STYLOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

RECTOR
MONS.DR.ALFREDO H. ZECCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DECANO: DR. HÉCTOR DELBOSCO

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
DIRECTOR: PROF. RAÚL LAVALLE

DIRECTOR DE LA REVISTA
Prof. Raúl Lavalle

SECRETARIOS DE LA REVISTA
REDACCIÓN: Prof. Natalia Bustos
EDICIÓN Y DIFUSIÓN: Prof. Clara Inés Stramiello

COMISIÓN DE ARBITRAJE
Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeñák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires); Prof. María Delia Buisel de Sequeiros (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires); Prof. Lía Uriarte Rebaudi (Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Juan R. Courrèges (Universidad Católica Argentina).

CONSEJO ASESOR
Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"); Prof Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Parana).

ISSN 0327-8859
PUBLICACIÓN ANUAL

Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"

Alicia Moreau de Justo 1500 - 1107 Buenos Aires - Rep. Argentina
FAX: 4349-0444
raullavalle@fibertel.com.ar institutonovoa@uca.edu..ar

LAOCOONTE

por Patricio Suárez Faini

OBRA: *Laocoonte*
AUTOR: Patricio Suárez Faini
TÉCNICA: Mixta
MEDIDAS: 86 x 106 cm.
AÑO: 2003
BUENOS AIRES

STYLOS

NÚMERO 12 **2003**

SUMARIO

Azucena A Fraboschi: Tengswich ataca, Hildegarda se defiende Los motivos de la abadesa 7

Fernando García Romero:.El deporte en la sociedad griega según las fuentes literarias 25

Javier R. González: Dos helenismos reivindicados en el *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas. 45

Marta González González: Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro 75

Rubén Peretó Rivas: Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno 83

Ilaria Ramelli: Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo e cristianesimo in età imperiale. 103

Eduardo Sinnott: El naturalismo lingüístico de los estoicos y su fuente platónica 137

NOTAS

Clara I. Stramiello: La tarea del traductor según Juan Luis Vives. 161

Clara I. Stramiello: La enseñanza del latín: Vives, Comenio, Locke 169

CRÓNICA 181

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS 187

ÍNDICES ACUMULATIVOS 243

TENGSWICH ATACA, HILDEGARDA SE DEFIENDE LOS MOTIVOS DE LA ABADESA*

AZUCENA A. FRABOSCHI**

Hace muy poquitos años, en una de las últimas Jornadas presididas por nuestro inolvidable y querido Profesor Schroeder, tuvimos ocasión de tomar contacto con la extraordinaria vida de una mujer extraordinaria: Hildegarda de Bingen, religiosa benedictina alemana del siglo XII, cuya multifacética –y multimedia– obra presentamos entonces. El año pasado publiqué en *Stylos* la traducción –con notas orientativas– de una de sus visiones, aquella que abre la tercera obra de su trilogía y última de su vasta y enciclopédica producción: el *Liber divinorum operum* (El libro de las obras divinas), escrito entre los años 1163-73/74. Hoy deseo compartir con ustedes una carta en la que la abadesa de Bingen responde a ciertos cargos que han sido formulados en su contra.

Tres son las ocasiones en que Hildegarda recibió reconvención o crítica por vía epistolar: su actuación para recuperar a Ricarda von Stade mereció la amenaza de una sanción por parte de Enrique, el arzobispo de Maguncia[1]; la sepultura que dio a un noble que había sido excomulgado –aunque posteriormente reconciliado con la

---

* Conferencia pronunciada en las XII Jornadas de Estudios Clásicos (27 de junio de 2003), organizadas por este Instituto.

** Universidad Católica Argentina.

[1] "Lo cual por la autoridad de nuestra investidura y por nuestra paternidad te mandamos, y con el mandato te prescribimos: que de inmediato la presentes [a Ricarda] ante quienes la requieren y la desean como su maestra. Si lo hicieres, conocerás nuestro favor de ahora en adelante mayor de lo que has experimentado hasta aquí; pero si no, te reiteraremos nuestro mandato más fuertemente y no cesaremos hasta que cumplas nuestras disposiciones en este asunto." (*Quod et nos et auctoritate prelationis et paternitatis nostre tibi mandamus et mandando iniungimus, ita ut in presenti eam querentibus et desiderantibus ad magisterium suum representes. Quod si feceris, gratiam nostram deinceps plus quam hactenus experta fueris, senties; sin autem, eadem tibi iterum fortius mandabimus, nec cessabimus dum precepta nostra in hoc facto compleas.* Carta 18, del arzobispo Enrique de Maguncia, año 1151, p. 53. En: *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 91).

Iglesia– en el cementerio de su convento de San Ruperto le valió la interdicción del monasterio por parte de los canónigos de Maguncia[2]; y finalmente ciertas modalidades adoptadas en su congregación dieron lugar a las críticas de Tengswich de Andernach, que ahora comentamos. Pero, mientras en los dos primeros casos estamos frente a un hecho puntual, en el tercer caso se trata de pautas, formas y conductas adoptadas por Hildegarda como parte de su concepción de la vida religiosa y de la teología –en su más amplio sentido– que la enmarca.

Todo comienza con una misiva de la priora de las canonesas de Andernach, Tengswich[3], quien con gran ironía y en medio de protestas de reconocimiento por la santidad de la abadesa, le recrimina dos cosas: la primera, que en los días festivos sus religiosas llevan sueltas sus cabelleras y están ataviadas con túnicas blancas y largos velos de seda; se adornan con coronas de filigrana de oro que a ambos lados y atrás tienen incrustadas unas cruces y la figura del Cordero en su parte frontal, y en los dedos llevan anillos de oro. Todo ello, señala Tengswich, contradice la advertencia de San Pablo: "Que las mujeres se vistan con modestia, y no con los cabellos rizados, ni oro ni perlas ni vestidos costosos" (*I Tim.* 2, 9). El segundo reproche que la canonesa hace a Hildegarda es que en su comunidad admite tan sólo a mujeres de la nobleza y de buena familia, rechazando a las que no reúnen tales requisitos, selección que no se compadece con la que hiciera nuestro Señor para la fundación de Su Iglesia, y tampoco es acorde con la declaración de Pedro: "Verdaderamente he comprendido que Dios no hace acepción de personas" (Hechos 10, 34) ni con la afirmación de Pablo: "Dios no eligió a muchos poderosos ni a muchos nobles, sino a lo oscuro y despreciable de este mundo" (*I Tim.* 26-27). Añade Tengswich que también ha recurrido a los Padres, pero que nada ha encontrado allí que avalara lo actuado por Hildegarda. Aduciendo su escasa capacidad de comprensión, pide que se le indique en

---

[2] "De la misma manera, como cierto hombre que había sido injustamente excomulgado había sido sepultado en su monasterio, y como por este motivo la iglesia de Maguncia había suspendido [la celebración de] los oficios divinos en dicho lugar y [ordenado] que debía ser arrojado [del camposanto], ella misma [Hildegarda] con su báculo trazó el signo de la cruz sobre la tumba y así el sepulcro hasta el presente no ha podido ser localizado." (*Item cum quidam injuste excommunicatus in suo monasterio esset tumulatus, et cum propter hoc ecclesia Moguntina divina ibidem suspendisset, et ejici deberet, ipsa tumulum ejus baculo suo signo crucis signavit, et sic sepulcrum ejusdem adhuc non poterat inveniri.* Acta inquisitionis de Virtutibus et Miraculis Sanctae Hildegardis. En: MIGNE, J.-P. PL 197, 0135B).

[3] Carta 52, de Tengswich de Andernach, año 1148-50, p. 125-27. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 91.

qué autoridad se ha basado la abadesa para adoptar tales conductas.

Antes de abordar la respuesta de Hildegarda, que estará dirigida no a la priora sino a la comunidad, debemos hacer algunas precisiones.

En primer lugar: la carta de Tengswich fue escrita entre los años 1148 y 1150, época en la cual la impropiamente llamada abadesa[4] se encontraba aun en su monasterio de origen, San Disibodo –convertido en un monasterio mixto–, pero trabajando ya por la fundación y el traslado hacia su nueva casa en San Ruperto. Por consiguiente, el abad Kuno, su superior inmediato, estaba al tanto de las dos prácticas denostadas por la canonesa, y no hay indicios ni testimonio alguno que nos permita entrever su desaprobación.

En segundo lugar: en el año 1141 Hildegarda había comenzado a escribir *Scivias* (Conoce los caminos del Señor), la primera obra de una trilogía íntimamente ligada a su condición de visionaria y profeta. Entre los años 1146 y 1147, llena de zozobra ante la magnitud de la obra, la temática tratada y el origen de los conocimientos que allí se manifestaban, y con una sola certeza: la de su ignorancia y su indignidad, escribió al abad y místico cisterciense San Bernardo de Claraval en busca de comprensión y seguridad. No ya en relación con esta carta sino en función de la que Tengswich escribiera, no podemos dejar de recordar que el Santo había enrostrado a los benedictinos cluniacenses el abandono de la pobreza y de la austeridad de la vida monástica, según lo mostraban los edificios de los monasterios y el ornato de las iglesias, que San Bernardo no consideraba como obras de arte dedicadas al culto divino, sino como manifestaciones de ostentosa vanidad. Cluny había acentuado la pobreza como un despojamiento interior, que era condición para la adquisición de las virtudes: sólo en la renuncia a sí mismo podría el hombre poseer a –o ser poseído por– Dios. No había contradicción alguna con la riqueza en el ornato de las iglesias, para el culto a Dios. El Císter, por el contrario, entendió la pobreza también en su realidad material, la entendió al pie de la letra. La desconfianza de sí mismo, la renuncia al poder, la huida del mundo, el espíritu penitencial, la entrega a Dios en la imitación de Cristo son algunos de los motivos aducidos, o experimentados. Las iglesias cistercienses eran de líneas sobrias, sin campanario ni adornos, y sus monasterios estaban rodeados de grandes extensiones de tierras que los propios monjes trabajaban

[4] Si bien comúnmente se habla de Hildegarda como "abadesa", lo cierto es que su único título y cargo a partir de 1136 fue el de "priora" o "superiora" o bien "maestra".

(*ora et labora*)[5]. Pero volvamos al monasterio de San Disibodo, donde Hildegarda esperaba una respuesta, o al menos una palabra de consolación. San Bernardo contestó la carta de la atribulada religiosa de manera un tanto impersonal, pero la alentó y recomendó su trabajo al que había sido su discípulo, el Papa cisterciense Eugenio III quien entre los años 1147 y 1148, enterado de la existencia de Hildegarda y de su escrito por el arzobispo Enrique de Maguncia –a quien el abad Kuno había acudido[6], muy inquieto por los acontecimientos, "al mismo tiempo nervioso por la posibilidad de estar albergando a una hereje y haciendo algo de alarde por tener a una visionaria bajo sus propias narices"[7]–, había enviado una comisión a San Disibodo para examinarla. Los informes fueron favorables, y el propio pontífice, que se encontraba presidiendo un sínodo en Tréveris[8], leyó públicamente un fragmento de *Scivias* y la exhortó a continuar escribiendo. Tratando de perfilar la situación de Hildegarda en el momento de recibir la carta de Tengswich y a la luz de lo antedicho, digamos que resulta llamativa la ausencia de una desaprobación de las costumbres y criterios de la abadesa por parte de San Bernardo, quien ciertamente no debía ignorarlos. Por otra parte, subrayamos el verdadero espaldarazo que otorgó a Hildegarda la aprobación papal, y que vemos reflejado en una carta que muchos años después (1167) escribirá Juan de Salisbury: "[...]: si nada encuentras que ya no tengamos, al menos envíame las visiones y profecías de la bienaventurada y celebrada Hildegarda, quien vive entre vosotros. Ella me parece digna de estima y venerable desde que nuestro Señor [el

[5] También la liturgia cisterciense se alejó del exceso de textos literarios (himnos, secuencias y responsorios rimados) y cantos para centrarse en los textos bíblicos.

[6] "[...] y viniendo a la iglesia madre de Maguncia, ante el venerable arzobispo Enrique y el capítulo catedralicio expuso lo que obraba en su conocimiento y también mostró los escritos que la bienaventurada virgen había producido recientemente." ([...] *ueniensque ad matricem sedem Mogontiam coram uenerabili archypresule Henrico et capitaneis ecclesie quod cognouerat exposuit, scripta quoque, que uirgo beata nuper ediderat, ostendit. Vita Sanctae Hildegardis Virginis* I, 3, p. 8).

[7] MADDOCKS, FIONA. *Hildegard of Bingen. The Woman of Her Age*, p. 75.

[8] En este sínodo, según nos dice Anna Silvas (*Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*, p. 142, n. 53) se trataron reformas canónicas en continuidad con lo dispuesto en el Concilio Lateranense de 1139, y también se procedió a la organización de las escuelas de artes liberales y de teología. Fue en el concilio siguiente, el de Reims, que a instancias de San Bernardo se condenaron tesis de Abelardo y de Gilberto Porretano.

Papa] Eugenio la ha abrazado con especial afecto y gran confianza"[9]. Es decir que la canonesa dirige sus reproches a una religiosa que no los ha merecido por parte del adalid y reformador de la vida monástica –y que lo es en nombre de la pobreza evangélica–; y a una persona cuya sabiduría y discernimiento –reconocidos como de origen divino– aparecen avalados por la autoridad papal.

Finalmente, no está de más recordar que las canonesas no hacían voto de pobreza, y podían conservar junto a sí doncellas que las sirvieran, de acuerdo a una posición social definida por la nobleza de origen y la posesión de bienes. Esto hace aún más asombroso el planteo de Tengswich, y nos lleva a recelar de sus motivos.

Hildegarda contesta no a la priora sino a la comunidad. En cuanto al primero de los cargos que le hace Tengswich, luego de referirse a la belleza del ser femenino y de su maternidad, provenientes ambas de Dios pero que por la malicia de la serpiente pueden llevar a la mujer a gran lascivia[10], la abadesa distingue lo que debe ser la

---

[9] *[...]: si non aliud occurrit, quod nostratibus desit, saltem visiones et oracula beatae illius et celeberrimae Hildegardis apud vos sunt, quae mihi ex eo commendata est et venerabilis, quod eam dominus Eugenius speciali charitatis affectu familiarius amplectebatur.* (Carta 99, al maestro Girardus Puellanus, año 1167. En: MIGNE. PL 199, 0220C).

[10] "La Fuente viva dice: Que la mujer permanezca oculta en el interior de su aposento, de manera tal que conserve gran modestia, porque la serpiente insufló en ella los grandes peligros de una horrible lascivia. ¿Cómo es esto? La belleza de la mujer brilló y resplandeció en la raíz primera; en ella fue formado aquello en lo que toda creatura se oculta. ¿Cómo sucedió? En parte por ser una obra maestra del dedo de Dios, y en parte por su belleza celestial. ¡Oh, qué cosa admirable eres, tú que pusiste en el sol tu fundamento y desde allí dominaste la tierra! Por lo que el apóstol Pablo, quien voló hacia lo más alto y en la tierra guardó silencio para no revelar lo que había sido escondido, [dijo]: La mujer que está sujeta a la potestad viril de su marido [*Ef.* 5, 24], unida a él en la primera costilla, debe guardar gran modestia [*I Tim.* 2, 9], y no debe hacer o pregonar el elogio de la vasija de su propio esposo en lugar ajeno, que no le pertenece. Y sea así según aquella palabra que el Señor de la tierra dijo, para irrisión del demonio: 'Lo que Dios ha unido, el hombre no lo separe". (*Fons uiuus dicit: Mulier intra cubiculum lateat, ita quod magnam uerecundiam habeat, quia magna pericula horribilis lasciuie serpens in illam suflauit. Quomodo? Forma mulieris fulminauit et radiauit in prima radice, in qua formatum est hoc, in quo omnis creatura latet. Quomodo? In duabus partibus, scilicet et in altera experte facture digiti Dei, et in altera superne pulchritudinis. O quam mira res es, que in sole fundamentum posuisti et inde terram superasti! Vnde Paulus apostolus, qui in summa uolauit et in terra tacuit, ita quod non reuelauit quod absconditum fuit: Mulier que subiacet uirili potestati mariti sui, illi coniuncta in prima costa, hec magnam uerecundiam*

actitud de una mujer casada pero que no obliga a la virgen:

> "Escucha: la tierra rezuma el fresco verdor [*uiriditatem*] de la hierba, hasta que el invierno la vence. Y el invierno se lleva la belleza de aquella flor y oculta su lozanía [*uiriditatem*], y no puede luego mostrarse como si aún no se hubiera secado, porque el invierno le quitó su verdor. Por ello la mujer no debe envanecerse por su cabellera ni adornarse, ni enorgullecerse por una corona y algún otro adorno de oro, a no ser por la voluntad de su esposo y para complacerle, en la justa medida.
> Pero esto no atañe a la virgen: ella se encuentra en la simplicidad y la integridad del glorioso paraíso, que jamás aparecerá árido sino que siempre permanecerá en la plenitud de la fuerza vital [*viriditate*] de la flor en la rama. La virgen no tiene el precepto de ocultar la lozanía de sus cabellos pero por su propia voluntad y debido a su gran humildad se oculta, porque el hombre esconde la belleza de su alma para que el gavilán no se la arrebate por su soberbia.
> Las vírgenes están unidas a la santidad en el Espíritu Santo y en la aurora de la virginidad. Por eso es apropiado que se lleguen al sumo sacerdote como holocausto consagrado a Dios. Por lo cual, al ver que su espíritu está consolidado en la urdimbre de su castidad, y considerando también quién es Aquel a Quien se ha unido, como está escrito: '*Con Su nombre y el nombre de Su Padre escritos en sus frentes*'[11], y también: '*Seguirán al Cordero a dondequiera que Él vaya*'[12], es lícito –por la permisión y la revelación en la mística espiración del dedo de Dios– que la virgen lleve un vestido blanco,

habere debet, sic quod non debet dare aut reuelare preconium proprii uasculi uiri sub alienum locum, qui ad illam non pertinet. Et hoc faciat in uerbo illo quod dominator terre dixit: Quod deus coniunxit, homo non separet, *in irrisione diaboli.* Carta 52r, de Hildegarda a la comunidad religiosa, año 1148-50, p. 127-28. En: *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 91).

[11] *Hechos* 14, 1.

[12] Ibíd., 14, 4.

claro símbolo de sus desposorios con Cristo."[13]

En esta primera parte de su respuesta se refiere Hildegarda a la virgen, y no se trata aquí de la virginidad simplemente tal, sino de la virginidad consagrada a Dios. De acuerdo con los cánones de la retórica monástica de su tiempo y empleando imágenes muy suyas, la abadesa argumenta a partir de la presentación de la fresca flor de la virginidad, avanzando en el párrafo siguiente a la integridad de la doncella y a la libertad de la virgen, que resultan vulneradas por el frío avasallante del invierno –el varón– que penetra y hiere, quedando una flor desflorada, una integridad perdida, una sujeción al varón. De todo lo cual resulta exenta la virgen consagrada a su glorioso Esposo, virgen que puede así manifestar su belleza femenina significada por la cabellera suelta, ostentar la realeza en su corona signada por el Cordero, llevar dorada alianza en su dedo y adornarse con blanca vestidura de seda[14]. En este punto no podemos dejar de aludir a un aspecto muy interesante del pensamiento hildegardiano: en la segunda visión de *Scivias* la naturaleza del matrimonio aparece, no como un sacramento formalmente constituido como tal, sino como una condición natural del ser humano: varón y mujer –Adán y Eva– deben estar juntos por un amor puro, cual era con anterioridad a la caída original.

"Y Dios creó una forma para el amor del hombre, y así la mujer es

---

[13] *Audi: Terra sudat uiriditatem graminis, usque dum eam hiems superat. Et hiems aufert pulchritudinem illius floris, et illa tegit uiriditatem sui floris, deinceps non ualens se reuelare quasi numquam aruerit, quia hiems illam abstulit. Ideo non debet mulier se in crinibus suis subleuare nec ornare, nec erigere in ulla sublimitate corone et auri ullius rei, nisi in uoluntate uiri sui, secundum quod illi in recta mensura placuerit. Hec non pertinent ad uirginem; sed ipsa stat in simplicitate et in integritate pulchri paradisi, qui numquam aridus apparebit, sed semper permanet in plena uiriditate floris uirge. Virgo non habet tegmen crinium uiriditatis sue in precepto, sed in propria uoluntate sua per summam humilitatem se tegit, quoniam homo pulchritudinem anime sue abscondet, ne accipiter eam per superbiam rapiat. Virgines coniuncte sunt in Spiritu Sancto sanctimonie et in aurora uirginitatis. Vnde decet illas peruenire ad summum sacerdotem sicut holocaustum Deo dedicatum. Quapropter decet per licentiam et per reuelationem in mystico spiramine digiti Dei, quod uirgo candidam uestem induat, claram significationem desponsationis Christi, uidens quod intexte integritati mens eius solidetur, considerans etiam, quis ille sit cui coniuncta est, sicut scriptum est:* Habentes nomen eius et nomen Patris eius scriptum in frontibus suis, *et iterum*: Sequuntur Agnum quocumque ierit. (Carta 52r, de Hildegarda a la comunidad religiosa, años 1148-50, p. 128-29. En: *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 91, p. 127-30).

[14] No está de más recordar que el hábito benedictino era de color negro.

> el amor del hombre. Y en cuanto hubo sido creada la mujer, Dios dio al hombre la facultad de crear, para que su amor –que es la mujer– engendrase hijos. Cuando Adán contempló a Eva, todo él se llenó de sabiduría, porque contemplaba a la madre a través de la cual engendraría a sus hijos. Pero cuando Eva contempló a Adán, lo contempló casi como si mirara hacia el cielo, y como el alma que tiende hacia lo alto y desea los bienes celestiales, porque tenía sus esperanzas puestas en él. Y por eso hay y debe haber un solo amor entre hombre y mujer [...]."[15]

Sólo después del pecado, a la dulcedumbre del amor se añaden el ardor de la concupiscencia y la violencia de la posesión, juntamente con el sometimiento de la mujer al varón[16]. Es entonces que cobra existencia y relieve la figura de la virginidad consagrada, en la que se produce la recuperación de la mujer, esto es de Eva, a través de la virgen. Eva es la madre del género humano: tal era su misión primera en la Providencia Divina, con una maternidad física que debía respetar su integridad corporal, modalidad que el pecado frustró. Sin embargo, la maternidad con dichas características encontrará su perfecta realización en la virgen María.

Con referencia al segundo cargo que le hace Tengswich, a la acusación de discriminación social, Hildegarda añade:

> "Dios también tiene una mirada escrutadora [y atenta] sobre cada persona, de manera tal que el orden inferior no ascienda [y se ubique] por encima del orden superior, como hicieron Satanás y el

---

[15] *Et deus fecit formam ad dilectionem viri, et sic femina dilectio viri est. Et mox cum femina formata est, virtutem illam creationis deus viro dedit, ut dilectione sua –que femina est– filios procrearet. Cum enim Adam inspexit Evam, totus sapiencia impletus est, quia matrem per quam filios procreare debebat inspexit. Cum autem Eva inspexit Adam, sic eum inspexit quasi in celum videret, et ut anima sursum tendit que celestia desiderat, quoniam spes eius erat ad virum. Et ideo una dilectio erit, et esse debet, viri et femine [...].* (*Causae et curae*. En: DRONKE, PETER. *Las escritoras de la Edad Media*, p. 330).

[16] En el Paraíso podríamos decir que la situación se planteaba a la inversa, y por eso la serpiente "había visto que Adán amaba tan ardientemente a Eva que si él, el Demonio, triunfaba sobre Eva, Adán haría cualquier cosa que ella le dijera." (*uidens etiam quod Adam in caritate Euae tam fortiter ardebat ut si ipse diabolus Euam uicisset, quidquid illa Adae diceret, Adam idem perficeret.* Hildegardis Scivias I, 2, 10).

primer hombre, quienes quisieron volar a una altura mayor que aquella en la que habían sido puestos. ¿Y qué hombre reúne todo su ganado, es decir, bueyes, asnos, ovejas, cabras, en un solo establo de manera que no contiendan entre sí? Por eso también debe haber discreción en esto, para que las diversas personas reunidas en un solo rebaño no se destruyan por la soberbia de la exaltación ni por la ignominia de la humillación, y principalmente para que la nobleza del carácter no se deteriore cuando a causa del odio se destrocen entre sí, al caer el orden más alto sobre el inferior y éste ascender sobre el superior. Porque Dios hace distinción entre quienes habitan en la tierra como también entre los habitantes del cielo, donde hay ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones [o potestades], querubines y serafines. Y todos estos son amados por Dios, aunque no tienen igual nombre [esto es, rango]. La soberbia ama en los príncipes y en los nobles la apariencia de su grandeza, y los odia cuando matan dicha apariencia. Y escrito está: "Dios no rechaza a los poderosos, porque también Él es poderoso" [*Job* 36, 5]. Pero Él no ama las apariencias sino las obras que tienen su gusto en Él, como dice el Hijo de Dios: "Mi alimento es hacer la voluntad de Mi Padre" [*Juan* 4, 34]. Donde está la humildad, allí Cristo siempre está convidado. Y por eso es necesario discernir a aquellos hombres que más apetecen la vanagloria que la humildad, aunque ven que estas [las obras] son superiores a aquellas [las apariencias]. La oveja enferma sea arrojada afuera, para que no se contamine todo el rebaño.

