del orden de los fragmentos, se aborda el tema de la identificación de los poemas de Empédocles. Una cuestión muy debatida desde hace algunos años es la tesis sostenida por C. Osborne («Empedocles Recycled», *CQ* 37 [1987] 24-50) y adoptada por B. Inwood (*The Poem of Empedocles*, Toronto, 2001) de que, al contrario de lo que tradicionalmente se ha pensado, Empédocles habría escrito un único poema y no dos (Περὶ φύσεως y Καθαρμοί). El papiro no refuta ni confirma esta teoría cuyos mayores obstáculos se encuentran en el tema específico que propone B112DK y en la clara distinción que hace Diógenes Laercio de ambos títulos anotando la dedicatoria que lleva cada uno (D. L. 8.54 y 8.60-61). En consecuencia, M&P son cautos a la hora de hablar de un único poema, pero sí piensan, en cambio, que el papiro acorta drásticamente la distancia entre la teoría física y la demonológica. Así, después de identificar en la primera persona del plural (συνερχόμεθα y εἰσερχόμεθα) que aparece en **a(i)6**, **a(ii)17** y **c3** a los *daimones* (interpretación que actualmente provoca discusiones y que tiene su base, como veremos, en un problema textual serio)⁵ dentro de un pasaje claramente físico en el libro I de Περὶ φύσεως, M&P cre-

⁴ En la revista *Elenchos* 19.2 (1998) ya se habían anticipado algunos de los puntos expuestos en el capítulo introductorio de este libro: A. Martin, «L'Empedocle di Strasburgo: aspetti papirologici», 223-240; O. Primavesi, «Empedocle: il problema del ciclo cosmico e il papiro di Strasburgo», 241-288.

⁵ Cf. Algra K. & J. Mansfeld, «Three Thêtas in the 'Empédocles de Strasbourg'», *Mnemosyne* 54 (2001) 78-84.

en hallar una invitación para colocar al comienzo de la obra un proemio de contenido demonológico (como proponía Sedley, «The Proems of Empedocles and Lucretius», *GRBS* 30 [1989] 269-296) que incluiría B115DK (Plutarco, *De exilio* 17 6607c escribe antes de citar los versos iniciales de este fragmento: ὁ δ' Ἐμπεδοκλῆς ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφωνήσας... [Empédocles haciendo un prólogo en el comienzo de su filosofía...]). De igual modo, B139DK (=d5-6), que había sido ubicado dentro de Καθαρμοί por los editores desde 1852, es restituido a su contexto esencialmente físico en el libro II de Περὶ φύσεως. Más allá de estos intentos de reconstrucción y del debate sobre la composición de un único poema o no de Empédocles, es evidente, como señalan M&P, que es necesario «dissocier clairement la question de la doctrine et ses inflexions de celle de l'existence d'un poème ou de deux. Quoi qu'il en soit de la relation entre les deux titres, Empédocle n'a développé qu'une doctrine, dont le papyrus, par une rencontre heureuse avec la recherche récente, concourt à restituer à la fois la diversité et la cohérence» (p. 119). Es así que el papiro, y fundamentalmente el *ensemble* d, brindaría un argumento fuerte para pensar que los temas físicos y los religiosos o «purificatorios» se encontraban en estrecha relación (podemos decir con M&P que la doctrina de Empédocles es *una*) y que la diversidad temática no es un argumento sólido sobre el cual basar la distinción de los poemas (así Inwood, *op. cit.*, p. 79).

La segunda parte corresponde a la edición del texto. Se presenta en páginas enfrentadas la *transcripción* y la *reconstrucción* textual del papiro. Al pie de la transcripción en un aparato paleográfico se discuten fundamentalmente las letras inciertas o de difícil identificación. A su vez, la reconstrucción está acompañada por un aparato crítico y dos traducciones, una en francés y otra en inglés. Extrañamente, éstas a veces no coinciden, como por ejemplo a(ii)14 «ainsi que la sphère, dont aujourd'hui aussi il est dans le pouvoir des hommes d'apprécier l'ampleur / and the globe of the heavens, as large indeed as even now it can be judged by men to be» y a(ii)29, «tirez-en pour ton esprit des indices sûrs à l'appui de mon récit / from these accounts convey to your mind unerring proofs».

Los facsímiles que cierran esta segunda parte permiten visualizar el texto tal como lo reconstruyeron M&P en los *ensembles* a, b, c y d, y son de gran ayuda para guiarse en la observación de las fotos que se encuentran al final del libro. Dichas fotos de los *ensembles* son de una claridad extraordinaria y brindan la oportunidad de corroborar, en una gran cantidad de casos, las observaciones que M&P van haciendo en el aparato paleográfico.

La tercera parte del libro está dedicada por completo al comentario del texto conservado y de los suplementos que, a causa del mal estado del papiro, M&P han debido realizar. En las páginas que introducen la edición han aclarado que estas conjeturas han estado sustentadas por la idea de dar un sentido posible al texto, pero que no necesariamente dan cuenta de las palabras exactas que se han perdido. Esto deja lugar para que algunos agregados puedan discutirse abiertamente.

A continuación veremos de manera sucinta algunas de las novedades que brindan los cuatro fragmentos más importantes: a, b, c, y d. El *ensemble* a está dividido en dos columnas y ha aportado la mayor cantidad de versos o, mejor dicho, partes de versos, 39 en total, 9 en la primera columna y 30 en la segunda. Como ya hemos anticipado, este *ensemble* es continuación de B17DK, superponiéndose los primeros cinco versos del papiro con los versos 31-35 del fragmento ya conocido. Las diferencias observa-

das entre el papiro y la cita de Simplicio son menores: οὐκ ἄν ἔτ' ἦσαν por οὐκέτ' ἄν ἦσαν (31) y δι' ἀλλήλων γε θέοντα por δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα (34).