Dios infunde a los hombres el buen conocimiento, para que su nombre no sea borrado [del libro de los vivos[17]]. Bueno es, pues, no que el hombre se apodere de una montaña que no podrá mover, sino que permanezca en el valle aprendiendo poco a poco lo que puede comprender.

Estas cosas han sido dichas por la Luz viviente y no por el hombre. Quien oye, vea y crea de dónde son [y vienen]."[18]

---

[17] *Hechos* 3, 5; *Sal.* 69, 29.

[18] *Deus etiam habet scrutinium scrutationis in omni persona, ita quod minor ordo super superiorem non ascendat, sicut et Satanas et primus homo fecerunt, qui altius uolare uoluerunt quam positi sunt. Et quis homo congregat omnem gregem suum in unum stabulum, scilicet boues, asinos, oues, hedos, ita quod non discrepant se? Ideo et discretio sit in hoc, ne diuersus populus in unum gregem congregatus in superbia elationis et in ignominia diuersitatis*

En la respuesta de Hildegarda podemos señalar, por lo pronto, que de acuerdo a la visión de la abadesa, la soberbia y el desprecio del superior hacia el inferior, la envidia y el odio del inferior hacia el superior, y finalmente la corrupción del ser moral de ambos, son el peligro que acecha –en el convento y en la sociedad– a la reunión de personas cuya diversidad, cuyas diferencias no son consideradas ni atendidas. En el polo opuesto del péndulo y en función de la cita paulina que apunta Tengswich: "Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas"[19], aparece el otro peligro, el de una pretensión de igualdad tan voluntariosa como irreal y contraria al orden querido por Dios, y que muchas veces tiene tan confundido al hombre y al mundo de hoy. Hildegarda responde que Dios **sí** hace acepción de personas, en el contexto de un orden jerárquicamente diferenciado, que trataremos un poquito más *in extenso* en un texto de *Scivias* III, 6.

Por otra parte, y ya con una muy directa referencia a la frase paulina que le dispara la priora de Andernach: "No hay muchos poderosos, no hay muchos nobles [entre vosotros], sino que Dios eligió lo oscuro y despreciable de este mundo"[20], rechaza Hildegarda la suspicaz consideración del poder y el velado rechazo del poderoso –que parecen desprenderse de las palabras de Tengswich–, al afirmar que Dios es poderoso y, por consiguiente, no rechaza al que lo es por el solo hecho de serlo; por el contrario, lo ama por la bondad de las obras que realiza, inclusive gracias

---

dissipetur. et precipue ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se inuicem odio dilaniant, quando altior ordo super inferiorem cadit et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut in celo, uidelicet etiam angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens. Et hi omnes a Deo amantur, sed tamen equalia nomina non habent. Superbia amat principes et nobiles in persona elationis ipsorum, et iterum illos odit, cum ipsam interimunt. Et scriptum est: Deus potentes non abicit, cum et ipse sit potens *[Job 36, 5]. Ipse autem personas non amat, sed opera que gustum habent in illo, sicut Filius Dei dicit:* Meus cibus est ut faciam uoluntatem *Patris mei. Vbi humilitas est, ibi Christus semper epulatur. Et ideo necesse est ut illi homines discernantur, qui plus uanum honorem quam humilitatem appetunt, cum hec uident que illis superiora sunt. Morbida etiam ouis abiciatur, ne totus grex contaminetur. Deus bonum intellectum hominibus infundit, ne nomen ipsorum deleatur. Bonum enim est, ne homo montem apprehendat, quem mouere non poterit, sed et in ualle subsistat, paulatim discens quod capere potest. Hec dicta sunt a uiuente lumine et non ab homine. Qui audit, uideat, et credat unde sint.* (Carta 52r, de Hildegarda a la comunidad religiosa, años 1148-50, p. 129-30).

[19] *Hechos* 10, 34; *Rom.* 2, 11.

[20] *I Cor.* 1, 26.

al poder que detenta. "Dios no ama las apariencias", que sólo son el objeto de los desvelos de la soberbia; Dios ama la realidad, las obras que dicen al ser porque se siguen de él.

"Dios ama las obras que tienen su gusto en Él": con esta afirmación estamos a las puertas de una característica construcción hildegardiana. La abadesa, en efecto, ha introducido su apelación al sentido del gusto: las obras son sabrosas. Y luego, continuando la imagen, afirma que son el alimento del Hijo: las obras, el verdadero ser, la comida sustanciosa, y no su apariencia; por eso Cristo es comensal en la mesa de la humildad, en la que la soberbia no encuentra lugar. Un nuevo y hábil giro trae a colación el buen conocimiento, que es la aprehensión del ser para el buen obrar, el saber práctico-moral: en bíblica resonancia, la sabiduría, el conocimiento saboreado –otra vez el sentido del gusto–, asimilado, convertido en sustancia vital –en alimento–, para la conservación de la vida, para que no haya muerte. El círculo se cierra cuando el conocimiento deja de apuntar al gusto y cuanto así ha connotado, para señalar de alguna manera el tacto y su acto de asir, de abarcar, de captar, de aprehender: el hombre no debe aprehender, abarcar, abrazar el monte cuya realidad lo excede, sino que debe quedar en el llano aprendiendo –aprehendiendo– lo que puede tomar, asir, captar, comprender.

Hasta aquí la carta de Hildegarda, que concluye con esa afirmación de las diferencias, que deben ser respetadas. Pero avanzando un poco más allá, veamos un lugar en el que la visionaria trata explícitamente el tema del orden social: nos referimos a *Scivias* III, 6, 9-24. Esta visión, que lleva por título "El muro de la Antigua Alianza", plantea en un punto la necesaria sujeción del pueblo fiel a la autoridad espiritual, entendida como dirección, guía, magisterio[21]. Y, siguiendo la visión, aparece también una diferenciación jerárquica en los asuntos del mundo, donde hay quienes son más poderosos que otros, por su nacimiento y por la fortaleza de la institución secular, según la disposición divina; los hombres de menor poder, por su

[21] "[...] El hombre ha sido puesto en la dignidad del magisterio en lugar de Dios. ¿Cómo es esto? Porque la gracia de Dios ha puesto en la boca de la racionalidad humana una sabiduría profundísima y sutil para que el hombre, en nombre de Dios, ejerza el oficio del magisterio a través de la dispar exigencia de la justicia y de la misericordia del Altísimo" *([...]in dignitate magisterii positus est homo in uice Dei. Quomodo? Quoniam profundissima et capitalis sapientia per gratiam Dei posita est in os rationalitatis hominis, ut homo in nomine Dei exerceat officium magistrationis per districtionem iustitiae et misericordiae ipsius Altissimi.* Scivias III, 6, 11).

parte, están bajo la doble potestad de las autoridades espirituales y seculares.

La disposición divina a que alude la abadesa es conocida por los hombres a través de una espiración divina y como una verdad racional: los hombres nobles y poderosos deben dominar y, a su vez, ser temidos y honrados por el pueblo. Esta división –permitida por Dios– de las personas en señores y súbditos impide que los hombres, librados a su propio arbitrio y sin freno alguno, se persigan y se maten entre sí. El poder secular ha sido establecido para el cuidado de los asuntos terrenales, en tanto el magisterio espiritual vela porque el alma, sirviendo a Dios, anhele los bienes celestiales. A partir del relato de la constitución de Jacob como señor de la casa, luego de que sustituyera a su hermano Esaú delante de su padre Isaac ("Sé el señor de tus hermanos, y doblen su rodilla ante ti los hijos de tu madre"[22]), se desarrolla la presentación y explicación del orden social querido y comunicado por Dios:

> "Y porque el Hijo de Dios es el Señor de todas las creaturas, por Él también –en la voluntad del Padre y en el toque del Espíritu Santo– quedó establecido el orden y la disposición de los diversos poderes que hay en el mundo. ¿Cómo es esto? De esta manera: Dios quitó aquella desmesura y aquella jactancia por las que unos no honrarían a otros y cada uno haría lo que quisiera, si Dios, en la inestimable sabiduría de Su consejo, no las hubiera destruido. Mas Él mismo distinguió entre pueblo y pueblo: el menor debía someterse al mayor en el servicio de la obediencia, en tanto el mayor debía ayudar al menor con inteligencia y dedicación en todos los beneficios [que se siguieran] de su gobierno. [...]
> Pero en esto: que se muestra que hay un señor, se demuestra que en los asuntos de [este] mundo hay una persona que ejerce dominio sobre la libertad de las otras, a las que respeta a causa de la honra que le tributan por su poder, y no las oprime con el derecho [que tiene] a sus servicios, sino que los ama casi como a hermanos. Mas cuando se dice [de otros] que deben inclinarse ante él, se está significando el yugo de la servidumbre de aquellos que están sometidos a sus señores por el lazo de su servicio como los hijos según la carne, y que tienen los cuidados {y los oficios] propios de la carne.
> Pero después que Jacob –en virtud de la bendición paterna– arrebató

[22] *Gén.* 27, 29.

el señorío [de la primogenitura] a su hermano, luego, por la piedra que erigió como señal y por el diezmo que con voto se comprometió a pagar, consolidó [para sí] una multitud celestial, significando [en su persona] la persona del príncipe de la milicia espiritual, como se ha señalado[23]. Porque cada fiel debe ascender desde la posición más baja hacia la más alta[24], es decir que a través del poder secular debe aprender el superior magisterio de la clarísima Luz de la vida espiritual, en el cual [magisterio] se cumple el oficio del capitán de la nave a la manera del inmaculado Cordero, Quien elevó al hombre con la plenitud y la bondad de toda la justicia, esto es, levantando al hombre que se hallaba postrado por las insidias del perverso engañador.

LOS SECULARES Y LOS ESPIRITUALES SE DIVIDEN CADA UNO EN CUATRO CATEGORÍAS. De donde también estas dos categorías: la que se dirige hacia lo terrenal y la que lo hace hacia lo celestial, se divide cada una en cuatro. [...] ¿Cómo es esto? Porque en los asuntos seculares están los de menor o mayor nobleza, y también los que sirven y los que prestan leal obediencia; en los asuntos espirituales están los prelados y los superiores, y también los que obedecen y los que corrigen y disciplinan. [...]"[25]

---

[23] Este texto remite a la visión que en sueños tuvo Jacob de una escala que por uno de sus extremos tocaba la tierra y el cielo con el otro; por ella subían y bajaban los ángeles –ministros de Dios en el gobierno del mundo–. Dios mismo, en ese momento, promete a Jacob la tierra sobre la que se encuentra acostado, y una descendencia numerosa "como el polvo de la tierra" y extendida en el sentido de los cuatro puntos cardinales, bendecida siempre por Dios. Al despertarse, Jacob erigió una piedra como memorial, y prometió al Dios el diezmo de sus bienes. (*Gén.* 28, 12-22).

[24] Alusión a la situación de Jacob, quien por ser el hermano menor se encontraba en situación de inferioridad ante el primogénito Esaú; luego de la bendición paterna y de su encuentro con Dios pasó a regir la casa de sus padres tanto en la providencia y gobierno de lo temporal cuanto en la orientación y magisterio de lo espiritual.

[25] *Et quoniam Filius Dei sic est Dominus omnium creaturarum, per ipsum etiam in uoluntate Patris et in tactu Spiritus sancti instituta est dispositio diuersarum potestatum in mundo. Quomodo? Sic uidelicet quod Deus abstulit nimietatem et iactantiam illam quod populus populum non honoraret, ita quod unusquisque faceret quod sibi placeret, si hoc Deus inaestimabili sapientia consilii sui non prostrauisset, sed ipse discreuit populum inter populum, minorem scilicet cum ministratione oboedientiae maiori suo subiacere, maiorem uero in omni utilitatis regimine sollerter et deuote minori subuenire, [...].*

Este texto nos muestra, en alguna medida, el complejo entretejido de los estratos sociales de la época en el Sacro Imperio Romano Germánico[26]: nobles de diversos grados (reyes, duques, marqueses, condes, etc.), signados principalmente por la nobleza de su nacimiento, son los señores con propiedades, que ejercen alguna forma de gobierno y gozan de soberana libertad; ministeriales que pueden ser llamados nobles pero que no son libres, y que están al servicio de la alta nobleza –de la que son vasallos– siendo ellos entonces de una nobleza inferior; hombres libres que no son nobles –artesanos y comerciantes, esto es, los habitantes de las ciudades, y los campesinos–, en cuyo caso el "yugo de la servidumbre" no sería propiamente tal, aunque las tareas desempeñadas correspondiesen a los cuidados propios de la carne. Pero también podemos mencionar a los siervos, habitualmente campesinos ligados a la tierra de algún castillo, ligadura que no pueden romper. En el entrecruzarse del orden social vigente por una parte, y de la vida religiosa por otra, digamos que las mujeres

---

Sed in hoc quod ostensum est quod esset dominus, demonstratum est quod saeculare negotium habet personam dominandi super libertatem aliorum, quibus propter timorem honoris sibi ab eis illati per potestatem suam parcat, non eos opprimens iure seruitiorum, sed illos habens quasi in dilectione fratrum. In hoc autem quod dictum est quod incuruatio ante ipsum fieret, innuitur seruitium ministrationis illorum, qui per ligaturam famulantium dominis suis substrati sunt ut filii carnis, curam carnalem habentes.
Sed postquam idem Iacob hoc dominium per paternam benedictionem fratri suo surripuit, deinde caelestem celebritatem per lapidem quem erexit in titulum et per decimam quam se uouit daturum constituit, ut praesignatum est, significans principalem personam in spiritali militia; quia quisque fidelis de minimo gradu ascendere debet ad summum, per saecularem uidelicet potentiam discere superius magisterium clarioris lucis spiritalis uitae, in quo adimpletur officium nucleri secundum iter immaculati agni, qui sursum leuauit hominem cum plenitudine et bonitate omnis iustitiae, scilicet erigens hominem prostratum insidiis peruersi raptoris.
QVOD SAECVLARES ET SPIRITALES IN QVATTVOR ET QVATTVOR DIVIDVNTVR Vnde etiam haec duo instituta, ad terrena uidelicet et ad caelestia procedentia, in quattuor et quattuor partes diuiduntur: [...]. Quomodo? Quia in saecularibus causis sunt nobiles et nobiliores, sunt et famulantes atque obsequentes. In spiritalibus uero sacramentis sunt praecellentes et superiores, sunt et oboedientes atque corripientes. [...]. (*Scivias* III, 6, 15-22).

[26] Ya no bastaba para articular dichos estados la tradicional partición en: hombres de oración (clero), hombres de armas (caballeros) y hombres de trabajo (artesanos y campesinos), y tampoco aquella de los hombres de Dios (clero) y los hombres del mundo (laicos). De ahí que fueran surgiendo otros esquemas como el que ofrece el *Policraticus*, de Juan de Salisbury, del cual no vamos a ocuparnos ahora, pero queda al menos mencionado. (Véase FLANAGAN, SABINA. "For God Distinguishes the People of Earth as in Heaven: Hildegard of Bingen's Social Ideas". *The Journal Of Religious History*. February 1998; 22(1), p. 23)

de la nobleza mostraron una marcada preferencia por las comunidades benedictinas, en tanto las pertenecientes a la clase de los ministeriales lo hicieron por el régimen de las canonesas. Éste es, precisamente, el caso de Tengswich, cuyo hermano Ricardo de Springiersbach fundó en 1129 la comunidad de canonesas de Andernach, poniendo a su hermana como maestra o priora[27].

Sin embargo, si bien Hildegarda parte de la aceptación de un orden social jerárquicamente constituido y de una estructura de poder que debe estar en función del buen gobierno de los asuntos terrenales, no se queda allí. Con el ejemplo de Jacob –quien desde un señorío mundano: su autoridad como de primogénito, es elevado a la dignidad de príncipe del pueblo de Dios, de la milicia espiritual– muestra cómo todo hombre, no importa cuál sea su lugar en la escala social, debe poder elevarse desde la consideración del poder secular hacia la soberana, justa y salvífica regulación del magisterio espiritual. Esta afirmación implica de alguna manera una movilidad que opera un trascender en el seno mismo de la escala: no cambia la ubicación "externa" de la persona, pero sí su ubicación "espiritual".

Finalmente, cabe añadir que en 1165 Hildegarda funda el monasterio de Eibingen, donde recibirá a jóvenes de condición social inferior, también ellas virginales esposas de Cristo, llamadas a transitar el camino de la perfección evangélica hacia la santidad de Dios.

De la abadesa nos quedan sus motivos –tan bellamente presentados por ella– y la sólida coherencia de sus obras. A Tengswich le queda el amargo sabor de sus críticas, amargo que trataremos de dulcificar agradeciéndole el haber sido ocasión de un bien mayor.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

Acta Inquisitionis de Virtutibus et Miraculis Sanctae Hildegardis. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina,* 197, cols. 0131-0140B. Paris: 1882. (S. Hildegardis Abbatissae Opera omnia).

BERTINI, FERRUCCIO (ed.). *La mujer medieval.* Madrid: Alianza Editorial, 1991. 226.

CIRLOT, VICTORIA (ed.). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen.* Madrid: Siruela,

[27] No sería extraño que, tras las críticas de la canonesa a la monja benedictina, se escondiera cierto resentimiento de origen social.

1997. 269 p. (Selección de lecturas medievales, 46)

D'ALVERNY, MARIE-THÉRÈSE. "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme". *Cahiers de la Civilisation médiévele.* 1977; 20: 105-28.

DRONKE, PETER. *Las escritoras de la Edad Media.* Trad. de Jordi Ainaud. Barcelona: Crítica, 1995. 438 p. (Colección Drakontos)

FLANAGAN, SABINA. "For God Distinguishes the People of Earth as in Heaven: Hildegard of Bingen's Social Ideas". *The Journal of Religious History.* February 1998; 22(1), 14-34.

GOUGUENHEIM, S. "La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegarde de Bingen". *Revue Mabillon.* 1991; 2: 99-118.

GUIDUCCI, ARMANDA. *Medioevo inquieto. Storia delle donne dall' VIII al XV secolo d.C.* Firenze: Sansoni Editore, 1990. 317 p.

HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias.* Transl. Mother Columba Hart and Jane Bishop. Intr. by Barbara J. Newman. Preface by Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990. 545 p.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Conoce los caminos.* Trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Trotta, 1999. 508 p. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión)

Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Lieven van Acker. Turnhout: Brepols, 1991-93. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 91-91a)

--- *Epistolae.* In: MIGNE, J.-P. (ed.). PL 197

Hildegardis Bingensis Liber Divinorum Operum. Cura et studio Albert Derolez et Peter Dronke. Turnhout: Brepols, 1996. (CCCM 92)

Hildegardis Scivias. Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978. (CCCM 43-43a)

--- *Scivias.* In: MIGNE, J.-P. (ed.). PL 197, cols. 0383-0738.

KING-LENZMEIER, ANNE H. *Hildegard of Bingen. An Integrated Vision.* Collegeville (Minnesota): A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2001. 231 p.

LECLERCQ, JEAN. *La figura della donna nel Medioevo.* Milano: Jaca Book, 1994. 212 p. (Biblioteca di Cultura Medievale).

MADDOCKS, FIONA. *Hildegard of Bingen. The Woman of Her Age.* New York: Doubleday, 2001. 332 p.

NEWMAN, BARBARA (ed.). *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World.* Berkeley: University of California Press, 1998. 278 p.

SILVAS, ANNA. *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources.* Transl. and intr. by Anna Silvas. Pennsylvania: University Press, 1999. 299 p. (Brepols Medieval Women Series)

The Letters of Hildegard of Bingen. 2 vol. Transl. by Joseph L. Baird and Radd K. Ehrman. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994-98.

Vita Sanctae Hildegardis Virginis. Cura et studio Monika Klaes. Turnhout: Brepols, 1993. (CCCM 126)

RESUMEN

El presente estudio versa sobre la carta que Tengswich, maestra de la comunidad de canonesas de Andernach, dirigiera en tono sumamente crítico a la benedictina Hildegarda de Bingen, y la respuesta de ésta, enmarcada en el contexto de su vida en ese momento, y puesta bajo las consideraciones presentes en *Scivias* III, 6.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen; Tengswich de Andernach; mujer; virgen; *viriditas*; orden social.

ABSTRACT

This paper is about the very, very critical letter which Tengswich, *magistra* of canonesses community at Andernach, sent to the benedictine Hildegard of Bingen; and the Hildegard's reply, framed in the context of her life and founded on the contents of *Scivias* III, 6.

KEYWORDS: Hildegard of Bingen; Tengswich of Andernach; woman; virgin; *viriditas*; social order.

EL DEPORTE EN LA SOCIEDAD GRIEGA SEGÚN LAS FUENTES LITERARIAS

FERNANDO GARCÍA ROMERO*

Los hallazgos arqueológicos permiten remontar nuestro conocimiento del deporte griego al segundo milenio antes de Cristo[1]. Pero es la *Ilíada*, el poema con el que comienza la literatura europea, la obra con la que empieza también la historia de nuestra literatura deportiva, en el siglo VIII a.C., el mismo siglo en el que se sitúa la fundación de los Juegos Olímpicos, que se celebraron por vez primera, según la tradición, en el año 776.

De entre las numerosas referencias al mundo del deporte que hallamos en los poemas homéricos (tanto en *Ilíada* como en *Odisea*)[2], destacan sobre todo dos largas

* Universidad Complutense de Madrid.

[1] Muchos de los aspectos aquí tratados se encuentran desarrollados en libros de conjunto sobre el deporte en la antigua Grecia, una selección de los cuales citamos a continuación: DECKER, W., *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*. Múnich, 1995; DI DONATO, M.; TEJA, A., *Agonistica e ginnastica nella Grecia antica*. Roma, 1989; FINLEY, M.I.; PLEKET, H.W., *The Olympic Games. The first thousand years*. Nueva York, 1976; GARCÍA ROMERO, F., *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia*. Sabadell, 1992; GARDINER, E.N., *Athletics of the ancient world*. Oxford, 1930 (reimpr. Chicago, 1979); HARRIS, H.A., *Greek athletes and athletics*. Londres 1964; JÜTHNER, J.; BREIN, F., *Die athletischen Leibesübungen der Griechen*. Viena, 1965-68; PATRUCCO, R., *Lo sport nella Grecia antica*. Florencia, 1972; VILLALBA, P., *Olímpia, jocs i esport*. Barcelona, 1992; VISA, V., *L' image de l' athlète d' Homère à la fin du V^e^ siècle avant J.S. dans la littèrature et l' iconographie*. Tesis París, 1992; WEILER, I., *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt. Eine Einführung*. Darmstadt, 1981; YALOURIS, N. (ED.), *The Olympic Games in ancient Greece*. Atenas, 1982. Véase también BILINSKI, B., *Agoni ginnici. Componenti artistici ed intellettuali nell' antica agonistica greca*, Roma, 1979.

[2] Cf. ARNÁIZ, S., "Los juegos homéricos", *Citius Altius Fortius*, 1965 (7), pp. 34-72; DICKIE, M.H., "Fair and foul play in the funeral games in the *Iliad*", *Journal of Sport History*, 1984 (11), pp. 8-17; DUMINIL, M.P., "Technique et éthique sportives au Chant XXIII de l' *Iliade*",

descripciones. En el canto 23 de la *Ilíada* el poeta dedica nada menos que 640 versos a relatar los juegos funerarios que el héroe griego Aquiles organiza para honrar la memoria de su amigo Patroclo, muerto a manos del troyano Héctor. La competición más destacada y popular de esos juegos es la carrera de carros, cuyo relato se prolonga por espacio de casi 400 versos y aún hoy emociona por su viveza y sorprende por la extraordinaria minuciosidad en la descripción de los pormenores técnicos, de manera que permite al oyente o lector participar casi activamente del esfuerzo y del ansia de victoria de los competidores, y participar igualmente de la emoción con la que viven la prueba unos espectadores que no pierden detalle y a los que el entusiasmo lleva incluso a enfrentarse verbal y casi físicamente en defensa de sus favoritos (e incluso a cruzar apuestas sobre quién va a ser el vencedor).

Otras pruebas componen el programa atlético de esta primera crónica deportiva de nuestra tradición literaria: el boxeo, la lucha, la carrera pedestre, el lanzamiento de peso y de jabalina y el tiro con arco. Las descripciones de cada disciplina son ya mucho más breves, pero no carecen tampoco de la vivacidad y emotividad que caracteriza los relatos deportivos homéricos, hace casi tres milenios.