En **a(i)6** comienzan los versos del papiro que amplían el fragmento B17DK. La lectura revela la forma **συνερχόμεθ'** en lugar de **συνερχόμεν'**, conocida por la tradición indirecta. Esta forma en primera persona del plural es corregida por el **διορθωτής** que restituye el participio neutro plural no sólo aquí sino también en **c3**, pero esta corrección no se encuentra en **a(ii)17**. M&P consideran que estos tres casos en los que aparece la forma verbal en **-μεθα** es la *lectio* auténtica que se remonta a Empédocles y proponen reconocer en este «nosotros» a la comunidad de *daimones*, viéndolos como partículas del Amor que en el «Mundo A» y en el «Mundo B» aseguran la cohesión de las criaturas vivientes. M&P prefieren esta lectura de **συνερχόμεθ'**, indicando que «dans le présent contexte 'nous' désigne spécifiquement les démons du 'Monde A', en marche vers l'Unité du Sphairos» (p. 179). Dos son los problemas que surgen de esto: en primer lugar, en toda la tradición indirecta no encontramos esta primera persona del plural en un verbo en Empédocles, y el uso del participio, en cambio, está cabalmente atestiguado (B17DK, B20DK, B26DK); en segundo lugar, no está absolutamente probado que Empédocles haya pensado en los *daimones* como partículas del Amor que marchan hacia la unidad, porque tanto éste como la Discordia son fuerzas o potencias y no elementos que puedan disgregarse o reunirse. Por tal motivo la tradición ha entendido que son los elementos los que marchan hacia la unidad y ésta puede ser la razón, más allá de la idea de normalización y simetría que exponen M&P, por lo que la segunda mano ha corregido el texto.

El pasaje **a(i)8-a(ii)2** corresponde a la cita que hace Aristóteles en *Met.* B 1000a 29-32. Tradicionalmente se creía que estos versos eran los mismos que los citados por Simplicio (*in Phys.* 159. 13) sólo que presentaban algunas divergencias en su formulación. La cita de Simplicio fue tomada como base para B21DK y las variantes que presentaba Aristóteles no provienen de la misma fuente que los de Simplicio, sino que están reproduciendo este pasaje revelado ahora por el papiro. Esto lleva a pensar que Aristóteles no estaba equivocado, como han pensado algunos teóricos, al hablar de la Discordia (**Νεῖκος**) como generadora de una zoogonía (Arist, *op. cit.*, 1000a 26-28).

Uno de los aportes más importantes es la descripción con cierto detalle de los sucesos bajo el poder de la Discordia en el curso del «Mundo B» en **a(ii)3-17**, caracterizado por el dominio de un movimiento vivo y circular. Por su parte **a(ii)18-20** apoyarían la teoría de que la expansión del Amor es un proceso reiterado, que el Esfero se reconstruye periódicamente y el ciclo se renueva sin cesar. Este mismo pasaje es paralelo de B35DK, 3-5, que siempre ha presentado el problema de una aoristo indicativo (**ἵκετο**, 3) con un subjuntivo (**γένηται**, 4) en una misma proposición temporal. Ahora, a partir de **a(ii)18-19** M&P proponen corregir el aoristo de B35DK, 3 por **ἵκηται** (resultado de la restitución métrica de **a(ii)18**) y así unir ambos subjuntivos iterativos dando la idea de proceso repetido.

El final de **a** está dirigido a su discípulo Pausanias y, por tanto, inserta a B17DK + **a** en un contexto didáctico. El verso final marcado con la *gamma* esticométrica, cuyo colon permite restituir el final de **a(ii)24**, autoriza a pensar ahora que Simplicio *in Phys.* 161. 20 estaba citando en realidad un texto original de Empédocles (como ya creía Gallavotti 1975, 193 = 1993, 196) y que las diferencias en el texto se deben a la transmisión del propio manuscrito de Simplicio. Este verso agrega dos términos

importantes al vocabulario de Empédocles: *διάπτυξιν* «despliegue» y *γενέθλης* «generación» (M&P traducen «créatures/stock»).

El *ensemble b* se compone de 6 versos, 3 de los cuales pertenecen a B76DK citado por Plutarco en *Quaest. conv.* I. 2. 5. 618b y *De fac. in orbe lun.* 14. 927f. Este *ensemble* pone de manifiesto que Plutarco a veces puede estar citando versos sin respetar el orden de los mismos. Como B76DK es producto de la amalgama de dos citas, los editores (ya desde Reiske 1777) sospecharon que la serie de versos estaba corrupta y ensayaron diferentes soluciones. A partir del papiro esa sospecha encuentra su confirmación, aunque el estado del mismo lamentablemente no permite completar los versos que se añaden a los ya conocidos.

El *ensemble c* contiene 8 versos y, a excepción de un primero muy mutilado, reproduce en su mayoría los ya conocidos de B20DK, 1-7 con algunas diferencias menores debidas a la tradición y con el caso de *c3*, en donde M&P, como ya hemos indicado, privilegian la *lectio* de la primera mano *συνερχόμεθ'* a la forma participial de la segunda mano. Puesto que M&P entienden que en este caso la primera persona se identifica con los daimones de la segunda etapa zoogónica en la que los miembros se unen al azar para formar seres complejos pero deformes, consideran a *ἅπαντα* (*c3-4*) como aposición (¿o predicativo?) a ese «nosotros», solucionando así un problema sintáctico que ha preocupado a muchos estudiosos.