Un aspecto me interesa destacar además en este relato del canto 23 de la *Ilíada*, y es el contexto en el que las competiciones tienen lugar, ya que son juegos deportivos para honrar la memoria de un difunto. Así pues, ya en nuestro primer documento literario del deporte griego encontramos el que es, en mi opinión, el rasgo que más claramente diferencia el deporte griego del deporte moderno y que explica además en buena parte el resto de las características distintivas: las competiciones deportivas griegas tenían un marcado carácter religioso[3], se desarrollaban en el marco de festivales religiosos y eran un acto de culto, en tanto que el deporte moderno es un

Pallas, 1988 (34), pp. 19-32; KORNEXL, E., *Leibesübungen bei Homer und Plato*. Frankfurt am Main, 1967; KYLE, D.G., "Non-competition in Homeric sport; spectatorship and status", *Stadion*, 1984 (10), pp.1-19; WEILER, I., "AIEN ARISTEUEIN. Ideologiekritische Bemerkungen zu einem vielzitieren Homerwort", *Stadion*, 1975 (1), pp.200-227 (recogido en BERNARDINI, P.A. [ED.], *Lo sport in Grecia*. Roma-Bari, 1988, pp.3-30); WILLIMCZIK, K., *Leibesübungen bei Homer*. Stuttgart, 1969.

[3]Véase al respecto, entre otros muchos trabajos, PEMBERTON, E., "Agones Hieroi: Greek athletic contest in their religious context", *Nikephoros* 13, 2000, pp.111-124; RODRÍGUEZ ADRADOS, F., "Mito, rito y deporte en Grecia", *Estudios Clásicos*, 1996 (38), pp.7-31; SINN, U., *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*. Múnich, 1996; SUÁREZ DE LA TORRE, E., "La experiencia religiosa del atleta olímpico", *Revista de Occidente*, 1992 (134-135), pp.21-43.

espectáculo completamente profano (excepto quizá para aquellas personas cuya única religión parece ser el fútbol, como en el estupendo relato, lleno de ironía, de José Luis Sampedro "Aquel santo día en Madrid", que se incluye entre los *Cuentos de fútbol* recopilados y editados por Jorge Valdano).

No obstante, también los poemas homéricos documentan ya la que podríamos denominar "vertiente laica" del deporte griego, es decir, la práctica del deporte como diversión y por el mero placer de competir y también de mostrar cada uno su propia capacidad física. Así ocurre en el canto 8 de la *Odisea*, cuando Ulises se encuentra en el feliz país de los feacios y queda afligido al escuchar al cantor Demódoco relatar los sucesos de Troya, en los que él ha participado; entonces Alcínoo, el rey de los feacios, propone celebrar unas competiciones atléticas (juegos de pelota, carrera pedestre, lanzamiento de disco, salto de longitud) para consolar a su huésped, unas competiciones en las que también el público participa con entusiasmo. Dice así Alcínoo (vv.97 ss.): "Escuchadme, caudillos y príncipes de los feacios. Ya tenemos saciado nuestro ánimo en el banquete común y la forminge, que es compañera del festín espléndido; ahora salgamos y probemos juegos de toda clase, para que el huésped cuente a sus amigos, tras regresar a casa, cuánto superamos a los demás en el pugilato, en la lucha, en el salto y en la carrera"[4].

La influencia de Homero en la cultura griega es inconmensurable, de manera que no es de extrañar que también las narraciones deportivas de los poemas homéricos se convirtieran durante más de un milenio en modelos para los escritores posteriores, tanto en la literatura griega como en la latina, incluso cuando se describen disciplinas en principio tan diferentes de las que incluye Homero en sus relatos, como la regata que en el canto quinto de la *Eneida* organiza el héroe que da título al poema para honrar la memoria de su padre Anquises y cuya descripción está modelada sobre el patrón de la carrera de carros de *Ilíada* 23.

En realidad, el deporte está presente en todas las épocas y en todos los géneros de la literatura griega antigua, lo cual no es sino un evidente reflejo de su importancia dentro de la sociedad griega. Es, en efecto, difícil encontrar una sola obra literaria de la Antigüedad griega (sea prosa o verso, tragedia, comedia, oratoria, filosofía, historia,

[4] κέκλυτε, Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες· /ἤδη μὲν δαιτὸς κεκορήμεθα θυμὸν ἐίσης /φόρμιγγός θ', ἣ δαιτὶ συνήορός ἐστι θαλείῃ· / νῦν δ' εξέλθωμεν καὶ ἀέθλων πειρηθέωμεν /πάντων, ὥς χ' ὁ ξεῖνος ἐνίσπῃ οἷσι φίλοισιν, /οἷκαδε νοστήσας, ὅσσον περιγιγνόμεθ' ἄλλων / πύξ τε παλαισμοσύνῃ τε καὶ ἅλμασιν ἠδὲ πόδεσσιν.

novela o medicina) que no contenga referencias al mundo del deporte, ya a través de descripciones de competiciones o reflexiones sobre el papel del deporte y los deportistas en la sociedad (un tema sobre el que volveremos más adelante), ya sea mediante el uso de metáforas tomadas del mundo del deporte, que son frecuentísimas y que exigen para ser comprendidas un amplio conocimiento del léxico y del mundo del deporte tanto por parte del autor como por parte del oyente o lector. Por ejemplo, en las comedias de Aristófanes, en las cuales las alusiones sexuales son muy abundantes, con gran frecuencia las escenas eróticas se describen mediante términos deportivos como un "combate amoroso"[5]. Y algunas décadas más tarde el abogado y político Demóstenes dedica sus mejores energías a intentar convencer a los atenienses de que depongan su actitud abúlica y actúen con decisión e iniciativa para impedir que Filipo, el rey de Macedonia, se haga el amo de Grecia. Sus arengas están plagadas de espléndidas metáforas tomadas del mundo del deporte[6], como la que encontramos en el *Primer discurso contra Filipo* (4.40; año 351 a.C.), en la cual Demóstenes censura a los atenienses por no emplear todos los recursos de que disponen contra Filipo, sino que le dejan la iniciativa y luchan contra él "como los bárbaros cuando practican el boxeo... Porque cuando uno recibe un golpe, se protege la parte golpeada; y si se le golpea en otro lado, hacia allí van también sus manos. Pero ponerse en guardia o mirar al rival de frente, ni sabe ni quiere"[7]. En fin, del empleo de metáforas deportivas no están libres siquiera los autores cristianos, pese a sus críticas (a menudo virulentas) contra el deporte pagano. Baste recordar que términos tan importantes en el vocabulario cristiano como "ascesis, ascético", son préstamos del léxico del deporte, ya que designan en concreto el entrenamiento del atleta (en sentido cristiano, el entrenamiento del creyente para alcanzar la meta del cielo y conseguir el triunfo de la

---

[5]Véase CAMPAGNER, R., *Lessico agonistico di Aristofane*. Roma-Pisa, 2001. Cf. también GARCÍA ROMERO, F., "*Éros athletés*: les métaphores érotico-sportives dans les comédies d' Aristophane", *Nikephoros*, 1995 (8), pp.57-76, y "Metáforas deportivas en las comedias de Aristófanes (II)", *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, 1996 (6), pp.77-106.

[6]Cf. GARCÍA ROMERO, F; HERNÁNDEZ MUÑOZ, F., "Metáforas del deporte en los discursos políticos de Demóstenes", *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, 1996 (6), pp.107-141.

[7]ὥσπερ οἱ βάρβαροι πυκτεύουσιν, ...καὶ γὰρ ἐκείνων ὁ πληγεὶς ἀεὶ τῆς πληγῆς ἔχεται, κἂν ἑτέρωσε πατάξῃ τις, ἐκεῖσ' εἰσὶν αἱ χεῖρες· προβάλλεσθαι δ' ἢ βλέπειν ἐναντίον οὔτ' οἶδεν οὔτ' ἐθέλει.

vida eterna)[8].

Así pues, el deporte está presente constantemente en todos los géneros y en todas las etapas de la literatura griega. Pero hay un género poético destinado en exclusiva a exaltar los triunfos atléticos; se trata del epinicio, canto entonado por un coro para celebrar la victoria de un atleta en una competición deportiva, compuesto por encargo del propio atleta vencedor o su familia (más raramente su ciudad). El epinicio se cantaba en el lugar mismo de la competición o bien durante la fiesta que tenía lugar cuando el atleta retornaba a su ciudad, y fue un género que alcanzó su cénit entre 500 y 450 a.C. por obra de dos poetas de la pequeña isla de Ceos, Simónides[9] y Baquílides[10] (del primero solamente se han conservado pequeños fragmentos, no poemas enteros), y sobre todo por obra de Píndaro de Tebas[11].

Para Píndaro el atleta es el hombre ideal, la más perfecta plasmación del aristócrata, tal como lo concibe el poeta, a saber, el hombre que destaca tanto por sus cualidades físicas como por sus cualidades intelectuales y morales, puestas siempre al servicio de la comunidad, en beneficio de la buena marcha de los asuntos de su

[8]Cf. BETANCOR, M.A.; SANTANA, G.; VILANOU, C., *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*. Madrid-Las Palmas, 2001; KOCH, A., "Sobre el problema 'Cristianismo y ejercicios físicos'", *Citius Altius Fortius*. 1968 (10), pp.333-351; ORTEGA, A., "Metáforas del deporte en San Pablo", *Helmantica*, 1964 (15), pp.71-105; PFITZNER, V.C., *Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the Pauline literature*. Leiden, 1967; WEISMANN, W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg, 1972; WINTER, E., "Die Stellung der frühen Christen zur Agonistik", *Stadion*, 1998 (24), 13-29. Véase, en general, BROSSARD, Y., *El deporte. Puntos de vista cristianos*. Barcelona, 1968.

[9]Los fragmentos de sus epinicios se encuentran traducidos por RODRÍGUZ ADRADOS, F., en *Lírica griega arcaica*. Madrid, Gredos, 1980; véase también BARRIGÓN, C. "La condición social del atleta en la Grecia arcaica y los epinicios de Simónides", *Hispania Antiqua*, 1994 (18), pp.477-492.

[10]Traducción al castellano de GARCÍA ROMERO, F., *Baquílides. Odas y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1988.

[11]Traducciones al castellano de BÁDENAS, P.; BERNABÉ, A., *Píndaro. Epinicios*. Madrid, Alianza, 1984 (reedición revisada, Madrid, Akal, 2002); ORTEGA, A., *Píndaro. Odas y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1984; SUÁREZ DE LA TORRE, E., *Píndaro. Obra completa*. Madrid, Cátedra, 1988.

ciudad[12]. El hecho de que Píndaro nos presente a los vencedores en los juegos deportivos como modelos de conducta (e, insisto, no sólo en lo físico, sino sobre todo en el terreno moral) tiene su fundamento en la convicción de que la competición atlética es un test muy fiable para evaluar la valía de un hombre, pues en ella el ser humano saca a relucir lo mejor de sí mismo. Y es que para Píndaro en el atleta vencedor concurren una serie de factores cuya unión se produce únicamente en unos pocos hombres escogidos: el éxito atlético (y esto puede extenderse, y Píndaro lo hace, a cualquier faceta de la vida) requiere en primer lugar un talento natural, que incluye no sólo capacidades puramente físicas sino también intelectuales y morales, y que en el ideario de Píndaro sólo están al alcance de los aristócratas. Pero este talento natural resulta insuficiente para procurar el triunfo, si no va acompañado por otra cualidad que debe poseer el atleta sobresaliente (y por extensión todo buen ciudadano) que es el esfuerzo constante, la capacidad de sufrimiento y de superación, sin la cual no es posible ningún éxito en la vida.

Todas estas cualidades hallan su plasmación en el triunfo atlético, que conlleva la gloria, la admiración de la gente y el canto del poeta que la celebra y la difunde. La victoria atlética, y su canto por parte del poeta, proporciona así las dos cosas más ambicionadas por el hombre en el contexto social de la época en que Píndaro vive: ser admirado en vida y recordado tras la muerte.

Con Píndaro llega hasta su más alta cima en el pensamiento griego la estimación del atleta, presentado en definitiva como un modelo. De él se ha dicho que "el ideal atlético no ha vuelto a encontrar en el tiempo una voz tan entusiasta y no se ha vuelto a sostener una construcción ideológica tan orgánica y coherente de los rasgos distintivos que hacen del atleta un modelo de vida y comportamiento"[13]. Nada comparable, en efecto, encontramos después de Píndaro, ni tampoco era posible, ya que los grandes cambios que, en todos los aspectos, se produjeron en la Grecia del siglo V a.C. hicieron que muy pronto (en realidad ya en vida del propio Píndaro) este ideal humano aristocrático quedara rápidamente trasnochado.

---

[12]Sobre la concepción pindárica del deportista pueden consultarse BERNARDINI, P.A., "Essaltazione e critica del atletismo nella poesia greca dal VII al V secolo a.C. Storia di un' ideologia", *Stadion*, 1980 (6), pp.81-111; BOWRA, C.M., "The athletic ideal", en *Pindar*. Oxford, 1964, pp.159-191; FERNÁNDEZ GALIANO, M., "El sentido del deporte en Píndaro", *Citius Altius Fortius*, 1971 (13), pp.121-140; GARCÍA ROMERO, F., "Poesía y deporte en la antigua Grecia", *Revista de Occidente*, 1992 (134-135), pp.45-60.

[13]BERNARDINI, art. cit.

Nada más aleccionador al respecto que comparar a los atletas pindáricos con los que cinco siglos después describen los poetas Lucilio y Nicarco en sus epigramas satíricos. En ellos ya no aparecen los heroicos, hermosos e idealizados atletas de Píndaro, prodigios de fuerza y velocidad, sino atletas que son más bien prodigios de fealdad y torpeza, corredores tan lentos que llegan a la meta después del último y a los que adelanta hasta el público, y boxeadores que después del combate ni siquiera ellos mismos se reconocen al mirarse al espejo[14]. Veamos un par de estos epigramas:

Nicarco, *Antología Palatina* 11.82:

"Junto con otros cinco, en Arcadia participó Carmo en la carrera de fondo.
¡Milagro, pero es verdad: llegó...el séptimo!.
'Si eran seis -preguntarás quizá-, ¿cómo es que llegó el séptimo?'.
Es que un amigo suyo se acercó a él [mientras corría] diciéndole: '¡Ánimo, Carmo!'.
Y [el amigo] llegó antes que Carmo a la meta. Y si llega a tener Carmo
cinco amigos más, habría llegado el duodécimo"[15].

Lucilio, *Antología Palatina* 11.77:

"Después de 20 años Ulises regresó a su patria sano y salvo,
y reconoció su figura su perro Argos al verlo.
En cambio a ti, Estratofonte, después de cuatro horas boxeando,
no es que no te reconozcan los perros, es que no te reconoce nadie en tu ciudad.
Y si quieres mirar tu propio rostro en el espejo,
tú mismo dirás bajo juramento: 'No soy Estratofonte' "[16].

Estos epigramas son en realidad el resultado de un largo proceso, que conocemos

---

[14]Cf. ROBERT, L., "Les épigrammes satiriques de Lucilius sur les athlétes: parodie et réalités", en el volumen colectivo *L'épigramme grecque*. Vandoeuvres-Ginebra, 1968, pp.181-291.

[15]πέντε μετ' ἄλλων Χάρμος ἐν'Αρκαδίᾳ δολιχεύων, /θαῦμα μέν, ἀλλ' ὄντως ἕβδομος ἐξέπεσεν. /"ἓξ ὄντων, τάχ ' ἐρεῖς, πῶς ἕβδομος;" εἷς φίλος αὐτοῦ/"θάρσει, Χάρμε",λέγων, ἦλθεν ἐν ἱματίῳ· /ἕβδομος οὖν οὕτω παραγίνεται· εἰ δ' ἔτι πέντε / εἶχε φίλους, ἦλθ' ἄν, Ζωίλε, δωδέκατος.

[16]εἰκοσέτους σωθέντος 'Οδυσσέος εἰς τὰ πατρῷα /ἔγνω τὴν μορφὴν Ἄργος ἰδὼν ὁ κύων· /ἀλλὰ σὺ πυκτεύσας, Στρατοφῶν, ἐπὶ τεσσέρας ὥρας /οὐ κυσὶν ἄγνωστος, τῇδὲ πόλει γέγονας. /ἦν ἐθέλῃς τὸ πρόσωπον ἰδεῖν ἐς ἔσοπτρον ἑαυτοῦ, /"οὐκ εἰμὶ Στρατοφῶν" αὐτὸς ἐρεῖς ὀμόσας.

al menos desde el siglo VI a.C. (antes de Píndaro, por tanto)[17]. Desde entonces, muchas de las más destacadas voces del mundo griego (sin negar nunca -y esto me interesa subrayarlo desde el principio- los beneficios que la práctica del deporte proporciona al bienestar físico e intelectual del hombre), atacaron enérgicamente el deporte de competición, centrando sus críticas en dos aspectos que constituyen igualmente, creo, el blanco de las censuras que los intelectuales y hombres de ciencia de nuestro siglo continúan dirigiendo contra el deporte profesional: en primer lugar, la exagerada valoración social de las cualidades físicas por encima de las intelectuales, que se traducía, como ahora, en las desmesuradas recompensas económicas que recibían los atletas y en la devoción popular de que eran objeto, sobre todo en comparación con las menores satisfacciones que aguardaban a quienes cultivaban el espíritu más que el cuerpo; en segundo lugar, el régimen de vida que los deportistas se veían obligados a seguir, cuyos excesos en la alimentación y en los esfuerzos físicos resultaban ser, en última instancia, sumamente perjudiciales para la salud y en modo alguno contribuían (sino todo lo contrario) a la formación de un cuerpo bello y armonioso.

Hablemos en primer lugar de la exagerada (en opinión de los intelectuales) valoración social de la capacidad física y las consecuencias económicas que ello conllevaba[18]. Es bien sabido (porque es un aspecto del deporte griego en el que el movimiento olímpico moderno ha insistido, e idealizado, a menudo) que en los cuatro grandes juegos de Grecia los atletas vencedores no recibían premios de valor material. En Olimpia recibían como recompensa una corona de olivo, que era de laurel en los juegos de Delfos y de apio en los Juegos Ístmicos y en los Juegos Nemeos. Sin duda,

---

[17] Véase al respecto (además de la bibliografía citada en nota 13) BERNARDINI, P.A., "Olimpia e i giochi Olimpici: le fonti letterarie tra lode e critica", *Nikephoros*, 1997 (10), pp.179-190; BILINSKI, B., *L'agonistica sportiva nella Grecia antica*. Roma, 1959, pp.25-50; BOWRA, C.M., "Xenophanes and the Olympic Games", en *Problems in Greek poetry*. Oxford, 1953, pp.15-37; KYLE, D.G., *Athletics in ancient Athens*. Leiden, 1987, pp.124-154; MÜLLER, S., *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sport in der griechisch-römischen Antike*. Trier, 1995.

[18] Cf. BRIERS, A., *Sporting success in Ancient Greece and Rome*. Oxford, 1994; BUHMANN, H., *Der Sieg in Olympia und in den anderen panhellenischen Spielen*. Múnich, 1972; HERRMANN, H.V., "Die Siegerstatuen von Olympia", *Nikephoros*, 1988 (1), pp.119-183; KEFALIDOU, E., "Ceremonies of athletic victory in Ancient Greec: an interpretation", *Nikephoros*, 1999 (12), pp.95-119; PLEKET, H.W., "Games, prizes, athletes and ideology. Some aspects of the history of sport in the Greco-Roman world", *Stadion*, 1975 (1), pp.49-89; YOUNG, D.C., *The Olympic myth of Greek amateur athletics*. Chicago, 1984.

como ocurre en las modernas Olimpíadas, el deseo de triunfar, y no el dinero, era el primer incentivo de los atletas, y la victoria misma, y no una corona o una medalla, el mejor premio. No obstante, al igual que actualmente cada país acostumbra a mostrar su agradecimiento, a menudo en metálico, al atleta que ha dejado alto el pabellón nacional, y la cotización del propio deportista aumenta considerablemente tras un comportamiento destacado en una competición importante, también en la antigua Grecia numerosas ventajas se derivaban del triunfo en alguno de los grandes juegos. En efecto, una larga serie de honores y recompensas aguardaban al atleta vencedor en su patria, fiel testimonio de la importancia que la comunidad otorgaba a los ciudadanos que la representaban en el terreno deportivo, con los cuales se identificaba con un fervor bien conocido en el deporte moderno. Acostumbrados como estamos a contemplar a menudo el desbordante delirio con el que es recibido en su ciudad o país el equipo o el deportista individual que alcanza un triunfo sobresaliente (la copa se pasea por la ciudad, se ofrece a la Virgen Patrona y a los aficionados, hay una recepción por parte de las autoridades locales y otros actos de semejante guisa), no nos extrañará el espectacular recibimiento que, según el historiador Diodoro de Sicilia (13.82.7), tuvo Exéneto de Acragante tras vencer en los Juegos Olímpicos de 412 a.C. en la carrera de velocidad: "Después de su victoria, condujeron a Exéneto a la ciudad sobre un carro, y lo escoltaban, entre otras cosas, 300 bigas de caballos blancos, todas pertenecientes a los propios ciudadanos de Acragante"[19]. Un recibimiento semejante sólo un general victorioso podía soñar con tenerlo.

Por otro lado, las ciudades no solamente asignaban elevadas recompensas económicas para quienes triunfaban en los grandes juegos (500 dracmas para los vencedores olímpicos atenienses en época de Solón, en la primera mitad del siglo VI a.C.)[20], sino que además el erario público costeaba a veces la erección de una estatua del atleta, el cual disfrutaba además de otras ventajas, como la concesión de cargos públicos y, sobre todo, de algunos privilegios que estaban reservados exclusivamente a un reducidísimo número de personas, considerados benefactores de la comunidad: la manutención gratuita de por vida a cargo del estado, el derecho a ocupar asiento de honor en los espectáculos públicos, la exención de algunos impuestos, y en época

[19]νικήσαντος Ἐξαινέτου Ἀκραγαντίνου, καττήγαγον αὐτὸν εἰς τὴν πόλιν ἐφ' ἅρματος· συνεπόμπευον δ' αὐτῷ χωρὶς τῶν ἄλλων συνωρίδες τριακόσιαι λευκῶν ἵππων, πᾶσαι παρ' αὐτῶν τῶν Ἀκραγαντίνων.

[20]Cf. KYLE, D.G., "Solon and athletics", *Ancient World*, 1984 (9), pp.91-105; WEILER, I., "Einige Bemerkungen zu Solons Olympionikengesetz", *Festschrift R. Muth*. Innsbruck, 1983, pp.573-582.

romana sabemos que algunos atletas alcanzaron la exención del servicio militar y de la obligación de ofrecer alojamiento a las tropas, la autorización a ir vestido de púrpura (el color de los reyes), etc[21].

Pero es que, además, fuera de los cuatro grandes juegos deportivos nacionales, en muchas de las competiciones que, en gran número, se celebraban a lo largo de todo el mundo griego, los vencedores en las distintas pruebas podían recibir premios de valor material, a menudo elevado. Por poner un ejemplo significativo, en los Juegos Panatenaicos de Atenas, quien vencía en la carrera de velocidad recibía como premio cien ánforas de aceite, cuyo montante económico venía a equivaler, como mínimo, al salario que recibía un trabajador especializado durante cuatro años y suponía, por tanto, una pequeña fortuna, comparable más o menos a lo que reciben los atletas actuales[22].

La censura de la exagerada valoración social de los éxitos deportivos, si se tiene en cuenta su escasa contribución al bienestar y progreso de la comunidad ciudadana (en opinión de los críticos), se halla expuesta por vez primera de manera clara y explícita en la segunda mitad del siglo VI a.C., en los versos del filósofo Jenófanes de Colofón (fr.2 West): "Pero si alguien alcanza la victoria allí donde está el recinto sagrado de Zeus junto a las corrientes del río de Pisa, en Olimpia, sea por la rapidez de sus pies o compitiendo en el pentatlo, sea en la lucha o incluso en el doloroso pugilato o en la terrible prueba que llaman pancracio, como hombre muy ilustre aparece a los ojos de sus conciudadanos, y puede alcanzar el derecho a ocupar asiento de preferencia en los espectáculos y recibe de la ciudad alimentos a cargo del erario público y un premio. E incluso compitiendo en las carreras de caballos podría lograr todo eso, sin ser tan valioso como yo. Porque superior a la fuerza de hombres y caballos es nuestra sabiduría. Pero eso se juzga muy a la ligera y no es justo preferir la fuerza a la verdadera sabiduría. Pues aunque entre el pueblo se encuentre un buen púgil, pentatleta o luchador o quien destaque por la rapidez de sus pies...no por eso la ciudad va a estar mejor gobernada. Poco gozo puede obtener la ciudad si alguno compite y vence junto a las riberas del río de Pisa, pues eso no engorda los fondos de la ciudad"[23].

---

[21]Cf. GUALAZZINI, U., *Premesse storiche al diritto sportivo*. Milán, 1965, pp.31 ss.

[22]Cf. YOUNG, ob. cit.