El *ensemble d* tiene 18 versos (signos de corrección de un posible verso 19 aparecen en el borde inferior del papiro) y comprende el conocido B139DK = *d5-6*. Aquí la diferencia sustancial es la de presentar la palabra *χηλαῖς* «garras» en lugar de *χείλεσι* «labios» como aparece en la cita de Porfirio (*De abst.* II 31, 5). El papiro invita a identificar el fragmento más con la muerte cruel y sangrante de los animales que con el consumo de la carne. M&P entienden que todo el *ensemble* puede dividirse en dos mitades. La primera indica el fin del «Mundo B» con un tono profético: «des générations présentes sont prévenues de l'avenir qui les attend à brève ou moyenne échéance! (p. 284), lo cual está marcado por el uso del futuro en *d9* y la restitución del mismo tiempo en *d4* y *d10*. La segunda mitad parece evocar el pasado del «Mundo B», recordando las circunstancias en las cuales han aparecido al comienzo de la tercera etapa zoogónica las formas de vida de naturaleza indiferenciada (*οὐλοφυεῖς*). M&P piensan que en este pasaje Empédocles está haciendo referencia a conceptos ya expresados en B62DK, que, según Simplicio (*in Phys.* 381. 29-30), se ubica en el libro II de la *Φυσική* antes de la articulación de los cuerpos masculinos y femeninos (*ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν πρὸ τῆς τῶν ἀνδρείων καὶ γυναικείων σωματῶν διαρθρώσεως*). Por tanto, M&P sitúan *d* un poco después de B62DK en el rollo del papiro. La siguiente inferencia de los editores es que el rollo habría contenido los libros I y II de la *Φυσική*.

De tal manera intentan reconstruir el tamaño del *volumen*, chocando con el problema de la extensión propia del libro de Empédocles. El presupuesto de los editores de que el rollo contenía dos libros del *Περὶ φύσεως*, cada uno de aproximadamente 600 versos (como apoyo a su presupuesto M&P indican la existencia de rollos que contienen dos libros de los poemas homéricos), tiene sus problemas. No es una característica normal o corriente el hecho de que dos libros estén escritos en el mismo rollo. Si consideramos la cantidad de versos que proponen los editores, el *Περὶ φύσεως* tendría entonces unos 1200 versos aproximadamente, cifra bastante exigua

que estaría en contra de las declaraciones de Diógenes Laercio (8.77, 7-8), que atribuye 5000 versos a *Peri Physeos* y a *Katharmoi*, y de la *Suda*, que establece que Empédocles escribió el poema *De la Naturaleza* en dos libros, atribuyéndole 2000 versos (περὶ φύσεως τῶν ὄντων βιβλία β'· καὶ ἔστιν ἔπη ὡς δισχίλια, *Suda* ε 1002, 14-15). Más allá de estas referencias que siempre pueden ser materia de controversia y de la transmisión de los números que puede fácilmente dar pie a confusiones en los manuscritos, es difícil pensar en un poema que tuviese un primer libro de unos 600 versos cuyo prólogo se extendiese unos 300 versos (si pensamos que B17DK formaría parte de la exhortación didáctica a Pausanias). Con todo, ahora hay total seguridad de que B139DK, que antes se ubicaba dentro de los fragmentos de *Katharmoi*, aparece en un contexto absolutamente físico y debe ser reubicado, aunque tal vez no tenga que pertenecer necesariamente al libro II como juzgan los editores, sino que bien podría formar parte del mismo libro I de la Física.

En cuanto a errores, hemos observado algunos pequeños que consignamos a continuación. El facsímil de **a(ii)** (p. 115) no reproduce con fidelidad el estado del papiro en el v. 20. En el aparato crítico al fr. 17D., 9 (p. 127), donde dice «ex fr. 26D., 6», debe decir «ex fr. 26D., 8»⁶; en **a(ii)11** (p. 135) dice «cf. fr. 3 D., 12 οὐτε τι τῶν ἄλλων», debería decir «fr. 4 D., 12 μήτε τι τῶν ἄλλων» (esto se desprende del comentario [p. 196] a los versos **a(ii)9-12**). En la traducción francesa de los versos **a(ii)3-4** falta traducir πυκνήτισιν δίνητισιν y πάντηι de **a(ii)8** en la traducción inglesa.

Más allá de estas dudas u objeciones que se presentan a partir de la lectura del texto editado por M&P, en especial de algunas conjeturas y *lectiones* priorizadas, es innegable que este libro constituye un aporte invaluable a la discusión de la filosofía y teoría física de Empédocles. A partir de la ordenación hipotética del rollo propuesta por M&P es posible discutir ahora sobre una base un poco más firme la ubicación de algunos fragmentos, especialmente de aquellos que formarían parte del prólogo de la obra. Asimismo, encontramos toda una serie de nuevos términos que se agregan al vocabulario de Empédocles, algunos de ellos de importancia, tal el caso ya visto de διάπτυξιν «despliegue», γενέθλης «generación», χηλαῖς «garras» o como el de δίδυμον «doble» en **a(ii)27** cuyo uso en singular no tiene paralelo en la poesía épica arcaica y λειψανα en **d14** que constituye ahora el primer testimonio de este plural con el sentido de «lo que resta», «lo que persiste». También, en *ensemble d* en el verso 3 contiene la palabra Φιλίη que confirma así el testimonio de Plutarco (*de Iside et Osiride* 370d, 11 = B18DK) de que Empédocles utilizaba indistintamente Φιλίη y Φιλότης para designar al Amor.

Gustavo VENECIANO
 Universidad Nacional de Córdoba
 República Argentina

⁶ M&P prefieren utilizar como texto de referencia la edición de Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901, a causa de su aparato crítico más desarrollado y no la edición *Fragmente der Vorsokratiker*. A pesar de esto nosotros utilizamos en las referencias la edición de Diels y Kranz (DK) por ser una obra más accesible en estos momentos.

Antonio LÓPEZ EIRE. *Los fundamentos de la retórica*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2001, pp.80.

Es notorio el interés que ha despertado la retórica para los estudiosos de las ciencias humanas en las últimas décadas. La vigencia de esta disciplina se pone de manifiesto no sólo en trabajos críticos acerca del lenguaje o la teoría de la comunicación, sino que —cada vez con más fuerza— se advierte la necesidad de interpretar textos literarios o filosóficos desde la óptica que proporciona la retórica; esto es, el estudio del *lógos* como vehículo indispensable para una mejor y más profunda comprensión del hombre y de su realidad político-social.

Antonio López Eire, reconocido investigador y estudioso de las complejidades del mundo de la palabra, ha destacado la positiva revalorización de la retórica en estos tiempos: «la retórica, pues, se ha recuperado en la actualidad con creces del desprestigio y descrédito de antaño fundamentalmente por el hecho de que se le valora como es debido el discurso persuasivo que ella misma se encarga de promover y enseñar para aplicarlo no sólo en el ámbito de las ciencias humanas, sino también en la totalidad de las funciones que configuran la praxis social.»¹

En este breve ensayo, el autor incursiona nuevamente en los caminos de la retórica, y lo hace —esta vez— en lo que considera sus fundamentos. En la 'Introducción', López Eire expone ya el propósito de su obra: 'mostrar en qué se fundamenta una disciplina actualmente muy en boga, que aunque a veces se la denomine con otros nombres más halagadores, sugestivos y de mayor prestancia social, como por ejemplo, «ciencia de la comunicación», sigue siendo lo que hace muchos años fue, a saber, el arte de la expresión y de la persuasión que enseña o bien lo primero o bien lo segundo o bien ambas cosas a la vez»².

El libro está estructurado de acuerdo con la concepción tripartita de la retórica aristotélica, que, como señala el filósofo, consiste en la interrelación del orador, discurso y audiencia. (Ar. *Ret.* 1356a ss.). En la «Introducción» (parte 1) el autor indaga el interés de esta disciplina, su relación con las otras ciencias y luego esboza aquellos puntos que serán objeto de análisis: la verosimilitud, la base teórica del arte de la retórica, los fundamentos definitivos y por último la perspectiva del «oyente juez», elemento vital y renovador no tenido en cuenta por las retóricas post-aristotélicas.

En la segunda parte, «Retórica y Verosimilitud», el autor, siguiendo a Aristóteles, confirma la respetabilidad de la verosimilitud frente a lo verdadero, siempre revisable, y puntualiza las razones por las cuales la ciencia moderna no deprecia ya a la retórica: «ni siquiera ella misma presume ahora inmodestamente de certezas ni rechaza de plano la verosimilitud, antes bien acepta frente a lo absoluto lo relativo y frente a la solución verdadera la opción más probable»³.

López Eire aborda luego la esencia retórica del lenguaje y los *tropos*, concluyendo que todo discurso es figuración y, en consecuencia, no existe diferencia alguna entre las palabras tenidas por corrientes y las figuras retóricas. En el último punto de esta parte,

¹ LOGO. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación, Año 1, 1, Salamanca, 2001, p. 5.

² *Fundamentos de la retórica*, EDIUNS, 2001, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 28.

el autor señala que la ciencia moderna, como el lenguaje o el discurso retórico, no albergan la pretensión de enseñarnos la verdad, pues lejos de reproducir la realidad, sólo transmiten copias de sensaciones que no desvelan por sí mismas la esencia de las cosas.

En la tercera parte del libro, «La Fundamentación de la Retórica», el autor señala la distinción entre la retórica clásica y la moderna, en razón de las diferentes realidades sociales, políticas y económicas que caracterizan ambos mundos. En la actualidad, el discurso publicitario es un nuevo recurso que se aleja considerablemente de los géneros establecidos por Aristóteles, ya que al mundo griego de esa época le era particularmente extraño el fenómeno de la publicidad. Luego de analizar los rasgos de tal discurso, L. E se detiene en los fundamentos filosóficos de la retórica, señalando las tres figuras más importantes en este sentido: Gorgias de Leontinos, Platón y Aristóteles.

El *Encomio de Helena* del sofista Gorgias, que surge como primera reflexión de una teoría del *lógos*, es analizado no sólo estilísticamente sino de manera conceptual. Lo que subyace en la prosa gorgiana es la concepción que «niega a la palabra pensada y comunicada la posibilidad de reproducir la realidad, y, en cambio, le atribuye las capacidades de forjar opiniones plausibles y de seducir el alma de los oyentes mediante el embelesamiento»⁴.

Luego de establecer las diferencias entre Gorgias y Parménides de Elea, y focalizar la atención en el modelo discursivo del sofista, el estudio se centra en los principales rasgos del arte platónico, oscilante entre la dialéctica y la psicagogía, para finalizar esta tercera parte con el análisis de algunos elementos de la retórica aristotélica y de las dificultades que ésta plantea para un lector moderno.

La cuarta y última parte «La Retórica y la perspectiva del ‘oyente-juez’», aborda la importancia capital de lo patético, lo caracteriológico y lo estilístico, la modernidad del planteo aristotélico, la inteligencia emocional y la moderna retórica, el procesamiento del discurso retórico y su fundamentación. En las Conclusiones, el autor señala: «si algo está elegantemente dicho (*estilo, léxis*), emotivamente expresado (*páthos*) y fidedignamente expuesto (*étbos*), es que lo dicho es verdadero» (p. 75).

Con el estilo ágil y ameno al que nos tiene acostumbrados, López Eire nos ofrece en su libro una nueva y excelente reflexión acerca de los postulados más significativos de la retórica y su importancia en la actualidad. Comprender el discurso retórico es comprender la esencia misma del lenguaje, que, según sus palabras —que son también las de O. Ducrot— «es la caverna platónica que nos obliga a vivir en medio de las sombras sin relación fiable con la realidad» (p. 70). Con toda seguridad, el lector coincidirá con sus afirmaciones y seguramente también compartirá con el autor el placer que implica revitalizar la retórica clásica, posibilitando una mejor comprensión del hombre y de la sociedad de su tiempo.

Viviana GASTALDI
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca, Argentina

⁴ *Fundamentos de la Retórica, op.cit.*, p. 47.

Jacyntho LINS BRANDÃO: *A poética do hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.