[23]ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο /ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος /πὰρ Πίσαο ῥοῇς ἐν 'Ολυμπίῃ, εἴτε παλαίων /ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων /εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσιν, /ἀστοῖσίν κ' εἴη κυδρότερος προσ-

Críticas semejantes a las que vierte Jenófanes contra la sobreestimación de la importancia de los deportistas se hicieron especialmente frecuentes a partir del siglo V a.C., cuando las nuevas experiencias intelectuales y las modificaciones en el sistema educativo, promovidas sobre todo por la sofística (el movimiento que provocó en la sociedad antigua una puesta en cuestión de las ideas tradicionales y unos cambios comparables a los que el mundo moderno debe a la Ilustración), abogaban por la afirmación de la superioridad de la capacidad intelectual sobre la física. Precisamente a un poeta criado en ese ambiente, el trágico Eurípides, debemos la más acerba crítica del deporte de competición que nos ha legado la literatura griega[24]; se trata de un fragmento de una obra perdida titulada *Autólico* (fr.282 Nauck²): "De los innumerables males que hay en Grecia, ninguno es peor que la raza de los atletas.. En primer lugar, éstos ni aprenden a vivir bien ni podrían hacerlo, pues ¿cómo un hombre esclavo de sus mandíbulas y víctima de su vientre puede obtener riqueza superior a la de su padre?. Y tampoco son capaces de soportar la pobreza ni remar en el mar de la fortuna, pues al no estar habituados a las buenas costumbres difícilmente cambian en las dificultades. Radiantes en su juventud, van de un lado para otro como si fueran adornos de la ciudad, pero cuando se abate sobre ellos la amarga vejez, desaparecen como mantos raídos que han perdido el pelo. Y censuro también la costumbre de los griegos, que se reúnen para contemplarlos y rendir honor a placeres inútiles...¿Pues qué buen luchador, qué hombre rápido de pies o qué lanzador de disco o quien habitualmente ponga en juego su mandíbula ha socorrido a su patria obteniendo una corona?. ¿Acaso lucharán contra los enemigos llevando discos en las manos o por entre los escudos golpeándolos con los pies expulsarán a los enemigos de la patria?. Nadie hace esas locuras cuando está frente al hierro. Sería preciso, entonces, coronar con guirnaldas a los hombres sabios y buenos y a quien conduce a la ciudad de la

---

ορᾶν, /καί κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο, /καί κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων /ἐκ πόλεως, καὶ δῶρον ὅ οι κειμήλιον εἴη /εἴτε καὶ ἵπποισιν· ταῦτά κε πάντα λάχοι, /οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων /ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη. /ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον /προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης· / οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετείη /οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην, /οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον, / ῥώμης ὅσσ' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει, /τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη· /σμικρὸν δ' ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ, /εἴ τις ἀεθλεύων νικῷ Πίσαο πὰρ ὄχθας· / οὐ γὰρ παίνει ταῦτα μυχοὺς πόλεως.

[24]No obstante, puesto que se trata de un fragmento aislado, transmitido sin su contexto, perteneciente además a un drama satírico, conviene considerar con prudencia el contenido del mismo, ya que no tiene necesariamente que reflejar la opinión del poeta sobre los atletas de su tiempo. Cf. BERNARDINI, "Essaltazione...".

mejor manera siendo hombre prudente y justo, y a quien con sus palabras aleja las acciones perniciosas, suprimiendo luchas y revueltas. Tales cosas, en efecto, son beneficiosas para la ciudad y para todos los griegos".

Así pues, en términos semejantes a los empleados por Jenófanes, en este fragmento de Eurípides se critica: a) el régimen de vida y entrenamiento a que se someten los atletas, que perjudica su salud y además no los hace aptos siquiera para defender a su patria con las armas, y b) el nulo beneficio que aporta a la comunidad una victoria deportiva. Y en la misma línea se sitúa otro personaje paradigmático de la época, el filósofo Sócrates, cuando, en el proceso incoado contra él bajo la acusación de corromper a la juventud con sus enseñanzas, propuso a los jueces que lo "castigaran" con uno de los privilegios que las ciudades concedían a los atletas como recompensa por sus victorias, la manutención de por vida a expensas públicas, que el filósofo consideraba que él merecía y necesitaba más que los atletas campeones (Platón, *Apología de Sócrates* 36 d-e).

Durante los siglos siguientes y hasta la abolición de los Juegos Olímpicos y el final del mundo antiguo, a fines del siglo IV d.C., críticas semejantes contra el deporte profesional se repiten recurrentemente en las obras de poetas, oradores, médicos, filósofos, etc., como se repite igualmente un segundo motivo de censura que hemos encontrado ya en el fragmento de Eurípides antes comentado: el insano entrenamiento y régimen de vida de los atletas, que convertía a personas que en principio deberían ser prototipo de salud e incluso de belleza y armonía corporal, en hombres de cuerpos deformes por el sobredesarrollo y la excesiva especialización del entrenamiento e incluso en hombres de salud precaria. El tratado hipocrático *Sobre la alimentación* (34) resume estas ideas en una frase: "La constitución del atleta no va de acuerdo con la naturaleza"[25], y las mismas críticas contra el deporte profesional se reproducen con frecuencia en los escritos médicos, a pesar de que en ellos los ejercicios físicos desempeñan un papel fundamental como terapia y también como prevención de enfermedades[26]. Efectivamente, la importancia higiénica básica que se otorgaba a las

[25] διάθεσις ἀθλητικὴ οὐ φύσει.

[26] Cf. ANGELOPOULOU, N.; MATZIARI, C., MYLONAS, A.; ABATSIDIS, G.; MOURATIDIS, Y., "Hippocrates on health and exercice", *Nikephoros*, 2000 [13], 141-152; FETZ, F., *Gymnastik bei Philostratos und Galen*. Frankfurt am Main, 1969; GARCÍA ROMERO, F., "Ejercicio físico y deporte en el *Corpus* hipocrático", en LÓPEZ FÈREZ, J.A. (ED.), *Tratados hipocráticos. Estudios acerca de su contenido, forma e influencia (=Actas del VIIe. Colloque International Hippocratique*). Madrid, 1992, pp.221-229; NIETO, J.M., "La crítica del atletismo profesional

actividades físicas queda bien reflejada en el desarrollo y fijación, por parte de los profesionales de la medicina, de un amplio programa de ejercicios, cuyo seguimiento podía contribuir a la consecución y conservación de la salud, y que eran aplicables de acuerdo con las condiciones físicas y las necesidades de cada persona en particular, teniendo en cuenta tanto factores internos al propio individuo (su edad, sexo, complexión física, etc.), como factores externos a él (las estaciones del año, el ambiente geográfico, etc.). Probablemente es el tratado hipocrático *Sobre la dieta*[27], junto con los escritos de Galeno *Sobre cómo conservar la salud* y *Sobre los ejercicios con pelota pequeña*, las obras que nos ofrecen una más detallada clasificación y descripción de los ejercicios físicos atendiendo a los condicionamientos antes apuntados. La gimnasia se prescribe tanto para curar como para prevenir enfermedades, y, efectivamente, la prevención de enfermedades mediante el adecuado régimen de alimentos y ejercicios físicos es el principal descubrimiento que con orgullo se atribuye a sí mismo el desconocido autor de *Sobre la dieta*, a quien se ha considerado por ello fundador o antecesor de la medicina preventiva.

La aplicación de la gimnasia con ambos fines, para prevenir y curar enfermedades, experimentó gran auge a partir del siglo V a.C. Con algunos antecedentes como el médico Demócedes de Crotona, casado con una hija del celebérrimo atleta Milón (Heródoto 3.129 ss.), o el pentatleta Ico de Tarento, el desarrollo de la gimnasia terapéutica, o al menos su sistematización, va indisolublemente ligado a la figura del ex-atleta y entrenador Heródico de Selimbria, de quien nuestras fuentes[28] dicen que fue maestro de Hipócrates, el padre de la medicina científica. Heródico supone una etapa importante en el progreso de la medicina, a la que aplicó su experiencia como atleta y entrenador; se contaba que, aquejado de una grave enfermedad, se prescribió a sí mismo un régimen combinado de ejercicios físicos y una dieta alimenticia, gracias a la cual recuperó la salud. El método de Heródico (a quien se ha llegado a atribuir el antes mencionado tratado *Sobre la dieta*) se empleaba tanto para prevenir enfermedades como para curarlas, y aunque

---

en Galeno: medicina y ética", en GARCÍA BLANCO, S., *Congreso Internacional Historia de la Educación Física*. Madrid, 2002, pp.293-297; PALEÓLOGOS, C., "El entrenamiento antiguo y el moderno", *Citius Altius Fortius*, 1961 (3), pp.373-384.

[27]Traducción al castellano de GARCÍA GUAL, C., en *Tratados hipocráticos III*. Madrid, Gredos, 1986.

[28]*Suda, s.v.* Sobre Heródico, véase JÜTHNER, J., *Philostratos. Über Gymnastik*. Leipzig-Berlín, 1909, pp.9-16 y 32-43 (también, como curiosidad, AMSLER, J. "Heródico o de la fisiografía", *Citius Altius Fortius*, 1959 [1], pp.295 ss.).

nuestras fuentes lo critican por la excesiva rigidez de sus prescripciones y comentan fracasos que acabaron incluso con la muerte del paciente[29], testimonian también muy notables casos de curación, como el de aquel individuo que, según el médico Areteo de Capadocia, del siglo II p.C., se dedicó a la práctica del deporte para curar su gota con tan gran afán que acabó venciendo en una carrera pedestre en los Juegos Olímpicos (de manera que sería un remoto antecedente de la gran Wilma Rudolph, "la gacela negra", que asombró en los Juegos Olímpicos de Roma de 1960 al conseguir el oro en 100, 200 y 4x100 m. lisos, tras haber sufrido poliomielitis en su niñez).

Opiniones muy semejantes a las que reflejan los escritos médicos encontramos también en las obras de Platón y Aristóteles. Cuando Platón describe (en *República* y *Leyes*) el sistema educativo de su ciudad ideal, la educación física ocupa en él un lugar esencial (como ocurría realmente en la sociedad ateniense de su tiempo), tanto para los hombres como para las mujeres; sin embargo, Platón se muestra radicalmente contrario al tipo de vida que llevan los atletas profesionales[30]: "se trata (leemos en *República* 404 a) de un régimen de vida que provoca somnolencia y es nocivo para la salud: ¿no ves que esos atletas se pasan la vida durmiendo y que, a poco que se aparten del régimen prescrito, sufren grandes y violentas enfermedades?"[31] (esta dieta a base de mucho comer y mucho dormir la prescribían los entrenadores sobre todo para los

---

[29] PLATÓN (*República* 406 a-b; cf. *Fedro* 227 d) no habla muy favorablemente de los métodos de Heródico. Cf. también ARISTÓTELES, *Retórica* 1361 b4 ss.

[30] Además de los estudios de conjunto de FORBES, C.A. (*Greek physical education*. Nueva York-Londres, 1929), MARROU, H.I. (*Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid, 1987) y PÉLÉKIDIS, CH. (*Histoire de l éphébie attique des origines à 31 avant J.C.*. París, 1962), pueden consultarse los trabajos de BETANCOR, M.A.; VILANOU, C., "Fiesta, gimnasia y república: lectura espartana de tres modelos estatalistas de educación física (Platón, Rousseau y el jacobinismo revolucionario)", *Historia de la educación física. Revista interdisciplinaria*, 1996 (14-15), pp.81-100; DOMBROWSKI, D.A.,"Plato and athletics", *Journal of Philosophy of Sport*, 1979 (6), pp.20-38; JEU, B., "Platon, Xénophon et l' idéologie du sport d' État", en DUMONT, J.P.; BESCOND, L., *Politique dans l' Antiquité. Images, mythes et fantasmes*. Lille 1986, pp.9-33; KORNEXL, ob. cit.; LÓPEZ EIRE, A., "La educación física en la antigua Grecia", *Symposium de Historia de la Educación Física*. Salamanca, 1995, pp.17-28; MEINBURG, E., "Gymnastische Erziehung in der platonischen Paideia", *Stadion*, 1975 (1), pp.228-266. Véase también MORETTI, L., "La escuela, el gimnasio y la efebía", en BIANCHI BANDINELLI, R. (DIRECTOR), *Historia y civilización de los griegos*. Barcelona, 1983, VIII pp.157-178.

[31] ἀλλ'...ὑπνώδης αὕτη γέ τις καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν. ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅτι καθεύδουσί τε τὸν βίον καὶ, ἐὰν σμικρὰ ἐκβῶσιν τῆς τεταγμένης διαίτης, μεγάλα καὶ σφόδρα νοσοῦσιν οὗτοι οἱ ἀσκηταί.

deportes pesados, ya que en el boxeo, la lucha y el pancracio no había distinción de categorías de acuerdo con el peso corporal del atleta).

En este aspecto, con Platón coincide Aristóteles cuando describe el papel de la educación física en el sistema educativo que defiende. Aristóteles propugna (como era la norma en la educación ateniense de la época clásica) la búsqueda de un sano equilibrio entre el desarrollo del cuerpo y de la mente, destacando, en lo que a los ejercicios corporales se refiere, la importancia de la moderación: cada edad, sexo y complexión física tienen sus ejercicios apropiados (Aristóteles prescribe ya ejercicios físicos para las mujeres embarazadas, hace más de 2.300 años), que deben realizarse evitando siempre el exceso (*Política* 1285 b; *Ética a Nicómaco* 1112 b). En consecuencia, también Aristóteles critica duramente el, en su opinión, insano entrenamiento y régimen de vida de los atletas, su excesiva especialización y su sobrealimentación (*Ética a Nicómaco* 1106 b), que no permiten ni el desarrollo saludable del cuerpo ni la procreación de hijos sanos y robustos (*Política* 1335 b), y resulta especialmente pernicioso en el caso de los deportistas jóvenes (y es éste otro aspecto de plena actualidad, que Aristóteles anticipa en más de 23 siglos), como demuestra el hecho de que muy pocos de quienes vencían en la competición infantil de los Juegos Olímpicos podían repetir su triunfo cuando pasaban a la categoría de los adultos, gastadas prematuramente sus energías por un esfuerzo desmesurado para su edad (*Política* 1338 b).

Pero, en fin, si recordamos la larga lista de honores y recompensas que continuaron recibiendo los atletas tras sus éxitos, ni que decirse tiene que las acerbas críticas de literatos, médicos, filósofos y moralistas en general, apenas tuvieron eco entre el pueblo llano, que continuó otorgando fervorosamente su admiración a los deportistas, lo cual, por cierto, fue con frecuencia hábilmente explotado con fines políticos (y éste es otro aspecto en el que el deporte moderno puede proporcionarnos multitud de casos paralelos)[32]. Esta explotación política de los éxitos deportivos (que llegó a incluir la "nacionalización" de campeones extranjeros para dar lustre a la

[32]BENGSTON, H., "Agonistik und Politik im alten Griechenland", *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*. Múnich, 1973, pp.190-207; BALTRUSCH, E., "Politik, Kommerz, Doping: zum Sport in der Antike", *Gymnasium*, 1997 (104), pp.509-522; GALSTERER, H., "Sport und Gesellschaft in Griechenland", *Ludica*, 1997 (3); GOLDEN, M., *Sport and society in ancient Greec*, Cambridge 1998; PLEKET, H.W., "Sport and ideology in the Greco-Roman world", *Klio*, 1998 (80), pp.315-324; ULF, CH., "Die Mythen um Olympia -politischer Gehalt und politische Intention", *Nikephoros*, 1997 (10), pp.9 ss.

pobre tradición deportiva de alguna ciudad[33]) fue frecuente en la Antigüedad, incluso en época clásica, como muestra quizá mejor que ningún otro el caso de Alcibíades. En un discurso que pone en su boca Tucídides (6.16 ss.), el primer mérito que este hombre sin escrúpulos y con un ansia inagotable de poder y protagonismo personal alega para convencer a los atenienses de la conveniencia de enviar (naturalmente bajo su mando) una expedición a Sicilia durante la Guerra del Peloponeso (estamos en 415 a.C.), es precisamente su espectacular triunfo en los Juegos Olímpicos. Alcibíades presentó nada menos que siete carros en la carrera de cuadrigas de los Juegos (un dispendio económico enorme, sobre todo en una época de terrible escasez en Atenas a causa de la guerra); los puestos primero, segundo y cuarto fueron para él, lo cual le hizo popularísimo en su ciudad y le fue concedido el mando de la expedición a Sicilia, cuyo desastre, por cierto, aceleraría la derrota definitiva de Atenas en la guerra. En fin, también en la Atenas clásica, como hoy, era posible un uso aberrante del deporte para manipular a las masas, y en casos como el descrito es especialmente aberrante, porque al fin y al cabo Alcibíades sólo tuvo que poner el dinero para costear los carros y no su sudor y esfuerzo personal, ya que en los juegos antiguos era proclamado vencedor no el conductor del carro, sino su propietario.

En fin, como no me gustaría acabar con el eco de aspectos más o menos negativos del deporte antiguo (que, como puede apreciarse, no son tan diferentes de los que afean el rostro del deporte de hoy día), quisiera finalizar esta exposición insistiendo, aunque sea muy brevemente, en un par de aspectos que me parecen esenciales como reflejo de la importante presencia del deporte en la sociedad y en la literatura griegas.

En primer lugar, el gran desarrollo que alcanzó ya en la Antigüedad la literatura técnica deportiva. Lamentablemente, casi toda ella se ha perdido para nosotros; apenas hemos conservado parte de un manual que se utilizaba para enseñar a los niños las técnicas de la lucha deportiva (*Papiros de Oxirrinco* 3.466), y el tratado *Sobre el*

[33]El gran corredor Ástilo de Crotona venció en las dos carreras de velocidad, el estadio y el diaulo, en los Juegos Olímpicos correspondientes a 488 y 484 a.C. En los Juegos de 480 triunfó en esas dos pruebas y además en la carrera con armas, pero ya no competía representando a su ciudad natal, Crotona, sino representando a la todopoderosa Siracusa; PAUSANIAS (6.13.1) nos dice que compitió como siracusano "para complacer a Hierón", una expresión que esconde probablemente un cambio de nacionalidad atraído por las promesas del influyente Hierón. Naturalmente, sus antiguos compatriotas, los ciudadanos de Crotona, no se tomaron muy a bien su traición, y derribaron la estatua que le había sido erigida en el santuario de Hera y convirtieron su casa en prisión.

deporte de Filóstrato (probablemente del II p.C.)[34], que nos proporciona abundante información sobre los métodos de entrenamiento y especialmente una descripción precisa del tipo físico que se consideraba ideal en los atletas según la prueba que practicaran. Tenemos documentados, no obstante, libros técnicos sobre diversos aspectos del mundo del deporte al menos desde el siglo V a.C., a los que hay que sumar las abundantes referencias que encontramos en los escritos médicos y en las obras de Platón y Aristóteles y otros muchos autores. A veces ignoramos el contenido de las obras, como es el caso de un tratado *Sobre la lucha* del sofista Protágoras, en el siglo V a.C. En cambio, conocemos (y conservamos algunas) varias listas de vencedores olímpicos, desde las que recopiló el sofista Hipias de Élide, también en el siglo V, a las cuales siguieron las de Aristóteles, Timeo, Filócoro, Eratóstenes, Flegón o Julio Africano; también tenemos noticias de diversos tratados monográficos (ninguno de los cuales se conserva) sobre diferentes competiciones.

Por fin, quisiera sobre todo resaltar un hecho que me parece especialmente importante, positivo y significativo de la enorme importancia que tuvo el deporte en la antigua Grecia: la formación física fue siempre uno de los pilares básicos del sistema educativo griego, que en la Atenas clásica se proponía como meta la consecución de un equilibrio entre el desarrollo de las cualidades físicas e intelectuales. Este equilibrio no existía, sin embargo, en la Esparta contemporánea, ya que la preparación física y militar condicionaba todo el sistema educativo espartano, lo cual es un fiel reflejo y consecuencia de su organización social: frente a una clase dominante de linaje dorio, los espartiatas, que gozaba de todos los privilegios de la ciudadanía y cuyo número era porcentualmente reducido, se situaba la mayoría de la población, que carecía de derechos políticos y debía sostener económicamente a la clase dominante; la superioridad numérica de éstos últimos obligó a los espartiatas a una militarización progresiva de su régimen de vida, como único medio de mantener su dominio. Muchos son los testimonios que al respecto nos transmiten los autores antiguos: "en Esparta y en Creta (leemos en la *Política* de Aristóteles) la educación está organizada casi exclusivamente con vistas a la guerra", con olvido casi absoluto de la educación intelectual; "a leer y a escribir -añade Plutarco en su *Vida de Licurgo*- aprendían porque era necesario, pero todo el resto de la educación tenía como meta obedecer disciplinadamente, resistir las penalidades y vencer en la batalla" (el propio Plutarco comenta en otro pasaje que para los espartanos la guerra era en realidad un descanso de su preparación para la guerra). Lo mismo vale también para la educación femenina, ya que otro rasgo peculiarísimo de la educación espartana, con pocos paralelos en el

[34]Traducción al castellano de MESTRE, F., Madrid, Gredos, 1996.

mundo griego (y en otros lugares y épocas hasta nuestro siglo) es la participación de las mujeres a todos los efectos en el sistema educativo, incluida la gimnasia[35].
Si en Esparta el equilibrio entre educación física e intelectual se rompió inclinándose la balanza del lado de la formación física, en Atenas la balanza tendió a decantarse más bien del lado de la educación intelectual, sobre todo a partir de las innovaciones introducidas por la sofística en la segunda mitad del siglo V a.C. Este abandono (siempre relativo) de la afición por la práctica del deporte entre la juventud ateniense es a menudo criticado por los partidarios de la educación tradicional, como es el caso del poeta cómico Aristófanes, sobre todo en sus comedias *Nubes* y *Ranas*; en ésta última, el poeta trágico Esquilo, que representa la "educación antigua", acusa a su colega Eurípides, representante de la nueva pedagogía, de haber contribuido a la decadencia moral de Atenas con sus enseñanzas, y se señala como síntoma de esta decadencia moral el hecho de que los jóvenes practiquen menos el deporte: "tú por tu parte has enseñado a cultivar la palabrería y el cotilleo, que ha dejado vacías las palestras"[36].

Pero, en todo caso, la educación física siempre encontró un hueco importante en el sistema educativo de las ciudades griegas. En efecto, la idea de que la práctica de ejercicios físicos es un medio para adquirir y mantener no sólo la salud física sino también el equilibrio mental e incluso de desarrollar y pulir las cualidades morales, explica que tanto en los sistemas políticos y educativos imaginados por los filósofos como en la vida real de las ciudades griegas, los hombres dedicaran muchas horas a la práctica del deporte, y no únicamente durante los años que duraba la escuela, sino también, una vez abandonada ésta, a lo largo de toda la vida, como ejemplifica precisamente un crítico del deporte profesional, el filósofo Sócrates, quien, según afirma su discípulo Jenofonte, realizaba ya anciano todos los días su tabla gimnástica para mantenerse en forma.

---

[35]Cf. ARRIGONI, G., "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società", en el libro por ella editado *Le donne in Grecia*. Bari, 1985, pp.55-128; ASSA, J., "La mujer y el deporte en la Antigüedad", *Citius Altius Fortius*, 1963 (5), pp.429-444; BERNARDINI, P.A., "Las carreras de mujeres en la Grecia antigua", *Revista de Occidente*, 1992 (134-135), pp.61-72; PIERNAVIEJA, M., "Algunas vencedoras olímpicas", *Citius Altius Fortius*, 1963 (5), pp.401-428; SCANLON, T.F., "Virgineum Gymnasium: Spartan females and early Greek athletics", en RASCHKE, W. (ED.), *The archaeology of the Olympics*. Wisconsin, 1988, pp.185-216.

[36] (vv.1069-1070) εἶτ' αὖ λαλιὰν ἐπιτηδεῖσαι καὶ στωμυλίαν ἐδίδαξας, ἣ 'ξεκένωσεν τάς τε παλαίστρας.

RESUMEN

En este trabajo se pretende ofrecer una visión general de la valoración del deporte y los deportistas en la sociedad griega antigua, desde nuestras primeras referencias literarias, en los poemas homéricos. Tomando como punto de partida la imagen opuesta que se ofrece de los atletas en los epinicios de Píndaro y en los epigramas satíricos contra los deportistas contenidos en la *Antología Palatina*, nos centramos en particular en el estudio de las recompensas que recibían los atletas, como fiel reflejo de la alta estimación social de los triunfos deportivos, y, en relación con ello, en los aspectos que los autores griegos antiguos critican en el deporte profesional, a partir de textos de Jenófanes, Eurípides, Platón, Aristóteles, los escritos médicos, etc. También dedicamos unas páginas a destacar el primordial papel de la formación física en el sistema educativo de las ciudades griegas y, en general, la importancia de la práctica no profesional del deporte en la sociedad griega antigua.

Palabras clave: deporte, Grecia antigua, epinicio, juegos Olímpicos, educación física.

ABSTRAC

In this essay we try to present an overall view of the valuation of sport and athletes in the ancient Greek society, from our first literary evidences, in the Homeric poems. Starting from the opposite image of the athletes offered by Pindar's epinicians and by the satyrical epigrams against athletes that we find in the *Anthologia Palatina*, we study particularly the prizes received by the athletes (as faithful testimony of the high social valuation of the sporting success). In relatioship with this argument, we study the aspects blamed in the professional sport by the ancient Greek authors (texts by Xenophanes, Euripides, Plato, Aristotle, medical writings, etc.). We also emphasize the essential role of the physical activities in the Greek *poleis*' educational organization and, in general, the importance of the non professional practice of sport in the ancient Greek society.

Keywords: sport, ancient Greece, epinician, Olimpic Games, physical education.

DOS HELENISMOS REIVINDICADOS EN EL *CIRONGILIO DE TRACIA* DE BERNARDO DE VARGAS

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ*

Los males de la especialización intelectual no han dejado de afectar, por cierto, a la filología. En ciertos ámbitos del hispanismo ello resulta particularmente notorio, a punto tal que los insoslayables fundamentos de la cultura grecolatina suelen echarse de menos tanto en la formación de profesores e investigadores cuanto en el ejercicio concreto de la disciplina por parte de hispanistas cuyo recurso al griego y al latín se evidencia, en el mejor de los casos, como de segunda mano. Naturalmente, rara vez se asiste –aunque *rara vez* no signifique, por desgracia, *nunca*– a un abierto y explícito rechazo de las fuentes clásicas y de su importancia, pero en los hechos las deficiencias a este respecto, por inconsciente descuido o por malos hábitos, menudean, y el mal ejemplo, particularmente grave en determinados círculos del hispanismo anglosajón, comienza a hacerse sentir también en nuestro país, siempre tan proclive a la emulación de modelos errados. El propósito de las páginas que siguen es apenas aducir un par de casos, concretísimos, de descaminadas opciones filológicas a propósito de un mismo texto castellano, el libro de caballerías *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas, de 1545, como consecuencia de la ignorancia de la recta semántica de dos palabras griegas de las que el autor –por lo demás fuertemente proclive al helenismo, sobre todo onomástico– se sirve para caracterizar, respectivamente, a un espacio mágico y a un personaje de su historia.

EL ORÁCULO DE LA PEÑA TRONGIL

Cirongilio de Tracia es un libro de caballerías a todas luces menor dentro del *corpus* de una especie que a lo largo de todo el siglo XVI constituyó la parcela más favorecida por el consumo popular en España; en él comienzan a evidenciarse ya los consabidos síntomas de agotamiento, transcurridos más de cincuenta años desde el éxito inicial de la obra fundacional, modélica y superior del género, el *Amadís de*

* Universidad Católica Argentina - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Gaula refundido y completado por Garci Rodríguez de Montalvo a fines del siglo XV. Con todo, y pese a sus notorias limitaciones, el *Cirongilio* –que a despecho de la popularidad de la especie no pareció gozar de favores especiales, ya que sólo conoció los honores de una única edición, la de Sevilla de 1545– depara no pocas sorpresas y se permite inclusive, por sobre el aludido fondo de grisura que lo domina, el diseño de algunos hallazgos literarios que redimen en parte a la obra y convierten a su autor, el desconocido Bernardo de Vargas, en un artífice no del todo desdeñable, pese a sus exageraciones retóricas, a su sintaxis descarriada y a su gusto por la reiteración afuncional de todos los clisés temáticos imaginables[1]. Un detenido análisis de la obra nos revela no sólo que su autor conocía el griego, sino que se complacía en complejizar y plenificar la semántica de determinados episodios mediante el recurso consciente a helenismos onomásticos.

Al iniciarse el último de los cuatro libros en que se divide el *Cirongilio*, el narrador, mediante un tenue salto analéptico, da cuenta de los antecedentes de un desafío a combate singular que dos desemejados gigantes, Tarpendófago y Dialegendo, han lanzado contra el héroe epónimo. En rigor de verdad, el desafío real está lanzado entre el rey Sinagiro y el usurpador rey Garadel, pero la lid se dirimirá entre dos campeones vicarios: Cirongilio por Sinagiro, y uno de los dos gigantes por Garadel; éste ha urdido así las cosas por consejo de los gigantes, quienes han sabido por un oráculo que si Garadel proponía a Sinagiro la solución del combate singular quien acudiría al llamado de éste para sostener su parte sería Cirongilio, caballero odiado por los jayanes por haber sido el matador de Buzaratangedro, hermano de Tarpendófago, y de Fanamú, hermano de Dialegendo. Los gigantes esperan, pues, vengar la muerte de sus hermanos, envalentonados por un anuncio oracular de naturaleza equívoca, que ya comentaremos más adelante; lo que nos interesa ahora es presentar la naturaleza y descripción del oráculo consultado:

---

[1] La crítica sobre el *Cirongilio de Tracia* es todavía exigua, perjudicada como fue la obra por los iniciales juicios desdeñosos, cuando no hostiles, de críticos como Menéndez Pelayo y Henry Thomas (*Las novelas*, 106-108); con posterioridad a éstos muy pocos se ocuparon, y casi siempre tangencialmente, de nuestro libro (EISENBERG, *Romances of Chivalry*, 12-13, 63, 113, 123-124, 135-137, 140-141; RÍO NOGUERAS, "Del caballero medieval", II, 73-80; "El caballero Metabólico"; "Sobre magia", IV, 137-149), con la excepción de James Ray Green (*Cirongilio de Tracia, passim*; "La forma", 353-355) y Elisabetta Sarmati ("Il *Cirongilio de Tracia*", 795-807). Por nuestra parte, venimos estudiando la obra en una serie de trabajos desde 2000 (GONZÁLEZ, "La alegoría arquitectónica", en prensa; "*Cirongilio de Tracia* o los albores de la fatiga", 349-365; *Cirongilio de Tracia de Bernardo de Vargas, passim*; "Evolución del topos", en prensa; "Palomeque, don Quijote, Cervantes", 29-50; "Pertinencia formal y funcional", en prensa; "Propuestas", I, 115-126; "La *salutatio* epistolar", 83-95; "Las *virtutes narrationis*").

Pues siendo estos dos jayanes por estas causas tan enemigos de don Cirongilio, acordaron de se dar juntamente los dos en una compañía a buscar todas aventuras hasta hallar a don Cirongilio, para hazerle comprar muy cara la saña que tenían contra él y las muertes de aquellos sus afines; y aviendo andado muchos días en su busca sin alcançar nueva dél ni saber en qué lugar fuesse, determinaron de se venir derechos a Grecia y venir en Constantinopla, adonde él hazía y tenía su assiento generalmente en la corte del emperador, e irse a desafiarlo y a acusarle de traición e alevoso hasta venir con él en campo, o con el uno dellos, y tomar enmienda de los daños rescebidos por él. Y con este acuerdo y determinación se dieron a andar por una parte y otra hasta entrar en tierra del imperio, e aviendo caminado bien dos días por ella, acabando algunas aventuras que aquí se dexan de contar por escusar fastidio y porque ninguna cosa hazen al propósito de la historia, al cabo dellos venieron en un valle muy hondo y largo que descendía por entre unas dos montañas derecho hazia abaxo, por el cual aviendo caminado por algún espacio al fin salieron en un gran llano que se hazía al cabo dél, cercado por todas partes de grandes montañas y muy altíssimas; y por todo él no parescía población ni carrera alguna más de una pequeña senda que por medio dél guiava, y era la grandeza de su redondez del llano bien tres millas por todas partes. Y dándose a andar por ella, a cabo de gran espacio llegaron en aquel lugar donde el llano con la montaña se juntava por aquella parte por donde la senda iva, y al cabo de la mesma senda estava una peña o roca tan alta y tajante que no parescía sino ser artificialmente fabricada, y era la forma della redonda, y llegando la senda a ella no passava de aí ni avía por alguna parte camino. E maravillados los jayanes de aquello, estuvieron un espacio pensando en lo que harían y, aliende desto, contemplando en la altura y fábrica de la dicha peña y pensando que no sin alguna causa aquella senda venía hasta aquel lugar sin passar de aí adelante; e con este desseo de ver si por ventura en aquella peña avía algún gran secreto le dieron una buelta a la redonda, y no lo ovieron hecho cuando la peña empeçó a tremer muy fuertemente y andar a la redonda, e tras esto por la cumbre della empeçaron a salir unas llamas de fuego muy altas, y lançavan de sí un olor hediondo bien a semejança de súlfure, y salían tan altas de aquellas llamas que parescían penetrar las regiones aerias; e dende a poco, assossegándose la peña, las llamas desaparescieron,

solamente quedando aquel mal olor. En aquel lugar por donde las llamas avían salido se paró un bulto humano tan grande que no avía jayán en el mundo que le igualasse, y la faz negra que bien parescía salir dentre aquellas infernales fraguas desnudo en cueros sin alguna cobertura, y con unos ojos grandes y assí bermejos como unas encendidas brasas, las cuales poniendo en los jayanes -que al pie de la peña eran, admirados de lo passado y más de lo que al presente veían-, con una boz que mostrava descender de sus linages dellos les dixo:

–¿Qué es lo que buscáis vosotros quebrantando la ley que se suele guardar, que aquí ninguno viene que no venga solo y sin compañía alguna? Y no penséis que quedárades sin castigo del atrevimiento vuestro si no oviera sido por el gran merescimiento y reverencia de tu alto y generoso padre el dios Mares.

Y esto dixo contra el gigante Tarpendófago, lo cual como él oyesse y viesse que assí era conoscido, teniendo aquello por cosa divina, dixo:

–Lo que nosotros queremos y buscamos es un cavallero que con gran traición ensuzió sus manos con derramar la sangre generosa de mi hermano, hijo ni más ni menos que yo del alto dios Mares que tú dizes, para tomar enmienda de su maldad como de enemigo de la alta generación de los jayanes fuertes de la tierra.

A lo cual el de la peña respondió:

–Pues que vuestra voluntad es éssa no toméis en vano trabajo de ir adonde vais, mas si queréis que vuestro desseo se cumpla id al reino de Tesalia, que ende traen guerra el rey della y el de Macedonia y Tracia, y hazeos amigos del rey de Macedonia y rogalde que dexe en vuestras manos el hecho de aquella guerra, y él lo dexará; y dexada, pedid al rey de Tesalia que para la determinación de la justicia de los dos ponga de su parte un cavallero que en defensa del derecho suyo haga con cualquier de vosotros batalla, que os digo de muy cierto que él lo concederá y traerá en su defensa a esse cavallero que buscáis, que no rehusará de entrar con cualquiera de vosotros en batalla. Y cuanto a lo que toca a la victoria, te digo y juro por aquel alto dios cuyo hijo eres, fuerte y esforçado jayán Tarpendófago, que irás y avrás batalla, y vencerás no morirás, y su cabeça será ensalçada sobre todos los reales del rey de Thessalia de cualquier de vosotros que la batalla tomare con el cavallero que el rey de Thesalia ponía de su parte.

E diziendo esto el de la peña se tornó a meter dentro della, que nunca más pareció. Y los jayanes, muy alegres, creyeron venir aquello de parte del dios Mares, padre del gigante Tarpendófago, porque la muerte de su amado hijo Buzaratangedro fuesse vengada, y con esto tornaron por la senda que avían traído -porque otro camino no hallaron-, hasta salir del llano y del valle hondo que ya os diximos. Por lo cual se os quiere dezir antes que otra cosa hagamos qué cosa era aquélla y cómo les fue dado aquel oráculo por el itrópede de la alta peña, que sabed que de muchos tiempos avía, de que la noticia era perdida en aquella tierra, aquella montaña o roca era tenida por cosa sagrada, antes que aquella tierra y provincia fuesse de christianos. Y todos los que desseavan saber el fin de cosas que eran por venir venían a ella solos, porque assí era costumbre, y, dando alrededor de la peña una buelta, a la ora se seguía mutación della y salían unas altas llamas; y éstas despareciendo, aquel hombre que vos hemos dicho se assomava a la cumbre della y, demandando a la persona que allí avía venido lo que quería, le dava la respuesta declarándole lo que en aquel caso avía de suceder, lo cual siempre salía verdadero, aunque las más vezes, hablando el hombre de la peña por bozes equívocas, engañava con la verdad al que venía a le demandar oráculo, como con aquellos dos gigantes les acaesció. Y después que la tierra fue ganada por los christianos perdiose aquella costumbre de consultar e visitar aquel oráculo, aunque muchas vezes secretamente de la tierra de los infieles venían a él a demandar respuesta, principalmente cuando algún grande quería acometer alguna cosa ardua y alta. Y llamávase esta peña el Trongil, que en griego quiere dezir cosa redonda y alta, y era tenida en gran veneración y reverencia de los paganos. Y la verdad, y lo que se deve creer deste caso, es que aquélla era obra del demonio para enlazar y engañar a los humanos, porque otra cosa ni se dize ni aunque se dixesse es de creer [...] (IV, i, 170r-170v)[2]

[2] Todas nuestras citas del *Cirongilio* proceden de la edición que hemos preparado para la colección "Los libros de Rocinante", del Centro de Estudios Cervantinos de la Universidad de Alcalá de Henares, actualmente en prensa, que transcribe el texto de la *princeps* de 1545 (Sevilla, Jácome Cromberger) según el testimonio del ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid bajo signatura R-3.884.

Era necesaria la extensa cita para apuntalar contextualmente con la debida solidez el breve sintagma que deseamos ahora destacar, y que corona el entero fragmento transcripto: "Y llamávase esta peña el Trongil, que en griego quiere dezir cosa redonda y alta". En su inédita –y muy defectuosa– edición del *Cirongilio*, presentada como tesis doctoral ante la Johns Hopkins University en 1974, James Ray Green comenta este pasaje mediante una escueta y lapidaria nota: "*Trongil*: I have been unable to find a plausible Greek root meaning 'tall and round'" (GREEN, *Cirongilio*, 847, nota 625.35). Tampoco nosotros hemos encontrado, fuerza es reconocerlo, una palabra griega medianamente homófona de *Trongil* que signifique 'redondo y alto', pero el caso es que el texto de Vargas –muy descuidado por los correctores y maltratado a más no poder por apuradísimos cajistas, según era habitual en la composición de este tipo de libros de consumo masivo y escaso prestigio intelectual en el seno de las prácticas editoriales de la imprenta manual hispánica del siglo XVI[3]– presenta tres variantes para este curioso nombre: la ya apuntada *Trongil*, más las siguientes:

> Pues luego que los gigantes salieron del valle que iva al *Estrogién*, se dieron a caminar con la mayor priessa que pudieron sin parar hasta venir en el reino de Thessalia [...] (IV, i, 170v).
>
> [...] e assí se cumplió lo que en la peña *Estrongile* avía dicho el cacer del duque, diziendo que iría y que avría batalla [...] (IV, ii, 172v).

Trongil, Estrogién, Estrongile. Si las dos primeras formas difícilmente remitan a un helenismo aceptable, está claro que la tercera sí lo hace al adjetivo στρογγύλος-η-ον, apenas adaptado a la fonética castellana mediante la adición de una *e-* protética, y correctamente empleado en su forma femenina en *–e* para atribuirlo al sustantivo igualmente femenino *peña*. Está claro que las otras dos formas que presenta el texto, *Trongil* y *Estrogién*, constituyen erratas que han sobrevivido como variantes, pero que

[3] Para un acabado panorama de los procedimientos de impresión en la España del siglo XVI, pueden consultarse los señeros trabajos de Jaime Moll: "La imprenta manual", 13-27; "El libro en el Siglo de Oro", 43-54; "Problemas bibliográficos", 49-107. El primero de estos trabajos integra un volumen, dirigido por Francisco Rico, que incluye asimismo otros artículos de interés sobre el tema (RICO, *Imprenta y crítica textual, passim*). Para los problemas específicos de la impresión de libros de caballerías, véanse ahora los aportes de Lucía Megías (*Imprenta y libros de caballerías, passim*), y Orduna ("Variantes de edición", 579-585).

en una edición crítica de la obra deberían enmendarse mediante la adopción de la tercera forma.

Ahora bien, ¿significa στρογγύλος-η-ον en griego 'redondo y alto', como quiere Vargas? No exactamente. El diccionario Liddell-Scott define la palabra como 'round, spherical', y en una segunda acepción como 'curved' (1655a); el *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H Lampe considera la variante στρονγγύλεὸ, que define igualmente como 'round' (1264a); por su parte, el usual vocabulario griego-español de Sebastián Yarza define στρογγύλος-η-ον como 'redondo, redondeado, circular, esférico' (1279a). En todos los casos el segundo contenido especificado por la explicación del texto, 'redondo y *alto*', está por completo ausente, y podríamos entonces acordar la razón a Green cuando declara en su edición que ha sido incapaz de encontrar una palabra griega que remita a esos dos significados. Sin embargo, el artículo del Liddell-Scott incluye definiciones adicionales que aportan matices nada desdeñables para nuestra palabra: "of persons, *round, compactly formed*"; "metaph. of words and expressions, *well-rounded, compact, terse*" (1655a). Es arriesgado afirmarlo, pero a la luz del contexto que hemos aportado y de la estrecha relación que se establece, de carácter casi simbiótico, entre la *peña redonda* y el "bulto humano tan grande que no avía jayán en el mundo que le igualasse" (IV, i, 170r), es decir, el cabal *gigante* que emerge de la peña para profetizar a sus dos congéneres Tarpendófago y Dialegendo, cabe postular la posibilidad de un desplazamiento semántico *compacto* > *fuerte* > *alto*, a partir del contenido propio de στρογγύλος aplicado a personas –un gigante lo es, por cierto–, vale decir, 'compactly formed', sucesivamente redefinido en relación con otras notas igualmente propias del gigantismo como lo son la fortaleza y, por último, la altura. Así, en la conciencia lingüística de Vargas bien pudo operar el mismo mecanismo de asociación semántica que diacrónicamente suele producir similares desplazamientos en el devenir de las lenguas, y quedaría en consecuencia explicada la interpretación de στρογγύλος como 'redondo y alto'. Existe, por lo demás, en relación con la adaptación castellana y el empleo de este adjetivo en el texto de nuestra novela, una exquisita y adicional muestra del alto grado de competencia lingüística por parte del autor en lo que respecta a la utilización del vocabulario griego como instrumento para la plenificación semántica de todo el episodio narrado. Basta en efecto con repasar el extenso fragmento citado para advertir que alienta en él una clara *isotopía de la redondez*: el hondo valle en el cual se alza la peña Trongil se halla "*cercado* por todas partes de grandes montañas y muy altísimas" (IV, i, 170r); este cerco montañoso define para el valle una forma redonda, según se desprende de la descripción: "y era la grandeza de su *redondez* del llano bien tres millas por todas partes" (ibíd.). Está también, desde luego, la propia peña Trongil, "tan alta y tajante que no parescía sino ser artificialmente fabricada, y era la forma della *redonda*"

(ibíd.); el movimiento de Tarpendófago y Dialegendo al arribar a la peña se define asimismo como circular: "e con este desseo de ver si por ventura en aquella peña avía algún gran secreto le dieron *una buelta a la redonda*" (ibíd.), y como si la montaña redonda misma quisiera responder análogamente a este rodeo de quienes a ella se aproximan, "la peña empeçó a tremer muy fuertemente y *andar a la redonda*" (ibíd.). Tenemos, pues, una llanura redonda en cuyo centro se alza una peña redonda que gira en redondo sobre su eje y que es a su vez rodeada circularmente por quienes se le acercan. Hasta aquí nos encontramos, con todo, frente a circularidades, rodeos y redondeces de naturaleza física o material; pero la lengua griega utiliza el adjetivo στρογγύλος, además, como *verbum figuratum* y bajo un sentido traslaticio en relación con realidades de naturaleza *verbal*: una palabra, una expresión, un discurso pueden ser στρογγύλος. Repárese ahora en el hecho de que el acontecimiento central que tiene lugar en el espacio físico de la peña Trongil es de naturaleza verbal: la profecía del gigante; de todas las posibilidades o tipos de discurso, es precisamente el discurso profético el que se define como esencialmente 'compacto', 'terso', 'redondo' en sus alcances semánticos, porque es el discurso en sustancia verdadero y generador de la realidad misma que designa, aquel en el cual el *verbum* se identifica plenamente con la *res* más allá de la interpretación o el entendimiento de los ocasionales usuarios, emisor y receptor, del propio discurso. En este sentido, toda palabra profética se revela como de naturaleza *mítica* antes que *lógica*, pues es precisamente el μῦθος el tipo de palabra en todo objetiva y "real", es decir, la realidad misma manifestada bajo forma sonora, la revelación del ser de las cosas en su verdad misma, al margen del entendimiento, la voluntad y la intención del sujeto que ocasionalmente la emplea, frente a esa otra palabra de los griegos, de mayor fortuna ulterior por cierto, el λόγος, no ya objetiva sino subjetiva, porque ha dejado de consistir en la manifestación sonora de las cosas mismas en su verdad esencial para ser mera expresión del pensamiento individual acerca de las cosas, y por tanto sujeta, como todo pensamiento, a los avatares del error y la falsedad (OTTO "Der Mythos", 267-278; "Der Mythos und das Wort", 348-373; "Die Sprache", 279-290; "Der ursprüngliche Mythos", 230-266; Disandro, *Tránsito*, *passim*). Todo μῦθος, pues, por ser por definición verdadero, es perfecto; todavía en la actualidad la lengua española consigna como una de las acepciones del adjetivo *redondo* el significado de 'perfecto, completo, bien logrado' (DRAE, 22° ed., II, 1922a), y en la tradición universal figuras y cuerpos como la circunferencia, el círculo y la esfera han sido desde siempre símbolos de la plenitud, la perfección, el acabamiento (CHEVALIER, *Diccionario*, 298b-305a; CIRLOT, *Diccionario*, 130-132); en el plano dinámico idéntico sentido adquiere el movimiento de circumambulación, de netas connotaciones rituales, que es el que en nuestro texto efectúan Tarpendófago y Dialegendo en torno de la peña.

Se impone, por lo tanto, considerar más detenidamente el discurso profético, esencialmente *redondo y compacto*, del gigante de la peña. Se trata, desde el punto de vista de la tipología textual, de un discurso *exhortativo*. Toda profecía prospectiva –y conviene el adjetivo, porque contrariamente a lo que la opinión popular consagra no por fuerza una profecía debe referir hechos futuros, siendo del todo admisible que el vaticinio verse sobre hechos pasados o actuales ignorados o de interpretación arcana– entraña, de un modo u otro, una referencia a hechos del porvenir que suponen un ingrediente discursivo de índole *narrativa*. Pero hay dos modos de plasmar dicha narración de hechos futuros: bien puede hacerse en forma directa, mediante un enunciado asertivo con verbos indicativos en futuro, como ocurre, por caso, en la célebre profecía mesiánica veterotestamentaria sobre el árbol de Jesé (*Et **egredietur** virga de radice Iesse, et flos de radice eius **ascendet**. Et **requiescet** super eum spiritus Domini [...]. Et **replebit** eum spiritus timoris Domini. Non secundum auditum aurium **arguet**, sed **iudicabit** in iustitia pauperes et **arguet** in aequitate pro mansuetis terrae*, Is. 11, 1-4); o bien la narración puede subordinarse a un acto de habla básicamente exhortativo, de modo tal que los hechos futuros relatados pasan a funcionar como motivación causal o final de las acciones exhortadas al receptor del vaticinio: no ya "sucederá esto y sucederá aquello", sino "haz esto, *porque* si lo haces sucederá después aquello y aquello" (GONZÁLEZ, "La narración", 294-302; "Pautas", 107-158; "Profetizar", en prensa)[4]. Es este segundo caso el que se observa en el oráculo de la

[4] "En tanto la narración refiere acciones, la exhortación pide, ordena o aconseja la realización de acciones; se trata por tanto de un discurso no centrado ya en los acontecimientos mismos, como la narración, sino en los agentes de esos acontecimientos, a quienes se exhorta para que voluntariamente los realicen. Las acciones pedidas son, generalmente, a) condiciones necesarias para que posteriormente se cumpla algo [...]; b) acciones cuyo éxito es consecuencia de lo que necesariamente ha de cumplirse, en razón de lo cual se pide hacer algo cuyo buen resultado está asegurado, con el fin de tranquilizar al agente; c) reacciones anticipadas ante lo que necesariamente ha de suceder –confiar, alegrarse, preocuparse–. En los tres subtipos mencionados, como se ve, se incluyen dentro de un discurso básicamente exhortativo ciertos elementos narrativos [...]. Así definida la estructura global exhortativa, viene a coincidir con el tipo de discurso que [Teun] van Dijk llama *argumentación práctica* [...]" (GONZÁLEZ, "Pautas", 118). "El *argumento práctico*, cuya CONCLUSIÓN es una orden, una prohibición, un consejo, una recomendación o una propuesta (HAZ p) es una variante específica de estas argumentaciones de acciones [...]. [Por ejemplo el] ANUNCIO, cuya estructura básica, como vimos, es la conclusión implícita: COMPRA X o, aún más general: HAZ p [...]. A partir de esta argumentación [...] resulta claramente que casi todos los puntos de partida generales quedan normalmente implícitos en el anuncio [...]. La justificación sobre la que se basa el hacer o dejar de hacer una acción la hemos llamado *motivación* [...]" (VAN DIJK, *La ciencia del texto*,

peña Trongil, construido sobre un núcleo pragmático exhortativo que se plasma en una serie de imperativos negativos y afirmativos –"*no toméis* en vano trabajo de ir adonde vais", "*id* al reino de Tesalia", "*hazeos* amigos del rey de Macedonia y *rogalde* que dexe en vuestras manos el hecho de aquella guerra", "*pedid* al rey de Tesalia [...] ponga de su parte un cavallero que en defensa del derecho suyo haga con cualquier de vosotros batalla"–; todas estas acciones exhortadas, según lo dicho, se justifican mediante una argumentación práctica consistente en la narración de los hechos futuros que constituyen la referencia directa de la profecía: los gigantes deben hacer lo que el oráculo les exhorta *porque* "os digo de muy cierto que él [el rey de Tesalia] lo concederá y traerá en su defensa a esse cavallero que buscáis, que no rehusará de entrar con cualquiera de vosotros en batalla". Pero es en el tramo final de esta narración subordinada donde el oráculo incurre en el anuncio especialmente deseado y esperado por los gigantes: "Y cuanto a lo que toca a la victoria, te digo y juro por aquel alto dios cuyo hijo eres, fuerte y esforçado jayán Tarpendófago, que irás y avrás batalla, y vencerás no morirás, y su cabeça será ensalçada sobre todos los reales del rey de Thessalia de cualquier de vosotros que la batalla tomare con el cavallero que el rey de Thesalia ponía de su parte" (IV, i, 170v).