El estudioso que no ha tenido la fortuna de nacer en el Centro del mundo —que en estos tiempos y con generosidad geográfica podríamos extender desde los Estados Unidos de Norteamérica hasta llegar algo descentradamente a Europa— debe luchar contra toda una serie de circunstancias adversas para lograr apropiarse de los elementos que se consensúan como adecuados para una comprensión científica —o, sucedáneamente, académica— de la porción de la realidad que lo desvela. Resulta ser que la lengua en que lo amamantaron, la que le es íntima, la que sueña en sus sueños, esa lengua —que puede ser tan extendida como el español o tan venerable como el portugués— que es, en fin, *también ella* europea, le sirve muy poco como instrumento de acercamiento al objeto elegido; supongamos, como en este caso, que fuesen las humanidades clásicas. Para qué agregar que, debido a una división internacional del trabajo sobre la que no hemos sido invitados a opinar, nuestros países de la periferia —estamos pensando inmediatamente en Argentina y Brasil, pero igual podría tratarse de la India o de Sudáfrica— viven sempiternas crisis económicas, que hacen de cada viaje de estudios una odisea y de cada participación en congresos de la especialidad un albur. Como resultado de esta conjunción desfavorable de elementos intelectuales y materiales, lo común es que los intelectuales periféricos descuellen en áreas «puramente creativas»; así sucede con nuestros músicos y plásticos, así asombran al mundo un Borges o un García Márquez. Lo extraño es que algunos puedan demostrar su capacidad de «estudiosos»: para lograrlo, además de talento, deben exhibir cualidades volitivas excepcionales.

Creo que éste es el caso del brasileño Jacyntho Lins Brandão, cuyos incisivos estudios sobre temas clásicos —centralmente Luciano, pero no sólo acerca de él— venían publicándose en las principales revistas especializadas del Brasil y algunas de Francia, como *Revue de Lettres* (Université de Lausanne) y *Recherches brésiliennes* (Université de Besançon). Esos trabajos le abrieron un diálogo fructífero con especialistas como Francisco Rodríguez Adrados, Tommaso Raso y Olivier Picard; Brandão tuvo acceso a las grandes colecciones luciánicas de Europa y pudo investigar *in situ* —Atenas— ciertas circunstancias de la obra del gran satírico. El fruto de su trabajo de años se volcó en una tesis doctoral que su universidad, la Federal de Minas Gerais, hoy publica en forma de libro. Son trescientas cincuenta páginas de erudición, de elegante estilo y de fino humor, que se permite desgranar una sucesión de hipótesis interpretativas acerca de las principales obras de Luciano, y sobre el papel que Luciano jugó en la cultura griega del siglo II (y de todo Occidente de allí en adelante).

Hasta hoy, el estudio central sobre Luciano era el de J. Bompaire *Lucien écrivain*, de 1958, al punto que fue reeditado en el 2000. También son muy valorados los trabajos de G. Anderson, entre ellos *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic and Studies in Lucian's Comic Fictions*, los dos de 1976; los *Studies in Lucian* de B. Baldwin de 1973; de 1986 es *Culture and Society in Lucian* de C.P. Jones; el libro de D. Marsh, *Lucian and the latins*, de 1998; el de A. Georgiadou y D. Larmour, *Lucian's Science Fiction Novel True Histories*, de 1998; de ese mismo año es el libro de A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola*. Habría que considerar también los trabajos de B. Reardon, y retomar a los fundadores de la moderna crítica luciánica: el *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, de M. Croiset, de 1882, R. Helm, *Lucian und Menipp*, de 1906, E. Putnam y su *Lucian the Sophist*, de 1909, y el gran clásico de M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*,

de 1937. Pues bien: en este breve canon constituido exclusivamente por estudiosos de los países centrales, habrá que incorporar a partir de hoy al periférico Jacyntho Lins Brandão, ya que *A poética do hipocentauro* realiza un aporte original e invalorable a esta gran tradición crítica. En algún sentido, y tal como lo revelaremos al final de esta reseña, su aporte puede ser aún mayor que todos los otros.

«Este libro trata de un (des)conocido escritor posantiguo ... cuya obra ha atravesado marginalmente los siglos ... el joven que cambia su tierra natal (Siria) por Grecia en busca de conocimiento, y vaga por la Galia e Italia, ganándose la vida como abogado; el orador famoso que, en plena madurez y en medio del mayor éxito, abandona la retórica por la filosofía; el escritor satírico que, ya a edad avanzada y en vista de las necesidades de la subsistencia, después de haber atacado más de una vez al Imperio y al modo de vida de los romanos, acepta un empleo en la burocracia estatal, en Egipto. Todos esos enredos de abandonos y elecciones representan nada más que la trayectoria de un escritor inquieto, cáustico, descolocado, colonizado, que deja su propia patria, su lengua y su cultura por amor a Grecia, sin llegar a sentirse nunca totalmente griego, alguien que cultiva el ‘estar en el extranjero’ como condición vivencial». Brandão sabe hacer las cosas: despierta el interés por el Luciano-personaje como pudiera hacerlo un novelista, pero lo que nos espera no es una ficción ni siquiera una biografía —los datos son demasiado inseguros— sino un estudio serio y formal sobre la obra de Luciano que se ha conservado. Esta capacidad de seducir al lector desde el mismo comienzo es sin duda una lección menor entre las que nos da Brandão en su obra, pero constituye la demostración práctica de que un estudio de estas características no tiene porqué incluir un «característico» aburrimento: la vida no es cuestión de géneros literarios, y ha de filtrarse en toda su riqueza y diversidad por toda expresión de la cultura humana.