Se trata del núcleo mismo de la profecía, y constituye un claro ejemplo de vaticinio *engañoso*. Engañoso, que no falso, porque según queda dicho la palabra profética es *per essentiam* verdadera, incluso si proviene, como en este caso, de un oráculo pagano que, según sienta el propio texto, "era obra del deminio para enlazar y engañar a los humanos" (IV, i, 170v)[5]. Debe recordarse a este respecto que según la ortodoxia católica –en la que, más allá de ocasionales filtraciones de elementos paganizantes o mágicos de raigambre céltica o mítica arcaica, se inscribe lo medular de la ideología de fondo de los libros de caballerías–, nada obsta para que el demonio mismo, por permisión divina y aun contra sus intenciones formales, opere como canal para la manifestación profética de verdades. El propio Santo Tomás lo admite, bien que advirtiendo que en estos casos el demonio es simplemente el canal, nunca el

161-162). Si adoptamos la nomenclatura de van Dijk, en nuestras profecías exhortativas la exhortación coincide con la *conclusión* de su argumento práctico, y el elemento narrativo pragmáticamente subordinado a la exhortación coincide con su *motivación*.

[5] Nótese, de paso, que el verbo *enlazar* remite nuevamente, bien que en forma figurada, a la isotopía de la circularidad y el rodeo a la que venimos refiriéndonos.

origen del vaticinio, cuya fuente última es Dios mismo[6]. Pero vayamos a lo engañoso del vaticinio, que con dejar a salvo su veracidad no deja de presentársenos como un elemento orientado a provocar el desconcierto. Se trata de uno de los clisés estilísticos del género profético medieval, específicamente operante en las novelas artúricas y en sus sucesores los libros de caballerías del XVI: el discurso profético rara vez se formula con claridad, rara vez se plasma en enunciados directos y de inequívoca interpretación; la *elocutio* profética se define generalmente por su intrínseca *obscutitas*, que puede lograrse bien mediante el recurso a intrincadas e indescifrables alegorías –muy a menudo animalísticas–[7], bien mediante el empleo de perífrasis y elipsis que escamotean la mención plana y directa del objeto referido, bien mediante la reticencia y el silencio sobre datos esenciales, bien mediante el juego con el doble sentido implícito en una misma expresión que significa diversamente según se interprete como *verbum proprium* o como *verbum figuratum*, bien mediante el manipuleo de la sintaxis y aun de sugeridos elementos paraverbales como la entonación, con el propósito de dificultar la comprensión e inclusive de sugerir

[6] "*Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum, secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt daemones, etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelationem divinam, sed et ipsa revelatio facta per daemones, potest secundum quid dicti prophetia*" (S.Theol., II^a II^{ae}, q. 172, a. 5). "*[...] Beda dicit quod 'nulla falsa est doctrina quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat'. Unde et ipsa doctrina daemonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur: sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparientiam veritatis [...]*" (Ibíd., II^a II^{ae}, q. 172, a. 6). Pero más allá de lo teológico, también la tradición artúrica, de tan fuerte impronta en la configuración de nuestra materia caballeresca hispánica, sostiene la viabilidad de una profecía demoníaca verdadera, por caso, cuando se dice del niño Merlín, en el *Baladro* castellano, que ha recibido la facultad de conocer el futuro directamente de Dios, y la de conocer el pasado por intermedio de su padre el Diablo: "[...] ca el diablo le fiziera por saber todas las cosas que eran fechas e dichas. E así quiso nuestro Señor por la sanctidad de su madre que supiese las cosas que avían de venir [...]" (*Baladro*, I, iv, 39).

[7] El recurso de la alegoría animalística como característico del discurso profético, bien que de raíces veterotestamentarias, adquiere su configuración canónica a partir de los vaticinios merlinianos de la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth, primera plasmación literaria orgánica, en el siglo XII, de los dos personajes centrales del ciclo de la Tabla Redonda, Merlín y Arturo (*The Historia Regum Britannie*, 112-118, 74-85; *cfr. Baladro*, I, ix, 74-90; GONZÁLEZ, "Aproximación").

interpretaciones erradas[8]. De todas estas posibilidades, las dos últimas se encuentran presentes en el tramo final del oráculo de la peña Trongil, que asegura al gigante Tarpendófago dos hechos centrales: a) "irás y avrás batalla, y vencerás no morirás"; b) "su cabeça será ensalçada sobre todos los reales del rey de Thessalia de cualquier de vosotros que la batalla tomare". Ambos anuncios tranquilizan y fortalecen el ánimo del gigante, que, seguro de su triunfo y de la derrota del odiado Cirongilio, se apresura a poner en práctica los consejos del oráculo. Pero sucede al cabo que el combate le resulta adverso y Cirongilio no sólo lo derrota sino lo mata, cortándole la cabeza. ¿Ha sido entonces falsa la profecía de la peña? De ninguna manera; ya se ha dicho que la idea de una "profecía falsa" entraña contradicción insalvable, pues toda profecía es verdadera por definición, y si un anuncio resulta falso es sencillamente porque no se trató de una profecía. Pero no es éste el caso. Así explica el texto, una vez verificados en los hechos los anuncios del oráculo, la recta interpretación de éste conforme a lo sucedido:

> E la cabeça del jayán, por más vituperio, fue tomada y hincada en una pica, y traída por el rededor de toda la gente del rey Sinagiro; e assí se cumplió lo que en la peña Estrongile avía dicho el *cacer del duque*, diziendo que iría y que avría batalla, y que vencería no moriría, y su cabeça sería ensalçada sobre toda la gente del rey Sinagiro; salvo que no le entendió, porque pensó que el *no* avían de juntar con *morirás*, y no con el *vencerás*, como si dixera *no morirás sino vencerás*, diziendo *vencerás no, sino morirás* (IV, ii, 172v).

El error no ha radicado en la profecía, sino en la decodificación llevada a cabo por su destinatario, el gigante Tarpendófago, que consistió en: a) interpretar la expresión "su cabeça será ensalçada sobre todos" adjudicando al sustantivo "cabeça" un valor metonímico de *verbum figuratum* con el sentido de *pars pro toto*, haciendo que "cabeça" valga como "persona", y adjudicando asimismo al verbo "será ensalçada" un valor metafórico igualmente figurado con el sentido de "aumentar o crecer en honra" a raíz de una victoria en la batalla; y b) interpretar la expresión "vencerás no morirás" mediante una entonación que produce pausa entre *vencerás* y *no*, haciendo de este modo que el adverbio de negación se atribuya al verbo siguiente

[8] Generalmente la *obscuritas* profética se considera un rasgo característico del *modus nuntiandi* merliniano, pero sin retacearle a Merlín dicha práctica lo cierto es que ella se encuentra también en los oráculos sibilinos, en el libro del Apocalipsis y en no pocos textos proféticos del cristianismo medieval.

morirás y no al precedente *vencerás*. En cuanto al primer error, se trata en definitiva de haber interpretado como *verba figurata* los que debían interpretarse como *verba propria*, ya que los hechos tal como finalmente se verifican no nos muestran a un gigante crecido en honra a causa de su victoria sino a quien como consecuencia de su derrota ha sido decapitado y cuya cabeza, puesta en una pica, es literalmente ensalzada, levantada sobre ésta[9]; en cuanto al segundo error, sencillísimamente, se ha tratado de la mala articulación de una pausa en la entonación de la frase con su inevitable acarreo de dislocación sintáctica y semántica, tal como con meridiana claridad explica el narrador. Y es precisamente esta explicación del narrador, mediante la cual se ratifica la perfecta acomodación de la profecía a los hechos que le han dado cumplimiento, la que viene a clausurar, a cerrar definitivamente un proceso que ha constado de una enunciación profética engañosa o equívoca, una incorrecta interpretación por parte del destinatario, una verificación fáctica que ha desmentido la interpretación errónea y mostrado la vía de la correcta, y finalmente la exposición de ésta en la voz del narrador. Pues bien, tan cerrado y perfecto proceso resulta, a todas luces, *redondo, circular* y *compacto*. Así como el trazado de una circunferencia o la circumambulación en torno de un centro –tal como realizan los gigantes alrededor de la peña– describe un regreso al principio, un encuentro del punto final con el punto inicial del trayecto, también la profecía y la realidad fáctica representan el encuentro en un mismo punto de dos extremos: el de la realidad referida verbal y prolépticamente mediante el anuncio profético, y el de esa misma realidad cumplida en los hechos y referida ahora fácticamente por éstos; la referencia es la misma, es la misma realidad la que constituye el contenido del discurso verbal en la profecía y el contenido de los acontecimientos ya cumplidos: es el punto en que el círculo se cierra, el efecto circular y perfecto de un proceso acabado que Bernardo de Vargas, con suma

[9] Existe en el siempre modélico *Amadís de Gaula* un malentendido profético muy similar a éste, y protagonizado también por una cabeza; en una carta al caballero Galaor, la maga Urganda le anuncia que "al partir de la batalla la tu cabeça será en poder de aquel que los tres golpes dará por donde ella será vencida" (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís*, II, lvii, 815); como en una anterior carta al rey Lisuarte había identificado a ese caballero de los tres golpes como don Beltenebros –en realidad, el propio Amadís disfrazado–, y éste pertenecía al mismo bando de Lisuarte y Galaor, el atribulado receptor del vaticinio no entiende cómo su cabeza puede estar en poder de un amigo y aliado. El error, también aquí, consiste en interpretar "cabeça" metonímicamente, con el valor de "vida", cuando en realidad el anuncio reclama una lectura literal. Y en efecto, al tener lugar la batalla, don Galaor resulta herido por los enemigos y Beltenebros acude a él para socorrerlo y confortarlo, quitándole el yelmo y colocándole la cabeza sobre su regazo, esto es, tomando literalmente la cabeza de Galaor en su poder (II, lviii, 828).

pericia artística, ha sabido edificar sobre una sostenida base isotópica de la redondez y la circularidad que el nombre de la peña, *Trongil/Estrongile* < στρογγύλη, no hace sino resumir y patentizar.

EL CABALLERO METABÓLICO

En 1973, Daniel Eisenberg –cuyas contribuciones críticas y bibliográficas para el cabal conocimiento de los libros de caballerías castellanos constituyen, fuera de toda duda, uno de los capítulos más importantes del movimiento revalorizador del género– publica en la *Hispanic Review* su artículo "*Don Quijote* and the Romances of Chivalry: The Need for a Reexamination", cuya versión española, realizada por Arcadio Díaz Quiñones y revisada por el autor, reedita en 1982 como parte de su volumen *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age*. Leemos allí, a propósito de un episodio del *Cirongilio de Tracia* que Eisenberg postula como posible intertexto cervantino:

> Una de las aventuras más cómicas del libro, aquella en que Maritornes deja a Don Quijote colgando del brazo en la venta, puede haber sido inspirada por un episodio similar en *Cirongilio de Tracia*. [...] Se trata del episodio siguiente: en el *Cirongilio* hay un caballero que se divierte burlándose de los demás. *A éste se le llama el Caballero Metabólico, nos dice el autor (confundiendo la palabra con "metamórfico") por los disfraces que usa al llevar a cabo sus trucos* (III, 12). Vestido de doncella, logra robarles los caballos a dos caballeros, mediante una serie de engaños (III, 13). No les queda más remedio que comprarle a él sus propios caballos, y le hacen la oferta en las afueras de su castillo. El Caballero Metabólico se niega a abrirles las puertas de su castillo, pero desde una torre les baja una canasta en una soga para subir a un escudero junto con el dinero. Una vez que el escudero ha subido hasta la mitad, amarra firmemente la soga, se va y le deja (III, 14). El escudero se las arregla para escaparse, usando el dinero para sobornar a uno de los criados del castillo que le baje. El mismo criado permite que los caballeros entren al castillo, y ellos con mucho gusto se vengan del Caballero Metabólico, suspendiéndole con sogas por las muñecas" (EISENBERG, *Romances*, 140-141; las cursivas son nuestras).

De lo atinente a la posible relación intertextual entre este episodio de Vargas y el que menciona Eisenberg de Don Quijote y Maritornes (I, 43), nos hemos ocupado en un trabajo anterior (GONZÁLEZ, "Palomeque", 37-38); aquí nos interesa reparar en la desautorización que efectúa el crítico respecto de la pertinencia del nombre *Metabólico*, juzgándolo una elección errada por parte de Vargas a raíz de una posible confusión con *Metamórfico*. Con el mismo atrevimiento con que Eisenberg se permitió adentrarse en las asociaciones y desviaciones inconscientes que supuestamente provocaron la confusión del autor, podríamos nosotros suponer que el crítico realizó su enmienda tal vez dejándose llevar del sentido actual, habitual y "biologicista" del adjetivo *metabólico* y todas las otras formas pertenecientes a la familia de esta palabra, que evocan primera y casi exclusivamente, en la percepción moderna, ideas referidas a síntesis y procesos químicos[10]. *Metamórfico*, en cambio, apela al recuerdo de prestigiosas transformaciones míticas y literarias, a proteicas mutaciones de forma y apariencia que, desde Ovidio y sus *Metamorfosis* para acá, han pasado a integrar el bagaje cultural de todo lector occidental. Siendo que el caballero bromista del *Cirongilio* hace del disfraz y el cambio de identidad sus armas de burla, le habrá parecido a Eisenberg, presumiblemente, que más que *metabólicos* semejantes travestimientos eran *metamórficos* a la manera de las paradigmáticas identidades ficticias asumidas por los dioses griegos en sus andanzas eróticas[11].

Y sin embargo, todo este reconstruido e hipotético razonamiento habría podido ahorrarse de haberse tomado en debida consideración la semántica de algunas de las voces griegas correspondientes a la familia de *metabolismo/metabólico*. Más allá de las actuales especificaciones de cuño biologicista o químico, pertenecientes por cierto más al moderno tecnolecto científico que a la original semántica griega, el adjetivo μεταβολικός-ή-όν designa la cualidad activa de cualquier tipo de cambio o transformación; así, Liddell-Scott recoge acepciones genéricas como 'changeable, subject to change, mutable' (1110b), y Sebastián Yarza 'propio para cambiar, flexible, inconstante, voluble' (887a). Si nos remontamos al sustantivo origen del derivado

[10] Define *metabolismo* el Diccionario Académico: "Conjunto de reacciones químicas que efectúan constantemente las células de los seres vivos con el fin de sintetizar sustancias complejas a partir de otras más simples, o degradar aquellas para obtener estas" (DRAE, II, 1496a).

[11] James Ray Green, en su mentada edición inédita del *Cirongilio*, hace suyos los pareceres de Eisenberg: "Even though *metabólico* comes from Greek μεταβολή, 'change', its meaning is not usually associated with transformations. The appropriate word would be *metamorphico*, as Daniel Eisenberg has noted" (GREEN, *Cirongilio*, 843, nota 460.21).

adjetival, μεταβολή-ῆς (f.), nuevamente nos enfrentamos a valores genéricos: 'change, changing', 'transition, change', (in pl.) 'changes, vicissitudes' (LIDDELL-SCOTT, 1110b), 'cambio de lugar o de estado, modificación, vicisitud, mudanza, defección, transformación, inconstancia, movilidad' (SEBASTIÁN YARZA, 887a), 'change of qualities or characteristic' (LAMPE, 849b). Y lo mismo en caso de acudir al verbo μεταβάλλω: 'throw into a different position, turn quickly o suddenly', 'turn about, change, alter', 'change and adopt other ways', 'undergo a change, vary', (med.) 'change one's clothes' (LIDDELL-SCOTT, 1109b-1110a), 'mudar', 'volver de otro lado', 'retornar', 'cambiar de estado, de sentimiento', (med.) 'ir y venir, cambiar de lugar', 'cambiar, transformarse' (SEBASTIÁN YARZA, 886b), 'turn, turn round or about', 'substitute', 'change, alter [...] the appearance [...] or condition [...] [or] qualities, character [...] [or] substance', 'undergo change, change' (LAMPE, 848b). Como se ve, toda la variedad de acepciones aquí aducidas puede sintetizarse en una idea general de *cambio*, especificable según los casos como cambio de lugar o posición, de estado o sustancia, o de aspecto o ropas; el propio narrador señala este último sentido para el nombre de su personaje:

> [...] que sabed que el cavallero avía nombre Metabólico, que quiere dezir *mudable* en lenguage griego, porque para buscar a los cavalleros se armava como cavallero unas vezes, y otras se vestía en ábito de escudero, y otras de donzella (III, xii, 125[145]v).

Pero si bien Vargas parece enfatizar el tercer tipo de cambio de los tres que señalamos, esto es, el de apariencia o ropas, lo cierto es que los tres pueden con absoluta pertinencia atribuirse al Caballero Metabólico, aunque resulta claro que los dos más evidentes son los referidos al lugar/posición y al aspecto/ropas. Veamos entonces con mayor detalle los episodios correspondientes.

Acabado un cónclave caballeresco en el castillo Udegar, cuatro amigos –Megaro Ródano, Fraxadel de Lupanto, Florimando de Ínsula Verde y Armindo de Rocasalada– son abordados por un caballero que, con evidente aspecto de haber sido derrotado y herido en combate, solicita su ayuda contra quien, según él, le ha vedado un paso y lo ha vencido y despojado de sus armas. Los cuatro amigos le prometen su auxilio, pero el caballero, durante la noche y mientras todos duermen, desaparece con los frenos de sus caballos, con lo cual los deja inútiles para montar. Sólo al cabo de un día restituye los frenos a los cuatro desconcertados andantes, por intermedio de un escudero (III, xii, 124[144]r-125[145]v). Si atendemos a esta presentación del Caballero Metabólico, advertimos claramente en su manera de actuar las modalidades del repentino y sorpresivo cambio de lugar o posición y del cambio de aspecto o ropas; la liminar

descripción del Metabólico, que adopta una falsa apariencia de herido, subraya el dominio del *parecer* sobre el *ser*:

> [...] en medio de la carrera que llevavan toparon un cavallero encima de un poderoso cavallo, armado de todas armas salvo la cabeça y manos y escudo y lança que no traía; y venía tal que *parecía* aver passado algún trabajo y peligro, porque las armas venían deshechas por muchas partes, teñidas con sangre por de fuera, tal que *parecía* el cavallero traer algunas heridas (III, xii, 124[144]r).

Por supuesto, este simulacro apariencial de orden visual se ve reforzado mediante una ficción verbal, esto es, las elaboradas mentiras con que el Metabólico da cuenta de sus supuestos problemas y solicita la ayuda de los cuatro andantes. Pero a esta básica mutabilidad de apariencia o de ropas –concretamente el disfraz de vencido y herido–, enseguida sumará el caballero una condigna capacidad para el cambio repentino de lugar o posición, cuando súbitamente desaparece con los frenos y cuando, ante el desordenado intento de los amigos por orientarse en la oscuridad de la noche para recuperarlos, reaparece sorpresivamente afectando una distinta identidad:

> [...] vieron un cavallero que andava dando bueltas por entre los árboles, y, maravillados dello, con la sombra que causavan no lo pudieron bien conocer. Y luego que los cavalleros sintió, haziéndose afuera de entre los árboles dixo contra los cavalleros:
> –Grande ha sido el atrevimiento vuestro en entrar en este lugar no concedido a todos, pero ya que lo avíades de hazer fue bien mirado entrar a pie, porque este bosque es defendido a todos por mandado y voluntad de un señor cuyo es, y parecería justo que sin os detener saliéssedes dél (III, xii, 125[145]r).

El caballero recurre por igual, según se ve, al cambio de identidad y de aspecto y al cambio de posición espacial, mediante su diestro juego de súbitas desapariciones y reapariciones; y de algún modo reaparecerá todavía una vez, bien que de manera vicaria y mediante la representación asumida por un escudero, para devolver los frenos a sus víctimas (III, xii, 125[145]rv).

En el capítulo siguiente, una nueva burla, aún más elaborada, da cuenta del multiforme ingenio del Metabólico, quien disfrazado ahora de doncella finge tener un hermano herido al que sólo podrán curar las aguas de una fuente escondida en un

hondo e inaccesible valle, y solicita a los caballeros Polindo y Epidoro que le concedan el don de traerle tan preciado elixir; éstos acceden y emprenden camino, pero una vez en el valle no logran dar con la fuente, en verdad inexistente, y al regresar al punto de partida advierten que la "doncella" ha desaparecido con sus caballos (III, xiii, 125[145]v-127[147]v). También aquí se aúnan el disfraz y la elaborada mentira para el logro de la burla, pero aquél entraña un cambio aún más radical que el del episodio anterior, pues supone una fingida transformación de sexo. Finalmente, los cuatro amigos y los dos caballeros, todos víctimas del Metabólico, se reúnen y deciden marchar todos juntos al castillo de su burlador, con ánimo de escarmentarlo; allí les espera, sin embargo, una nueva treta del ingenioso bromista, quien los recibe a la distancia, desde una altísima almena y fingiendo no reconocerlos. Los seis caballeros, también afectando no reconocerlo –algo han aprendido de los trucos y procederes de su adversario– le piden que les facilite caballos, y el Metabólico propone vendérselos, sugiriendo que un escudero suba hasta él con el dinero en un cesto atado de una soga que él mismo arrojará y sostendrá; cuando el escudero Armelindos ha sido ya izado por la mitad de lo alto de la muralla, el insaciable bromista amarra la soga y lo deja colgando en el cesto, abandonado, durante toda la noche (III, xiv, 127[147]v-129v). Ocurre entonces la peripecia esperable en la vida de todos los burladores: que al cabo resulten ellos los burlados. Armelindos logra sobornar con su dinero a un villano servidor del Metabólico, quien lo desata y lo hace bajar; mediante el auxilio del mismo villano, el escudero y los seis caballeros ingresan en el castillo y sorprenden al desprevenido bromista, apoderándose de él y recuperando finalmente los ansiados caballos. El Metabólico es entonces conducido a una encrucijada de caminos, donde para su castigo es amarrado a los troncos de dos árboles, bien extendidos los brazos y suspendido el cuerpo en el aire (III, xvi, 130v-132r). Ocurre aquí la última transformación de apariencia del caballero, pues antes de ser atado a los árboles sus vengativas víctimas lo desnudan, despojándolo así de sus más recurridas armas de burla, las ropas con las que ocultaba su verdadera identidad y fraguaba otras varias ficticias, y confiriéndole –tal como explícitamente apunta Polindo– un último y definitivo disfraz que parece condecirse con su nueva condición de vencido y escarnecido: el de espantapájaros:

> [...] y a ora de las dos de la noche llegaron a una parte de la carrera donde a los lados della estavan dos altos árboles. E viéndolo, los cavalleros mandaron apear al Metabólico, y desnudándolo en camisa le ataron las muñecas muy fuertemente con sendos cordeles y cada un cabo del cordel ligaron a un olmo, assí que él quedó colgado en el aire de los braços, e siendo desta forma, el príncipe le dixo:
> –Mirá, señor cavallero, que os encomiendo la fruta destos árboles y

> que no dexéis a los páxaros que la coman, que bien creo ninguno lo osará hazer, pensando que sois espantajo (III, xvi, 131v).

Pasado un tiempo que no se detalla en el texto, otros tres caballeros pasan por el lugar y desatan y liberan al Metabólico, tras oír de sus propios labios su aleccionadora historia y reír mucho con ella (III, xvii^{b}, 133r-v); al liberarlo, podría decirse que posibilitan un adicional cambio de ropas en el antiguo burlador, pues "lo cubrieron con una capa y le hizieron quitar la camisa, que pegada tenía al cuerpo porque con el rocío de la mañana se avía mojado, y le hizieron vestir otra de las que sus escuderos traían" (III, xvii^{b}, 133r).

Se comprende que, en relación con un personaje cuya nota más evidente consiste en el cambio de ropas y en la asunción de sucesivas falsas identidades, Eisenberg entendiera este tipo de mujdanza como el único digno de tenerse en cuenta y, además, identificara en última instancia este cambio como un cambio *de forma*, vale decir, como una cabal *trans-formación* o *meta-morfosis*, de donde su propuesta de enmienda del nombre consignado por el narrador de *Metabólico* en *Metamórfico*. Pero ya hemos adelantado que en el Caballero Metabólico se dan también cambios de estado o sustancia y de lugar o posición; sobre este último algo dejimos ya, al señalar sus súbitas, sorpresivas y a menudo escenográficas apariciones, desapariciones y reapariciones, siempre estratégicamente dispuestas y más que exactas en el cálculo de sus efectos; el mismísimo ámbito que es propio del Metabólico y de su oficio de burlador es el camino, esto es, el espacio del trayecto y de la itinerancia, del movimiento locativo por excelencia, connatural al oficio de la caballería andante dentro del cual recluta a sus ocasionales víctimas. En cuanto al más radical cambio de estado o sustancia, permítasenos diferir su tratamiento para más adelante, y aducir de momento otras connotaciones posibles en el nombre del caballero relacionadas con su actividad y su identidad. Lo hemos visto ya cambiar de lugar y de apariencia física, mediante la utilización de sucesivos disfraces y la adopción de muy bien pensados discursos fingidos construidos como mentiras y encaminados, siempre, a la burla. Disfraces y mentiras son, pues, los intrumentos, respectivamente, del cambio físico y del cambio psíquico o espiritual con que construye el caballero sus falsas identidades; pero en la esfera de lo psíquico el personaje adopta también actitudes de cambio y veloz transformación cuando se ve constreñido a variar de planes sobre la marcha para adaptar sus proyectos a las circunstancias azarosas que los amenazan o condicionan. Al hacerlo, por cierto, resalta una vez más la correspondencia de su nombre con la semántica griega, ya que una de las posibles acepciones de μεταβάλλω remite a la idea de 'cambiar de propósito o de parecer' (*cfr.* LIDDELL-SCOTT, 1110a: 'change one's purpose or mind'). Cuando en el primer episodio los cuatro amigos se apean

para dormir, proponen al Metabólico, que se les había presentado como vencido y fuertemente herido, que se desarme para que sus escuderos lo curen; el burlador no puede aceptar semejante invitación, pues quedaría en evidencia que sus supuestas heridas no existen, y además necesita permanecer vestido y sobre todo armado para emprender su fuga nocturna con los frenos; por lo tanto, improvisa una hábil argumentación que supone, en cierto modo, un *cambio* de situación aun dentro de su planeada ficción: está, en efecto, herido, "pero no tanto" como para necesitar curaciones:

> [...] El cavallero les agradeció mucho su proveimiento y se escusó de se desarmar, diziendo que no tenía llaga que algo fuesse, que la bondad de las armas avían mucho resistido a los golpes de los cavalleros de la tienda, que mejor si alguna cosa se ofrecía se fallaría con sus armas que desarmado (III, xii, 124[144]v).

Otras veces, los cambios de planes no surgen como necesidad de evitar un problema, sino como aprovechamiento de un azar que se presenta como favorable o propicio para la urdimbre de una nueva burla; tal sucede cuando los seis caballeros acuden al castillo para solicitarle caballos; presumiblemente el Metabólico no esperaba esta visita, pero con suma agilidad mental aprovecha la oportunidad para tramar la burla a Armelindos y dejarlo suspenso en el cesto toda la noche. Y precisamente en relación con esta improvisada treta surge una connotación adicional del nombre de nuestro caballero, que ratifica su pertinencia y fortalece –entendemos– nuestra descalificación de la descalificación de Eisenberg. En última instancia, cuando los seis caballeros burlados solicitan caballos al Metabólico y éste les contraoferta la posibilidad de vendérselos, se comporta como un cabal *comerciante*, y más aún cuando se preocupa por recibir el dinero por adelantado[12] y cuando fija una elevada suma –que sin embargo encarece como exigua, a la manera de los hábiles vendedores– aprovechándose de la necesidad de sus compradores[13]. Si volvemos ahora a la semántica de μεταβολή-ἡ (f.), y más allá de sus apuntados valores genéricos de 'cambio, modificación, mudanza, transformación', hallamos que el sustantivo admite significados tales como 'exchange, barter', 'turnover in business' (LIDDELL-SCOTT,

[12] "[...] mas primero tengo de rescebir el dinero, porque tened por cierto que soy un hombre que jamás quise traer pleito por mi hazienda" (III, xiv, 128[148]v).

[13] "Porque soy hombre de pocas palabras –dixo el cavallero–, y porque no penséis que porque os veo en necessidad me hago caro, no os quiero llevar más de cient florines" (III, xiv, 128[148]v).

1110b), 'cambio, tráfico' (SEBASTIÁN YARZA, 887a), y que otras voces muy próximas pertenecientes la misma familia, como μετάβολό-ου (m.) y μεταβολέύ-έώ (m.) presentan acepciones tales como 'one who exchanges or barters, trafficker, huckster', 'retail dealer' (LIDDELL-SCOTT, 1110b), 'traficante, comerciante' (SEBASTIÁN YARZA, 887a). También el verbo base, μεταβάλλω, puede conextualmente significar, en voz media, 'exchange', 'change what is one's own' (LIDDELL-SCOTT, 1109b-1110a), 'comerciar' (SEBASTIÁN YARZA, 886b). Llegamos entonces a la casi evidencia de que el Caballero Metabólico no porta este nombre solamente porque cambia de lugar, de ropas, de identidades y de planes, sino también porque comercia y trafica consumadamente, de donde *Caballero Matabólico* pasa a valer tanto *Caballero Cambiante o Mudable* cuanto *Caballero Comerciante*.

Pero no hemos visto hasta aquí sino aspectos superficiales del cambio, apenas transformaciones locativas o accidentales en la apariencia física o en el comportamiento. Nos quedaba por tratar, si bien se recuerda, acerca del más radical cambio de estado o sustancia, y la tarea se impone muy especialmente porque quizás radique en este tipo de cambio absoluto y fundamental la motivación de Vargas al haber elegido el nombre de Metabólico para su personaje. En nuestra opinión, el Caballero Metabólico es sujeto de cambio sustancial o de estado según tres grados o etapas:

a. Cambio en cuanto degradación moral: Se trata de un cambio a cuyo proceso no asistimos; el personaje se nos presenta ya plenamente ínsito en un estado de degradación moral que supone, consideradas las cosas *in abstracto*, una transformación peyorativa respecto del estado humano ideal[14]. Sus burlas, crueles y gratuitas, traducen un innegable complejo de superioridad en el personaje que las planea, ejecuta y goza con malsana fruición. El modo en que aúna en su actividad de burlador la vitalidad y la inmadurez propias de la juventud con la astucia y la inteligencia propias de la vejez apela al recuerdo del *topos* clásico y medieval del *puer senex*[15], tratado por Curtius (*Literatura europea*, I, 149-153), y evocado explícitamente por Vargas en un atisbo interpretativo de su criatura: "Y podía hazer todas estas cosas

[14] Téngase en cuenta que también este específico significado de 'cambio por degradación' en un sentido moral viene autorizado por la semántica de μεταβολή, 'degradation, debasement' (LAMPE, 850a), y de μεταβάλλω, 'degenerar' (SEBASTIÁN YARZA, 886b).

[15] Y también bíblico; recuérdese el episodio evangélico del pequeño Jesús de doce años que se separa de sus padres en Jerusalén y es hallado tres días después en el Templo, discutiendo con los doctores de la Ley (Lc. 2, 41-50).

porque era cavallero de muy poca edad y a maravilla hermoso, y en el saber era viejo" (III, xiii, 127[147]v).

b. Cambio de destino en cuanto peripecia: Si en el inicio de la anécdota narrada a lo largo de los episodios interrelacionados que refieren las andanzas del Caballero Metabólico nos hallamos ante un estado de degradación moral a cuyo comienzo o proceso no asistimos, sino a la mostración de su plena vigencia, en el otro extremo del segmento narrativo, esto es, en el desenlace de la anécdota, asistimos a la clásica peripecia que la tradición folklórica identifica, tópicamente, bajo el rótulo de *el burlador burlado*. Puede discutírsenos que este cambio, funcional en primera apariencia, implique una tranformación de sustancia; entendemos que sí lo hace tratándose de un personaje como el Metabólico, que define su mismo ser en relación con su oficio de burlador, de modo tal que no es alguien que ocasionalmente burla, sino alguien que vive por, para y de la burla y construye su esencia personal a partir de su actividad burladora. La resolución final de los episodios protagonizados por el Metabólico precipita para éste un cambio radical de su situación vital en relación con la burla, haciéndolo mutar de sujeto en objeto de ésta; la situación se relaciona con otro tópico medieval, el de la Rueda de la Fortuna, pero sobre todo supone un escarmiento y una lección moral que nos colocan ya ante la tercera y última modalidad de cambio de sustancia o estado.

c. Cambio espiritual por arrepentimiento: El arrepentimiento del Metabólico, fruto de su escarmiento y de su escarnio, no se menciona explícitamente, pero se lo infiere a partir de breves y con todo significativas menciones oblicuas. Así, cuando los seis caballeros lo castigan dejándolo atado y colgado de los árboles del camino, y le dirigen irónicas palabras de burla al modo de las que antaño él mismo dirigía a sus víctimas, el narrador nos anoticia: "[...] a las cuales razones el cavallero respondía como aquel que se hallava digno de tal pena" (III, xvi, 131v); y más adelante, cuando Beroaldos de Santastrópoli, Posidonio y Geminica lo encuentran y lo liberan de su castigo, obtienen del sufrido Metabólico la promesa de un sincero propósito de enmienda:

> –¿De manera que dende en adelante ya no curaréis de más burlar a los cavalleros, según quedáis desta vez escarmentado?
> –Esso yo os prometo -dixo el cavallero-, que si burla hize bien he sido burlado, y de tal manera que si Dios no os traxera tan presto por este lugar no pudiera dexar de ser mal aquexado e oviera venido en gran peligro; pero dende en adelante yo me sabré de tal manera governar que no me tema de otra semejante afrenta de la en que me he visto (III, xvii[a], 133r).

El recurso a los socorridos tópicos del burlador burlado y de la Rueda de la Fortuna ha servido de instrumento, por lo tanto, para la postulación teórica y la mostración práctica de la viabilidad de la regeneración moral y espiritual del pecador; si el Caballero Metabólico se nos presentaba en el inicio de sus aventuras bajo los efectos de un cambio por degradación respecto del ideal humano, ahora, en el final, esa degradación ha sido reparada por obra del castigo aleccionador y del arrepentimiento, y se nos presenta el personaje bajo los efectos del más definitivo cambio sustancial: el de la sincera *conversión* a aquel ideal humano inicialmente desconocido y violado. Se trata del gran cambio, del cambio radical y esencial de un personaje que había hecho de los cambios fortuitos y accidentales su *modus vivendi*; se trata, en definitiva, de la redención de su espíritu según el sentido que en el griego de los Padres adquieren también el sustantivo μεταβολή: 'christian conversion, repentance, renewal' (LAMPE, 850a), y el verbo μεταβάλλω: 'convert', 'be converted', 'morally, esp. of change wrought by repentance, be converted' (Ibid., 849ab). ¿Puede todavía pretenderse que para nominar emblemáticamente al sujeto de tan sustantivo cambio resulte más apto el *Metamórfico* de los devaneos mitológicos que el *Metabólico* de la conversión cristiana?

* * * * * * *

Los casos de la Peña Trongil/Estrongile y del Caballero Metabólico no son sino una pequeña muestra de la base griega de buena parte de la onomástica del *Cirongilio de Tracia*, onomástica cuyos ejemplos van desde la referencia helénica evidente –*Demetrio, Alexandre, Epaminón, Filología, Teócrato, Crisócalo*[16]– a casos de resolución menos obvia que marcan una gama de dificultad entre escasa y extrema: *Antandro* (<ἄνταν δροϛ-ος-ον, 'suplente', 'rehén')[17], *Palingea* (<πάλιν, 'atrás', hacia

[16] De este nombre, correspondiente a un hijo de Cirongilio cuyas aventuras se prometen insistentemente para una continuación de la historia, el narrador proporciona en forma explícita su significado y etimología: "Y luego el infante rescibió el sacro baptismo, e por razón de su hermosura e apostura le fue puesto nombre Crisócalo, que quiere dezir fermoso e lindo oro" (IV, xliii, 218r).

[17] Ambas funciones desempeña Antandro, hermano de crianza de Cirongilio, a lo largo de la obra: actúa como delegado o suplente de su padre Epaminón en el gobierno de la Ínsula Serpentina, y dos veces es tomado prisionero y rehén en esta misma isla, respectivamente, por el gigante Astromidar antes de ganársela, y por el hijo de éste, Parpasodo Piro, en ocasión de

atrás', 'al revés', 'de nuevo', + γέα-ας (f.) = γῆ-ῆς (f.), 'tierra')[18], *Crateo* (<κραταιός-ά-όν, 'robusto, fuerte, potente')[19], *Polístrato* (<πολύς-πολλή-πολύ, 'mucho, numeroso', 'vario', 'vasto, espacioso, largo, extendido', 'fuerte, grande' + στρατός-οῦ (m.), 'ejército, tropas', 'pueblo, muchedumbre, multitud, tropel')[20], *Episcoptonda* (<ἐπίσκοπος- ος-ον, 'que alcanza su objeto, certero', 'que da en el blanco' + τόξον-ου (n.), 'arco', 'disparo de arco', o bien pl. τόξα, 'el arco y las flechas', 'las flechas solas')[21], *Epidoro* (<ἐπιδωρέομαι, 'dar por añadidura', 'dispensar')[22], *Sinagiro* (<συναγείρω, 'recoger, reunir')[23], *Circineo* (<Κίρκη-ης (f.),

---

intentar este gigante recuperarla para su linaje (I, xi, xv, xxxii, xxxv).

[18] Palingea es la gran maga y profetisa de la obra, y su asimilación funcional al mitema de la Madre Tierra resulta evidente, en cuanto su operar mágico y profético entraña una virtual y constante renovación o regeneración del orden histórico y aun cósmico.

[19] Se trata de un esforzado caballero húngaro encargado de la defensa de la ciudad de Ferenciola, asediada por las fuerzas del marqués de Heliox (III, i-vii).

[20] En efecto, Polístrato, gobernador de la ínsula de Nigroponte y encargado de cuidar a la reina Cirongilia durante su preñez de Cirongilio, acompaña a ésta en su forzado retiro tras la usurpación del reino de su esposo Eleofrón por el traidor Garadel, y significativamente, al reaparecer el legítimo heredero Cirongilio y producida la anagnórisis de éste con su madre, cumple con la misión de difundir la noticia secretamente entre los pobladores de Macedonia y Tracia y de sembrar así la simiente de un levantamiento contra Garadel, que finalmente se produce y triunfa; tal como la semántica de su nombre sugiere, el viejo Polístrato se ha comportado como un fuerte conductor de vastas multitudes (IV, vii, x-xii).

[21] La terminación *–tonda* bien puede resultar de un cruce entre el apuntado τόξον y τόνος-ου (m.), 'cuerda, cordel, cable', 'tendón, nervio', 'tensión', 'tono', 'todo ligamento que puede tenderse o estirarse'. Episcoptonda es una desemejada giganta que, deseosa de vengar la muerte de su hijo Fanamú a manos de Cirongilio, encarcela, tortura y finalmente decapita a todos los cristianos que su segundo hijo, Epidimaratón, le trae al castillo; cuando Cirongilio mata también a Epidimaratón, la giganta, enfurecida, acomete contra aquél lanzándole agudas y certeras flechas con su arco, hasta que el héroe, naturalmente, logra doblegarla y la mata (II, xlv; III, xx).

[22] Ninguna acción o característica en particular de este personaje sugieren ligazón semántica con su nombre, pero se trata de uno de los caballeros más sobresalientes del libro, gran amigo de Cirongilio, siempre esforzado y generoso, a quien la divisa de 'dar por añadidura' no resulta en absoluto inconveniente.

[23] Sinagiro, hermano de Cirongilia y tío del protagonista, es quien indirectamente reúne a su hermana y a su sobrino tras largos años de separación e ignorancia mutua, posibilitando así su reconocimiento recíproco, ya que Cirongilio había acudido a su corte para intervenir en su

célebre encantadora de la *Odisea*)[24], *Citóphoro* (<κιττός-οῦ (m.) = κισσός-οῦ (m.), 'hiedra'; κισσοφόρ-ο-ν, 'coronado de hiedra'), *Elotea* (<Ἑλωτία-ας (f.) = Ἑλωτί-ίδ-ο (f.), 'Helotis', apelativo de Atenea)[25]. El propio nombre del protagonista, por cierto, no deja de apelar a posibles étimos helénicos –resulta imposible no relacionar la primera parte del antropónimo *Cirongilio* con κύρος-εος-ους (n.), 'autoridad soberana', 'plenos poderes', siendo que el héroe actúa como cabal encarnación de la autoridad física y espiritual que le devienen tanto de su legitimidad de estirpe en cuanto hijo del rey Eleofrón cuanto de la legitimidad moral con que ejerce el oficio caballeresco–, pero en este caso, como en tantos otros –*Epidimaratón, Argesilao, Calistante, Anatarsia, Estigetón*, etc.–, la identificación plena de la etimología se vuelve mucho más dificultosa. Sería deseable que hispanistas y helenistas, en provechosa colaboración, emprendieran la tarea de su esclarecimiento.

OBRAS CITADAS

El baladro del sabio Merlín. Según el texto de la edición de Burgos de 1498. Edición y notas de Pedro Bohigas. 3 vols. Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1957.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Sexta editio. Matriti: BAC, 1982.

CHEVALIER, JEAN (dir.) *Diccionario de los símbolos.* Barcelona: Herder, 1986.

CIRLOT, JUAN EDUARDO. *Diccionario de símbolos.* 6ª ed. Barcelona: Labor, 1985.

CURTIUS, ERNST ROBERT. *Literatura europea y Edad Media latina.* 2 vols. México: FCE, 1955.

DISANDRO, CARLOS A. *Tránsito del Mythos al Logos.* La Plata: Ediciones Hostería Volante, 1969.

---

defensa en un combate singular propuesto por el usurpador Garadel (III, xliii; IV, i-vi).

[24] Circineo no es mago ni encantador él mismo, pero sí hermano de la maga Paropanisa y padre de la más importante encantadora y profetisa del libro, la ya mencionada Palingea; por lo demás, su relación con la Circe homérica estriba en su condición de señor de una isla encantada, Ircania, pero con inversión de roles: no es él quien, como Circe, encanta y retiene a quienes llegan a la isla, sino el encantado y retenido en letargo en su propia isla, junto a todos sus súbditos, por obra mágica de su hermana Paropanisa (I, x, xvi-xviii).

[25] Por su condición de maga Elotea encarna la sabiduría femenina según su modalidad arquetípica sobrenatural o irracional; posee, además, la facultad de metamorfosearse y cambiar de edad y apariencia (I, xxvii). Todas estas funciones la emparientan con Atenea.

[DRAE] Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española.* 2 vols. 22ª ed. Madrid: Espasa Calpe, 2001.

EISENBERG, DANIEL. "*Don Quijote* and the Romances of Chivalry: The Need for a Reexamination", *Hispanic Review*, 1973; 41: 511-523.

EISENBERG, DANIEL. *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age.* Newark: Juan de la Cuesta, 1982.

The Historia Regum Britanniae *of Geoffrey of Monmouth (Bern, Burgerbibliothek, MS. 568).* Edited by Neil Wright. Cambridge: D. S. Brewer, 1996.

GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. "La alegoría arquitectónica en la novela sentimental y caballeresca (*Cárcel de Amor – Cirongilio de Tracia*)", *Alfinge*; 2003: 15, en prensa.

— "Aproximación textual a las profecías de Merlín en la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth". En: *XII Jornadas de Estudios Clásicos: La cultura clásica en la Edad Media. (Actas.)* Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2003. (Publicación Electrónica en CD.)

— "*Cirongilio de Tracia* o los albores de la fatiga", *Edad de Oro*; 2002: 21, 349-365.

— *Cirongilio de Tracia de Bernardo de Vargas (Sevilla, Jácome Cromberger, 1545). Guía de lectura.* Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2000.

— "Evolución del topos constantinopolitano en los libros de caballerías: el caso de *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas", *Letras*; 2003: 48, en prensa.

— "La narración profética en los libros de caballerías castellanos". En: *La función narrativa y sus nuevas dimensiones.* (Actas del Primer Simposio Internacional del Centro de Estudios de Narratología.) Buenos Aires: Centro de Estudios de Narratología, 1998, pp. 294-302.

— "Palomeque, don Quijote, Cervantes: tres lectores de *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas", *Letras*; 2000-2001: 42-43, 29-50.

— "Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*", *Incipit*; 1998: 18, 107-158.

— "Pertinencia formal y funcional de la aventura maravillosa en los libros de caballerías: *Cirongilio de Tracia, Primaleón, Las sergas de Esplandián*". En: ORDUNA, LILIA E. F. DE (ed.) *Estudios de literatura caballeresca castellana II.* Kassel: Edition Reichenberger, 2003, en prensa.

— "'Profetizar' como acto de habla en los libros de caballerías. (A propósito de los discursos proféticos del *Primaleón.*)", *Moenia*; 2002: 8, en prensa.

— "Propuestas para una tipología epistolar en los libros de caballerías castellanos". En: QUIROGA SALCEDO, CÉSAR E, *et alii* (coord.) *Hispanismo en la Argentina en los portales del siglo XXI.* (Actas del Sexto Congreso Nacional de Hispanistas 2001.) 6 vols. San Juan (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de San Juan, 2002, vol. I (Literatura Española Medieval, Renacentista y del Siglo de

Oro), pp. 115-126.
— "La *salutatio* epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías (*Cirongilio de Tracia*, 1545)", *Stylos*; 2002: 11, 83-95.
— "Las *virtutes narrationis* en las cartas de los libros de caballerías: el caso de *Cirongilio de Tracia*". En: *Nuevas tendencias y perspectivas contemporáneas en la narrativa.* (Actas del Segundo Simposio Internacional del Centro de Estudios de Narratología.) Buenos Aires: Centro de Estudios de Narratología, 2001. (Edición Electrónica en CD.)
GREEN, JAMES RAY. *Cirongilio de Tracia: an edition with an introductory study.* Ph. D. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1974. (Inédita.)
— "La forma de la ficción caballeresca del siglo XVI". En: *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas (Toronto, 1977).* Toronto: Asociación Internacional de Hispanistas, 1980, pp. 353-355.
LAMPE, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford: The Clarendon Press, 1968.
LIDDELL, HENRY GEORGE, and SCOTT, ROBERT. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: The Clarendon Press, 1968.
LUCÍA MEGÍAS, JOSÉ MANUEL. *Imprenta y libros de caballerías.* Madrid: Ollero & Ramos, 2000.
MOLL, JAIME. "La imprenta manual". En: RICO, FRANCISCO (dir.) *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro.* Valladolid: Fundación Santander Central Hispano, 2000, pp. 13-27.
— "El libro en el Siglo de Oro", *Edad de Oro*; 1982: 1, 43-54.
— "Problemas bibliográficos del libro del Siglo de Oro", *Boletín de la Real Academia Española*; 1979: LIX, 216, 49-107.
ORDUNA, LILIA E. F. DE. "Variantes de edición y variantes de emisión y estados en impresos del siglo XVI". En: *Siglo de Oro. Actas del Cuarto Congreso Internacional de AISO.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1996, pp. 579-585.
OTTO, WALTER. "Der Mythos". En su: *Mythos und Welt.* Herausgegeben von Kurt von Fritz. Textrevision und Bearbeitung des Anhangs besorgt von Egidius Schmalzriedt. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962, pp. 267-278.
— "Der Mythos un das Wort". En su: *Das Wort der Antike.* Herausgegeben von Kurt von Fritz. Textrevision und Bearbeitung des Anhangs besorgt von Egidius Schmalzriedt. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962, pp. 348-373.
— "Die Sprache als Mythos". En su: *Mythos und Welt.* Herausgegeben von Kurt von Fritz. Textrevision und Bearbeitung des Anhangs besorgt von Egidius Schmalzriedt. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962, pp. 279-290.
— "Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt". En su: *Mythos und Welt.* Herausgegeben von Kurt von Fritz. Textrevision und

Bearbeitung des Anhangs besorgt von Egidius Schmalzriedt. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962, pp. 230-266.

RICO, FRANCISCO (dir.) *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro.* Valladolid: Fundación Santander Central Hispano, 2000.

RÍO NOGUERAS, ALBERTO DEL. "Del caballero medieval al cortesano renacentista. Un itinerario por los libros de caballerías". En: *Actas do IV Congresso da Associaçâo Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1991).* Lisboa: Ediçôes Cosmos, 1993, vol. II, pp. 73-80.

— "El Caballero Metabólico del *Cirongilio de Tracia*, las burlas cortesanas y una fisga del *Quijote*", comunicación leída en el Primer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, Almagro, 1991.

— "Sobre magia y otros espectáculos cortesanos en los libros de caballerías". En: *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval.* Granada, 1993, vol. IV, pp. 137-149.

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula.* Edición de Juan Manuel Cacho Blecua. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1987-1988.

SARMATI, ELISABETTA. "Il *Cirongilio de Tracia* di Bernardo de Vargas. Studio di un minore del genere cavalleresco", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione Romanza*; 1992: XXXIV, 2, 795-807.