Una advertencia nos hace Brandão acerca de su «objeto»: en cuanto escritor, en forma directa, Luciano ha dejado sus huellas en las tramas y los estilos de Boyardo, Ariosto, Maquiavelo, Erasmo, Rabelais, Gil Vicente, Tomás Moro, Ben Johnson, Leopardi, Voltaire, Cyrano de Bergerac, Alfonso de Valdés, Fenelón, Dreyden, Swift, Diderot, Sterne, Dostoiewski ... Si se busca un par de nombres de escritores «lucianicos» dentro de la tradición española, pueden citarse los de Cervantes y Quevedo; si se desea nombrar a dos clásicos del idioma portugués influidos por Luciano, piénsese en Eça de Queiros y Machado de Assis. Esta imponente enumeración, que seguramente podría ampliarse por área idiomática, no se corresponde con la cantidad e importancia de los estudios realizados *sobre* Luciano: como vimos, la gran tradición es sucinta, y no puede compararse con la de los trabajos de investigación realizados y en curso que centran su interés en los autores griegos de la época clásica.

Podría aducirse —y con razón— que los filósofos y poetas clásicos son verdaderamente constitutivos de la herencia cultural de Occidente, y que en cambio los autores de la Segunda Sofística —en el siglo II de nuestra era— no realizaron un aporte similar. Esto debiera relativizarse, pues se funda en un juicio muy crítico sobre esa época, a la que se juzga como frívola e imitativa, olvidando contribuciones claves a la *paideia* como la que pudo realizar Galeno, el propio Luciano y el sistema reproductivo de las escuelas de retórica, que llevaron el pensamiento griego más allá de lo que había logrado el helenismo, pese a que ahora debían hacerlo bajo condiciones políticas adversas: no se olvide que estamos en pleno auge del Imperio Romano, y las ciudades-estado griegas habían perdido todo poder. El siguiente problema que plantea Brandão con respecto a la consecuente minusvaloración de Luciano se relaciona con las dificulta-

des para catalogarlo, algo que parece indispensable para ciertas almas metódicas. ¿Era un filósofo y, en ese caso, a qué escuela filosófica pertenecía? ¿Era un teórico de la literatura o apenas un escritor, era un testigo de su tiempo, o un historiador o un sofista que podría haber escrito lo mismo dos siglos antes o después? Caster, un gran estudioso de las cuestiones ideológicas —filosóficas e ideológicas— en Luciano, se inclinaba a pensar en que la última variante era la más acertada, y que de allí derivaban las «lagunas» de información que algo injustamente se ha atribuido a la obra lucianica.

Brandão se rebela contra este juicio, y apoya su imagen de Luciano como un intelectual bien comprometido con su tiempo en la lectura hecha por Peretti en *Luciano, un intellettuale greco contro Roma*, casualmente escrito a fines de la Segunda Guerra Mundial. Demuestra que hay signos evidentes de que en obras como *Nigrino* o *Asalariados*, Luciano hace una feroz crítica de los ricos romanos y su estilo de vida frívolo y vacío. La perspectiva es cercana a la de los cínicos, que fueron por entonces expulsados de la capital imperial, pero Luciano en otras obras toma alguna distancia con respecto a ellos. Esencialmente, Brandão lo ve como alguien que rehuye los sectarismos del militante y los escapismos del escéptico: para él, Luciano de Samósata era «un auténtico pensador de la cultura». Aquí debiéramos llamar la atención hacia el mayor peso específico que tiene la expresión «pensador» en portugués (con respecto al español), y al interesantísimo hecho de que Brandão, al igual que otros intelectuales hispanoamericanos de esta época, es heredero de una cultura donde el «pensador» era por naturaleza la pieza clave de las relaciones de producción de pensamiento: desarrolladas nuestras universidades con atraso respecto a la compartimentación del conocimiento propia de las de los países centrales, los «pensadores» jugaron ese papel central especialmente a través de sus «ensayos». Y Luciano era, entre otras cosas pero en textos decisivos —*Cómo se debe escribir la historia*, el Prefacio a *Narraciones Verdaderas*— un consumado «ensayista».

En cuanto ensayista —y al igual que los pensadores latinoamericanos del siglo XX— no desarrolló una completa sistematización de sus ideas: «no creo que existan en él teorías en cuanto sistemas, aunque eso no signifique que no existan teorías», precisa Brandão. Aun cuando supusiera un anacronismo intentar imponérselo, lo evidente es que Luciano se escapa de los moldes propios de las humanidades o de las compartimentadas ciencias sociales; en cuanto escritor, su aporte está en el campo de la ficción, campo que contribuye a formar y a otorgar toda la independencia que hoy le conocemos. Brandão arriesga la idea de que, en la tradición griega, el papel de Luciano es el de contribuir decisivamente al *descubrimiento de la ficción* con autonomía de la filosofía y de la historia.

Si dentro de los canonizados géneros literarios nos sigue siendo muy dificultoso ubicar a Luciano, ello se debe a sus peculiares características de pensador de la cultura: la «pensaba» —y transformaba en obras— con absoluta libertad creativa. Para Brandão, el concepto clave para comprenderlo es el de *ákeratos eleuthería*, la pura libertad del poeta, que va más allá de las llamadas «diciencias», y que se basa en la *doxa* que le es propia. El historiador buscará la verdad, aun a costa de sacrificar lo bello; el *poietés* puede permitirse el *pseudos* porque se mueve en un nivel de creatividad superior, donde tienen su lugar el mito, el encomio y las amplificaciones. El *poietés* puede fallar, tiene derecho a equivocarse, pero a cambio tiene una «responsabilidad social» *sui generis*: debe poner belleza en la vida de la gente. En principio, el público de Luciano son los espectadores directos de los recitados en las escuelas de retórica, los *happy few* que comprenden todas las reglas del juego (interpretan cada hipertexto); sin embargo, no subestima una difusión más

amplia, y la puesta en marcha de mecanismos que representan una forma intermediada de la producción-recepción, que diluyan, realmente, las modalidades de difusión personalizadas en el círculo cultural más estrecho (los papiros viajan por el Imperio oriental, se traducen). La obra no puede ser sólo para aquellos que realmente no tienen necesidad de ella porque ya son *cultos*; la osadía está —como siempre— en ampliar, formar el propio público, sin bajar el nivel de autoexigencia que el *poietés* debe imponerse.

Lo notable en Luciano es que parece comprender —excepcionalmente para su época— que la ficción es más importante para los pueblos que la historia; el relato de imaginación creativa es más trascendente que la correcta presentación de «hechos reales». Para *ser*, los pueblos necesitan *creer* en mentiras piadosas a las que colectivamente han arribado, o a las que un poeta alguna vez dio forma y el pueblo luego constató con su imaginario; Brandão atribuye a Luciano la claridad de comprender que, para «Grecia» al menos —las comillas quieren llamar la atención hacia la realidad cultural, no geográfica—, los mitos y no la «verdad histórica» son la sustancia de la cohesión colectiva. El atrevimiento de Luciano —que Brandão ilumina— es el que consiste en valerse de formas de relación con lo real, con lo verdadero, tradicionalmente reservadas para la poesía, volcándolas al espacio formal de la prosa. Al subrayar esta idea, queda más claro para el lector de *A poética do hipocentauro* que se está hablando de una forma moderna de ficción, naturalmente en prosa, cuyo objeto es proporcionar una suerte de placer de la que los hombres estamos tan necesitados: el placer de que nos cuenten mentiras. A partir del famoso Prefacio a *Narrativas Verdaderas* de Luciano, los hombres están frente a una mentira que se proclama como tal, que se purifica en ese acto y que está mucho más cerca de una verdad trascendente que lo que podría estar una mentira que intenta travestirse de verdad.

A poética do hipocentauro está estructurado con simetría clásica: dos partes, cada una de las cuales se compone de siete capítulos. Los títulos de las partes —Primera: «El tonel de Diógenes: problemas de la poética de Luciano» y Segunda: «La mujer del tirano o el descubrimiento del Otro»— son bastante indicativos, pero los de los capítulos —con ser atractivos— ocultan más que desvelan acerca de lo que contienen: «La sombra del asno», «El ventrílocuo deglutido», «La diosa que odia a los pobres», «La mordedura del perro», etc. Vamos a procurar, pues, hacer una ligera referencia a los principales problemas que se tratan en ellos.

La primera parte apunta a demostrar la conciencia que tiene Luciano acerca de la originalidad de su escritura, y de lo estrecho que es el camino por el que circula (entre filosofía e historia, comedia, diálogo y ensayo). Estamos ante el rey del *pastiche*, un escritor que se vale de cualquier recurso para aportar a su sagaz, persistente crítica de la cultura. No se le puede atribuir un compromiso de secta o partido, pero es evidente que está más cerca de los cínicos que de los estoicos: a Luciano la solemnidad que suma a la vida más tristezas que las inevitables le parece un ridículo atentado contra la vida misma. Pero su cinismo es literario, es una pragmática más que un dogma; el sentido común, la distancia, no son abandonados nunca. En cuanto retórico atípico, profesa una simpatía por la sencillez contraria a las normas del oficio; es un «sofista de sofistas», como quiere Anderson, pero nunca termina por tomarse demasiado en serio su función. Brandão señala que el mayor orgullo intelectual de Luciano es el que deviene de su modesto aporte formal: logra sintetizar elementos del diálogo y de la comedia. Claro está que la condición es que la síntesis sea equilibrada y simétrica, lo que no siempre es posible. De la reflexión en torno a estas cuestiones extrae Brandão su ima-

gen del centauro, que no tendrá la delicadeza de otras mezclas (por caso: la dulzura del aguamiel) pero sí la fuerza y la inteligencia que distinguen a sus dos componentes. En el centauro está la clave de la estética de Luciano: puede parecernos vulgar, populista, pero el espíritu más refinado encontrará en su obra trasfondos de meditación y crítica que abarcan muy diversos niveles de la vida social e individual. El centauro ilustra la poética de la *diferencia*, de la forma de entender al Otro —que es medular en Luciano.

En la segunda parte es ese descubrimiento del Otro —por Luciano, pero a cuenta de todos los que quieran hacerlo en su huella— lo que articula el análisis de Brandão. Hay un sentido social indiscutible, aun cuando predominantemente adopte las formas de una sátira social. Establecidas las dimensiones del público lector, hay una aparente contradicción entre ese escribir para los ricos y criticar su estilo de vida; debe aceptársela en términos de que los no-ricos (categoría a la que pertenecían/pertenecen los intelectuales) de un modo u otro deben vivir de los restos del banquete. La salida que da Luciano a la desigualdad y a las injusticias sociales tiene una clara localización utópica: el reino de los muertos. Sin tener el sentido de compensación cristiana, este reino queda a media agua entre lo real y lo fantástico, con personajes que pueden ser históricos o fictivos. Lo que no sabemos a ciencia cierta es si esas representaciones luciánicas tenían capacidad subversiva; lo evidente es que alimentaron las utopías igualitarias renacentistas. En cuanto al Imperio, Luciano procura vivir y crear como si no existiera, salvo cuando la trama se lo impone; tal vez compartiera el criterio de quienes veían en Roma una salvaguardia para la tan debilitada estructura político-cultural griega. Eventualmente, la crítica se acerca a los peligrosos niveles de la diatriba, —lo que sucede en la Tierra puede ser presentado con crudeza si se lo hace a través del espejo de la Luna—; hay un efecto de distancia, y una relativa elusión de responsabilidades.

En los últimos capítulos, Brandão aborda las obras de Luciano que giran en torno a la cuestión de la identidad. Una primera conclusión es que lo más característico de toda identidad sólo se hace efectivo como diferencia, como conciencia de diferencia y del existir del Otro. No hay dimensión religiosa en Luciano, lo que lo condena a salvarse o perecer con los otros hombres. El mecanismo es descubrirse en el Otro, proeza que requiere una intuición genial o una experiencia vital en la que se ha ocupado el lugar típico del Otro, es decir, el de extranjero, el de marginal. Aristóteles podía establecer la identidad del sí consigo mismo, pero un sirio helenizado que vivía bajo el Imperio (y su condición civil era la del ciudadano romano) estaba mejor habilitado para comprender la dialéctica de lo propio/no-propio.

Este mecanismo que en Luciano se manifiesta en la exaltación de Homero como bárbaro —de modo que la *paideia* griega no es propiamente griega y, por tanto, no puede ser excluyente— tiene también vigencia para determinar la perspectiva de Brandão y para justificar el porqué sostenemos que su situación es prolífica, y que su estudio llega más lejos y más hondo que los de la mayoría de los académicos centrales. El intelectual periférico actual comprende mejor al escritor posclásico que también arrastraba ese «estigma»; en un mundo donde todos somos, finalmente, extranjeros, las distintas formas de extranjería crean corrientes de empatía que, con trabajo y talento, pueden transformarse en la mejor vía de comprensión del Otro. Brandão, un «bárbaro» sudamericano que vive bajo las sombras del Nuevo Imperio pero insiste en comprender la *paideia* griega, se apropia de lo más íntimo que hay en la vida y obra de Luciano, ese «bárbaro» sirio que vivía bajo las sombras del Antiguo Imperio pero que empleó toda su vida en pensar esa *paideia* que para él representaba la más alta aspiración de la huma-

nidad. No debe, pues, extrañar que el pensador brasileño de *A poética do hipocentauro* llegue a donde no se acercan sajones y teutones: a una afinidad esencial que se nutre de comprender que ciertas condiciones —la marginalidad económica, la situación de periferia cultural— siguen siendo determinantes para la producción intelectual.

Lic. María del Carmen CABRERO
Universidad Nacional del Sur - Bahía Blanca. Argentina

F. ADORNO, G. BASTIANINI, A. CARLINI, F. DECLEVA, M. S. FUNGHI, D. MANETTI, M. MANFREDI, F. MONTANARI y D. SEDLEY (edd.), *Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini 10. Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi III*, ed. Leo S. Olschki, Florencia 2000, 229 págs.

Este volumen está formado por cinco colaboraciones cuyo nexos es el estudio, en algunos casos exhaustivo, de papiros de contenido filosófico que ya han sido publicados previamente. Con la excepción de la última colaboración, cada estudio se centra en un único texto.

Las dos primeras colaboraciones son el resultado de sendas tesis, de master en el primer caso y laurea en el segundo. Thamer Backhouse dedica su estudio a una revisión del Papiro de Berlín inv. 16545 publicado en 1990. Este contiene una clasificación de las falsas impresiones o *phantasia*, que se puede retrotraer a Antípatro de Tarso y que el autor considera de gran importancia para el estudio de la epistemología estoica. Backhouse presenta el texto publicado, con un comentario bastante completo en el que intenta clarificar los puntos más oscuros del papiro en el contexto de la teoría epistemológica estoica, centrándose especialmente en el estudio del vocabulario especializado, comparado con el de otros autores estoicos. Backhouse presenta después su propia revisión del papiro seguida de un análisis de las implicaciones históricas y filosóficas de su interpretación del texto.

Anna Boccassini hace un análisis muy completo del texto de la VII epístola del Pseudo Heráclito usando la tradición manuscrita y la versión que aparece en PGen inv. 271. Tras una introducción de carácter general en la que Boccassini se ocupa de aspectos de transmisión, contenido y estilo, la autora pasa la parte más importante de su estudio, un comentario crítico exhaustivo basado en la colación de todos los manuscritos de la Epístola VII y en la edición del Papiro de Ginebra. Lo más importante de este estudio es que Boccassini presenta las inconsistencias de las ediciones anteriores del texto y nos provee con una edición nueva de gran calidad.

Al contrario que las dos primeras colaboraciones, el artículo de Stefano Martinelli no es un análisis exhaustivo, sino más bien unas «breves consideraciones» sobre el texto del PBerol inv. 9766 que contiene un epítome a *Las Leyes* de Platón. Martinelli refuta la hipótesis de que se tratara del perdido epítome de Aristóteles y defiende que es más bien un resumen elemental utilizado por estudiantes para el estudio del texto platónico. Martinelli cierra su artículo con un breve comentario del texto del papiro con la intención de aislar citas directas del texto platónico y de subrayar aspectos del epítome en que se ven trazas del platonismo medio.

El artículo de A. Nodar, estudia la primera parte del PGen inv. 271, una versión del diálogo entre Alejandro y el sabio Dandamis, aunque también hace referencia a la

Epístola VII del Pseudo Heráclito estudiada por Boccassini. Tras una introducción en que se sitúa el texto con referencia a versiones anteriores y posteriores del diálogo, Nodar hace un comentario pormenorizado del texto del papiro, estableciendo comparaciones con las otras versiones del texto y proponiendo una interpretación del texto en dos etapas de producción y quizá de dos autores. En la última sección del artículo Nodar ofrece un número de correcciones a la *editio princeps* del papiro.

Finalmente, el artículo de C. Pernigotti no se dedica al estudio de un único papiro sino a la comparación y clasificación de papiros y otros documentos antiguos (tablillas y ostraka) que contienen los *Monostichoi* de Menandro. Pernigotti parte de la tradición bizantina que presenta estos conjuntos de sentencias de una manera muy consistente y quiere averiguar si esta tradición medieval se basa en una tradición antigua igualmente consistente. Para ello hace un comparación exhaustiva de los textos antiguos, obteniendo como conclusión que la tradición antigua debía de consistir en varios *corpora* y no en un único prototipo. El estudio es sumamente detallado y permite al autor llegar a una conclusión clara, pero quizá la abundancia de detalles impide un tanto el seguimiento del razonamiento de Pernigotti.

Para concluir, este libro pone a disposición de los estudiosos del mundo griego antiguo versiones actualizadas y ampliamente documentadas de textos que han sido puestos totalmente al día y que resultan de gran utilidad para los interesados en las investigaciones de estos complejos temas.

Sara AGUILAR, PhD
Girton College, Cambridge