SEBASTIÁN YARZA, FLORENCIO I. *Diccionario Griego-Español.* Barcelona: Sopena, 1972.

THOMAS, HENRY. *Las novelas de caballerías españolas y portuguesas.* Madrid: CSIC, 1952.

S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* Texto latino de la Edición Crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo O.P. Madrid: BAC, 1955.

VAN DIJK, TEUN. *La ciencia del texto.* 3ª ed. Barcelona: Paidós, 1992.

[VARGAS, BERNARDO DE.] *Los quatro libros del valeroso cauallero don Cirongilio de Tracia.* [Sevilla: Jácome Cromberger, 1545.]

VARGAS, BERNARDO DE. *Cirongilio de Tracia.* Edición de Javier Roberto González. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2003, en prensa.

RESUMEN

La investigación etimológica puede contribuir al establecimiento de la semántica literaria, especialmente cuando se trata de nombres propios de persona o geográficos de naturaleza connotativa. En este artículo se estudia la etimología de dos nombres

debatidos del libro de caballerías de Bernardo de Vargas *Cirongilio de Tracia*, el topónimo *Trongil/Estrongile* y el antropónimo *Metabólico*, que se remontan respectivamente a los adjetivos griegos στρογγύλος-η-ον y μεταβολικός-ή-όν, y se establece, sobre la base de sus significados, el alcance semántico de los segmentos narrativos correspondientes.

Palabras-clave: caballería - onomástica - semántica - στρογγύλος - μεταβολικός.

RIASSUNTO

La ricerca etimologica può contribuire allo stabilimento della semantica letteraria, specialmente quando si tratta di nomi propri di persona o geografici di natura connotativa. In questo articolo si studia l'etimologia di due discussi nomi del *libro de caballerías* di Bernardo de Vargas *Cirongilio de Tracia*, il toponimo *Trongil/Estrongile* e l'antroponimo *Metabólico*, che risalgono rispettivamente agli aggettivi greci στρογγύλος-η-ον e μεταβολικός-ή-όν, e si stabilisce, sulla base dei loro significati, la portata semantica dei segmenti narrativi corrispondenti.

Parole-chiave: cavalleria - onomastica - semantica - στρογγύλος - μεταβολικός.

LOS VALORES CÍVICOS DE ANTÍGONA: *ANTÍGONA FURIOSA* DE GRISELDA GAMBARO

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ*

Existe una cualidad en determinadas historias míticas de la antigüedad grecolatina (y la de Antígona es una de ellas) que permite que sean reutilizadas de forma ininterrumpida en las más diversas épocas y lugares. Son esas historias para las que muy acertadamente Marcel Detienne utilizó la expresión de "significante disponible": contamos con una serie de nombres de personajes y lugares que evocan de forma automática una situación susceptible de dar nueva luz al presente y, en sentido inverso, enriquecerse con nuevos significados: la caída de Troya, el viaje a Ítaca, Helena, Orestes, Ifigenia, Orfeo. Resulta evidente que la facilidad con que ciertos personajes e historias son utilizadas por los poetas y comprendidas por nosotros deriva en buena parte del valor simbólico que han adquirido y que está ya incorporado a un trasfondo compartido por escritores y lectores dentro de una misma comunidad cultural.

El caso de Antígona destaca de entre todos por la infinidad de reelaboraciones que ha sufrido. Quizá ello sea debido, al menos en parte, a la desnudez con la que la historia se nos presenta. No es posible trazar aquí, ni siquiera en esquema, la evolución del personaje a lo largo de tantas y tantas versiones e interpretaciones[1]. Así dice P. Boutang, precisamente en conversación con G. Steiner --uno de los principales estudiosos del mito de Antígona--: "Ha habido numerosas Antígonas. Al año, hay siempre diez, doce, sobre todo en los *samizdats*, y empleo la palabra en sentido amplio: las «literaturas subterráneas», las literaturas bajo la cuchilla de la censura"[2].

---

* Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad de Oviedo-España.

[1] Además, esa tarea ya está realizada en gran medida en G. STEINER, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, trad. cast.: Barcelona, 1987.

[2] P. BOUTANG; G. STEINER, *Diálogos sobre el mito de Antígona y el sacrificio de Abraham*, trad. cast.: Barcelona, 1994, p. 45.

Para entender por qué nace una Antígona, otra Antígona, en Buenos Aires en 1986, podemos recordar unas inspiradas palabras de S. Weil con las que comenzaba un pequeño ensayo sobre esta obra de Sófocles: "Hace dos mil quinientos años se escribían en Grecia poemas hermosísimos. Ahora ya casi no son leídos más que por gentes que se especializan en su estudio, lo que es una lástima. Pues esos viejos poemas son tan humanos que están todavía muy cerca de nosotros y pueden interesar a todos. Serían aún más conmovedores para el común de los hombres, aquellos que saben lo que es luchar y sufrir que para la gente que ha pasado toda su vida entre las cuatro paredes de una biblioteca"[3]. La obra de Gambaro[4] viene a confirmar, tanto estas palabras de Simone Weil, como las del mencionado P. Boutang cuando dice que "leer bien es leer con una intensidad tal que se pueda encontrar el modo de actuar"[5].

La Argentina de los últimos años parece, pues, terreno abonado para el resurgir de Antígona. En un artículo en el que se reivindica la importancia de ciertas novelas de autoría femenina que han encontrado dificultades para ser publicadas en Argentina precisamente por su tono de denuncia[6], me encuentro con una idea que creo que puede ayudar a entender la importancia de una obra como la *Antígona Furiosa* de Griselda Gambaro: se trata de la distinción fundamental entre investigación periodística y creación literaria. Dice la autora: "En un trabajo de investigación periodística o testimonial, por más profundo y exhaustivo, los culpables tienen nombre propio, reconocible, son seres perfectamente separables del lector común. En cambio, el personaje de ficción, aquél del nombre inventado, aquél de la ambigüedad, la contradicción y la incertidumbre, ¿acaso no nos atañe a todos? Y es quizá precisamente por eso, porque nos atañe, que genera un rechazo categórico cuando en verdad convendría escucharlo, tratando de penetrar su secreto para evitar que nos contamine".

La adecuación, pues, de la tragedia de la más famosa de las heroínas griegas a determinados momentos históricos de enfrentamiento a la tiranía, ha venido demostrándose durante siglos. No voy a tomar nota de la *Antígona Furiosa* de

---

[3] S. WEIL, *La fuente griega*, trad. cast.: Buenos Aires, 1961, p. 59.

[4] Utilizo la siguiente edición: G. GAMBARO, *Antígona furiosa*, Teatro 3, Buenos Aires. Para la *Antígona* de Sófocles sigo la traducción de Luis Gil, Barcelona, 1984[6].

[5] P. BOUTANG Y G. STEINER, ob.cit., p. 68.

[6] LUISA VALENZUELA, "Lo que no puede ser dicho", *Quimera* 195, septiembre de 2000, pp. 14-17.

Gambaro como un eslabón más de la cadena y a buscarle un hueco en la ya larguísima historia de las Antígonas. Me voy a limitar a ponerla al lado de la versión de Sófocles para llamar la atención sobre los paralelismos y las diferencias entre los personajes y la trama de una y otra, así como entre los diferentes contextos: trasfondo histórico, expectativas del público o intención del autor. Evidentemente, resulta de mucho mayor interés la comparación del trasfondo, ya que los autores modernos, al retomar los mitos y temas de la tradición clásica, apenas los modifican, siguiendo así la actitud de los propios griegos y latinos que no tenían el mismo concepto de la "originalidad" que los modernos. Cambiar de forma sustancial los personajes o el argumento significaría destruir el mito y lo que éste simbolizaba.

En la versión de Antígona de Griselda Gambaro destaca, en una primera lectura, la gran economía de medios con la que la obra se presenta. Si antes señalaba como propio de las historias míticas más productivas su sencillez, su valor de símbolo conciso, parece como si en el caso concreto de Antígona, su adecuación al momento histórico en el que Gambaro la recupera, hiciese casi innecesarios los retoques. Al contrario, el símbolo se desnuda aún más. Y este hecho creo que es relevante por cuanto los autores contemporáneos operan normalmente en sentido inverso, incorporando detalles nuevos a sus reelaboraciones y no suprimiéndolos[7].

Hay, para empezar, menos personajes. Como si se hubiera hecho una "limpieza" de la *Antígona* sofoclea hasta dejar sólo lo imperecedero. No aparecen en escena Ismena, Hemón, Eurídice o Tiresias, aunque sí son evocados claramente. Ni siquiera Creonte: su papel lo asume el Corifeo cuando se introduce en una carcasa.

Especialmente significativo me resulta que el corifeo sea aquí el mismo personaje que Creonte, con un simple cambio de vestuario. En Sófocles el coro estaba compuesto por ancianos (prudentes) de Tebas. Aunque con el mayor cuidado, el coro sofocleo era capaz de llamar la atención de Creonte sobre sus excesos. Y es que en la tragedia griega el coro tenía un papel fundamental (precisamente su progresiva pérdida de importancia corrió pareja a la desaparición del género trágico) en cuanto que aportaba

[7] J. DE ROMILLY, *¿Por qué Grecia?*, trad. cast.: Madrid, 1997, p. 164: "Al sobrecargar de detalles concretos el diseño original y al abandonarse a esa especie de juego anacrónico, los autores de las épocas modernas hicieron brotar mil emociones sutiles, pero perdieron, junto con la grandeza lejana del héroe, la desnudez de la aventura o de la situación de la que era símbolo. Caracteres de estilo moderno sucedieron a lo que era la forma de una situación humana considerada en su esencia (...) Más cercana al mito, la tragedia griega poseía la grandiosidad".

una visión distanciada, en el mejor sentido del término, haciendo de contrapunto a las opiniones de los diferentes personajes. En la obra de Gambaro, no existe ninguna oposición al poder de Creonte más allá de las palabras de Antígona. El coro (= el pueblo, la masa) se identifica con el poder, no se distingue, está acallado.

En cuanto a Hemón, siempre se ha señalado cómo este personaje era en Sófocles el encargado de argumentar "políticamente" frente a Creonte, mientras que Antígona se cargaba de razones afectivas y religiosas. En Gambaro, Antígona tiene ese doble papel y discurso. La frase de Hemón, "sólo se puede mandar bien en una tierra desierta" es recordada, pero no aparece Hemón para decirla. En Sófocles, Hemón, argumentando contra la ceguera del tirano, le dice que él está más cercano a lo que la gente dice, que él puede saber lo que piensan del tirano. En Gambaro leemos esto mismo, pero en boca de Antígona: "Tu mirada intimida. Yo puedo oír lo que dice la gente" (*AF*: 206).

La soledad de Antígona –muy acentuada en la obra de la argentina– ya era una característica de este personaje advertida en la versión sofoclea. No hay dioses que la inspiren o acompañen[8]. Su decisión de enterrar a Polinices, su hermano, con todas sus consecuencias, es sólo suya y no responde a las indicaciones de ningún oráculo[9]. En consecuencia, no tendrá tampoco dios alguno que la defienda (como Apolo a Orestes, por recordar el ejemplo más conocido: Orestes venga la sangre de su padre derramando la de su madre, pero al final del hilo está Apolo, cuyo oráculo cumple el héroe y que en ningún momento lo abandonará). Ni siquiera, a falta de dioses, actúa Antígona movida por el deseo de fama, ese sustituto de la inmortalidad tan querido por los griegos: aunque sus palabras del verso 72 (καλόν μοι τοῦτο ποιούσῃ θανεῖν, "hermoso me resulta morir haciendo ésto") recuerden las de Áyax en la tragedia homónima, vv. 479-480 (ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν, ἢ καλῶς τεθνηκέναι τὸν εὐγενῆ χρή "vivir hermosamente o hermosamente morir conviene al bien nacido"), los móviles de una y otro son bien distintos. Y es que, como bien señala Luis Gil[10], por primera vez

[8] Esta idea está expresada con gran claridad en M. ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*: Madrid, 1989, p. 21.

[9] Aquí hablo de la actitud de Antígona en términos relativos, por contraposición a otros héroes trágicos. El tema de la "voluntad" es, por supuesto, mucho más complejo. Puede consultarse el capítulo "Esbozos de la voluntad en la tragedia griega", en J.-P. VERNANT ; P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, vol. I, trad. cast.: Madrid, 1987, 45-76.

[10] L. GIL, "Antígona o la «areté» política. Dos enfoques: Sófocles y Anouilh", en *Transmisión mítica*: Barcelona, 1975, 55-97.

nos encontramos con un héroe trágico que ya no es un héroe guerrero, como los de la epopeya, movido por una *areté* aristocrática y por alcanzar la gloria y el honor –Antígona, como mujer, estaba dispensada de buscar ese honor– sino con un héroe defensor de la *areté* cívica.

El trasfondo histórico de las obras de Sófocles y de Griselda Gambaro no es el mismo, evidentemente. Pero me atrevo a aventurar que el escenario bonaerense es incluso más apropiado que el de Atenas para la obra de Sófocles: es cierto que los dos momentos históricos, tan distantes en el tiempo y en el espacio, propician un alegato contra la tiranía. Cuando se estrena *Antígona*, en el 442 a.C., la democracia ateniense llevaba camino de convertirse en una monarquía de hecho (si no tiranía) en manos de Pericles y su política imperialista, y la tiranía que denuncia Gambaro es también evidente. Pero las alusiones a la cualidad del "desaparecido", aquel que no se encuentra ni entre los muertos ni entre los vivos, tomadas por la argentina directamente de Sófocles, tienen una carga significativa mucho más fuerte en *Antígona Furiosa* que en el original en el que se inspiran.

Tómense como ejemplos los siguientes textos de ambas obras:

> ANTÍGONA: (...) ¡Ay, desdichada de mí!, que no comparto la morada ni con los hombres, ni con los cadáveres, ni con los vivos, ni con los muertos" (*Antígona*, vv. 851-853). *Cf.* ANTÍGONA: (...) Nadie escuchará mi llanto, nadie percibirá mi sufrimiento. Vivirán a la luz como si no pasara nada. ¿Con quién compartiré mi casa? No estaré con los humanos ni con los que murieron, no se me contará entre los muertos ni entre los vivos. Desapareceré del mundo, en vida. (*AF*: 210);
> CREONTE: (...) Llevadla al punto, y tras encerrarla en el sepulcro abovedado, según tengo dicho, dejadla sola y abandonada, bien haya de vivir o de morir sepulcralmente bajo techo semejante. Nosotros estamos puros en lo que toca a esa muchacha. Pero, sea como fuere, privada quedará de convivir con los que habitan en la superficie de la tierra (*Antígona* vv. 885-). *Cf.* CORIFEO: (...) Quedaremos puros de su muerte y ella no tendrá contacto con los vivos. ANTÍNOO: ¡Qué sabiduría! Está y no está, la matamos y no la matamos. (*AF*: 211).

En las palabras de Antígona, en su lamento por ser enterrada en vida, vemos el puro terror ante una muerte lenta, y en su deseo por dar tierra al cuerpo de su hermano

se refleja el conocido miedo de los griegos a quedar privados de los ritos fúnebres familiares. Aquí, en la reactualización del mito, se impone inmediatamente la lectura "desaparecido" tras ese no estar ni con los vivos ni con los muertos. En este caso basta con tomar casi literalmente las palabras de Sófocles para que, en un contexto nuevo, se llenen de un contenido nuevo.

En otras ocasiones hay alusiones políticas igualmente claras (a la ley de punto final, parece) pero que innovan respecto al texto clásico y para las que no encontramos paralelo exacto en Sófocles:

> CORIFEO: (...) Y la loca esa que debiera estar ahorcada. Recordar muertes es como batir agua en el mortero: no aprovecha. (...) Pasó. ¡Y a otra cosa! (*AF*: 200);
> ANTÍGONA: ¡Cadáveres! ¡Cadáveres! ¡Piso muertos! ¡me rodean los muertos! Me acarician ... me abrazan... me piden ... ¿Qué? (*AF*: 200).

Se habla de la memoria viva de los vivos como sepultura de los muertos:

> ANTÍGONA: (...) ¡Los vivos son la gran sepultura de los muertos! ¡Esto no lo sabe Creonte! ¡Ni su ley! (*AF*: 202).

Si en el trasfondo histórico de ambas obras hay claras coincidencias, pueden verse igualmente paralelismos en la función que cumplen una y otra, aunque con diferencias también significativas. Entre los griegos la tragedia se desarrolló al tiempo que la democracia y fue un fenómeno cultural propio de un tiempo y un espacio muy concretos (s. V a.C., Atenas)[11], inseparable también de un momento decisivo en el desarrollo de la mentalidad social y jurídica de los griegos. En una cultura todavía entonces predominantemente oral, el espectáculo trágico al que los ciudadanos atenienses estaban invitados se convertía en instrumento educativo y en mecanismo de validación y transmisión de creencias y valores cívicos, de los presupuestos culturales básicos de la sociedad. Esto no quiere decir que la tragedia no planteara conflictos. Sí lo hacía, pero eran los conflictos propios de la ciudad y vividos por los ciudadanos: "La verdadera materia de la tragedia es el ideario propio de la ciudad, especialmente el

[11] *Vid.*, entre otros títulos, A. IRIARTE, *Democracia y tragedia: la era de Pericles*: Madrid, 1996.

pensamiento jurídico en pleno trabajo de elaboración"[12]. Un mecanismo utilizado con frecuencia en la tragedia para plantear conflictos era el desplazar la actitud criticable a otros lugares y a otras épocas, creando un "espacio de alteridad"[13]. En el caso concreto de la *Antígona* de Sófocles, como en el resto de obras del ciclo tebano, resuena muy claramente el enfrentamiento entre Atenas y Tebas[14], entre la democracia y la tiranía. Aunque los atenienses podían respirar tranquilos al final de la representación sabiendo que los males de Edipo y sus descendientes no eran cosa suya y que figuras como la de Creonte no tenían cabida en Atenas, la obra servía también como llamada de atención ante los excesos y como escenificación de una preocupación y un conflicto que no les era enteramente ajeno.

En el caso de la *Antígona Furiosa* de Gambaro, hay que empezar señalando que, como cualquier otra obra teatral de nuestros días, ya no está inserta en un fenómeno cultural de la importancia y dimensiones de la tragedia griega. Por tanto, su autor no tiene tras de sí a la ciudad, y el acto de escribir puede igualar a veces en valentía los hechos de la propia protagonista de la historia. Y si el tiempo, en término absolutos, ha cambiado, el tiempo relativo de la representación también es distinto: la historia de Antígona y de su enfrentamiento con Creonte, ya no sirven como aviso (todavía a tiempo) ante una tiranía indeseable. Ahora este relato se convierte en símbolo de un conflicto ya vivido y que cualquiera de los espectadores podrá llenar de un significado pleno y concreto, de cuerpos y de nombres conocidos.

Termino con las palabras finales de la obra de Gambaro, que dejan la puerta abierta a las Antígonas que vendrán:

> ANTÍGONA: No. Aún quiero enterrar a Polinices. "Siempre" querré enterrar a Polinices. Aunque nazca mil veces y él muera mil veces.
> ANTÍNOO: Entonces, ¡"siempre" te castigará Creonte! (*AF*: 217).

---

[12] J.-P. VERNANT; P. VIDAL-NAQUET, ob.cit., p. 17.

[13] *Vid.*, de nuevo, A. IRIARTE, ob.cit., pp. 44 ss. y, en general, los trabajos recogidos en . J.-P. VERNANT; P. VIDAL-NAQUET, ob.cit.

[14] *Vid.* F. I. ZEITLIN, "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama", en J.J. WINKLER; F.I. ZEITLIN (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its social context*: Princeton, 1990, 130-167.

RESUMEN

El mito de Antígona es uno de los que mayor pervivencia ha tenido en la literatura occidental. En el presente trabajo nos proponemos analizar la manera en la que la autora argentina Griselda Gambaro ha adaptado esta historia en su obra de teatro *Antígona Furiosa*. La comparación entre este texto y el subtexto de Sófocles se realiza básicamente en torno a tres cuestiones: trasfondo histórico, expectativas del público e intención del autor

Palabras clave: Tradición clásica, Literatura comparada, Estudios de mujeres.

ABSTRACT

The myth of Antigona is one of the most influential ones in the literature of the western world. In this paper, I will analize the way the Argentinian author Griselda Gambaro has adapted this story in her play *Antígona Furiosa*. The comparation between this text and Sophocles's subtext is made on three points: historical background, the expectations of the audience and author's intention.

Keywords: Classical Tradition, Compartive Literature, Women Studies.

PANTEÍSMO Y ORIGEN DEL ALMA HUMANA EN EL *DE HOMINE* DE SAN ALBERTO MAGNO

RUBÉN A. PERETÓ RIVAS*

1. EL PROBLEMA DEL ORIGEN Y DE LA UNIDAD DEL ALMA EN LA PATRÍSTICA Y EN LA PRIMERA ESCOLÁSTICA

La cuestión del origen del alma siempre había sido problemática para la patrística. Para el pensamiento hebreo y cristiano primitivo, no habiendo alma en el sentido griego, sino una carne viviente, el hombre se originaba total y radicalmente en el momento de su creación, de su concepción. La estructura biológica era un nivel indisoluble del hombre como tal, la única estructura del hombre como carne, ya que el orden del espíritu suponía la carne y la situaba en la intersubjetividad salvífica de la alianza con Yahveh. Pero, una vez aceptada tanto por los origenistas como por los anti-origenistas la noción griega del alma, aunque se postulara la unidad del hombre, no podía evitarse un cierto dualismo.

La cuestión del origen del alma es el momento *ex quo* de su constitución esencial. La pregunta es "de dónde" y en qué "momento" el alma del hombre se une a cuerpo. Hay tres posibilidades. Una preexistencia del alma, una transmisión del alma a través de los padres en el momento de la generación, o una creación divina desde dentro del mismo proceso biológico. Estas tres posibilidades fueron defendidas en el cristianismo hasta el siglo IV. Tertuliano defendió el *traducionismo*, es decir, que el alma intelectual es transmitida por los progenitores en el momento de engendrar.[1] Orígenes defendió la preexistencia, que fue rechazada inmediatamente por la conciencia cristiana.[2] Jerónimo en cambio fue el primer latino que justificó la creación

* Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Universidad Nacional de Cuyo.

[1] Cfr. TERTULIANO, *De anima*, CCSL 2; pp. 779-ss.

[2] Cfr. ORÍGENES, *De principiis*, 3, 4, 3.

individual de cada alma por Dios en el momento de la generación.[3]

San Agustín trató también de resolver el tema y, aunque deseaba seguir a san Jerónimo en la postura creacionista encontraba en la misma serias dificultades de orden teológico referidas a la transmisión del pecado original. Todos los hombres nacen con la mancha del pecado original, cometido por Adán. El problema se suscitaba cuando se trataba de resolver el modo en el cual esta falta era reputada a cada hombre que nacía. ¿Qué mecanismo ocasionaba que un niño apenas salido del vientre de su madre cargara con un pecado cometido en el inicio del género humano? Si Dios crea en el tiempo directamente las almas humanas una por una –es ésta la tesis del creacionismo- ¿cómo es posible que de sus manos salgan criaturas "hechas de pecado"? Y si Dios no interviene directamente en la creación del alma de cada hombre se corre el riesgo de caer en un árido mecanismo dependiente de las solas fuerzas de la naturaleza, olvidando de ese modo la grandeza y la dignidad del alma humana que exige una presencia más activa de Dios.

En el capítulo III del *De libero arbitrio* Agustín trata por primera vez el tema del origen del alma. Allí se inclina por un traducionismo espiritual, que considera a todas las almas como descendientes de una primera alma creada por Dios. Esta explicación es compatible con la teoría de la preexistencia de las almas, la cual Agustín encuentra aceptable.[4]
Algunos años más tarde, entre el 401 y el 415, escribe el *De Genesi ad litteram*. Aquí hay pasajes donde se mantiene como probable la teoría de la preexistencia de las almas, y en otros se inclina por el traducionismo, dejando en claro que deberán ser excluidos del mismo toda referencia a un alma material o corporal, tal como pretendía Tertuliano.[5] En definitiva, es un tema que Agustín no llega a resolver.

Durante el Alto Medioevo no se producen grandes cambios en esta situación de incertidumbre. Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla afirman que sobre el tema del origen del alma nada ha sido definido por la fe.[6] Algunos siglos más tarde, Alcuino de

---

[3] Cfr. SAN JERÓNIMO, *Commentarius in Eclesiasten* 13, PL 23, 1112-ss.; ID., *Contra Ioannem Hierosolymitanum* 22, PL 23, 389.

[4] SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 20, n. 56, 58; CCSL 29, p. 308.

[5] SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* X, 24-26, n. 40-45; PL 34, 426-ss.

[6] Cfr. SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolarum liber IX, Epistola ad Secundinum*, PL 77, 989; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis* II, 27, n. 1-3; PL 83, 817-818.

York prefiere permanecer, como san Agustín, en la duda acerca del tema y reservar la solución al pensamiento divino.[7] Prudencio de Troyes afirma que se trata de un problema complejo que podría ser resuelto por un traducionismo espiritualista.[8]

Sin embargo, poco años más tarde comienza a observarse una tendencia general hacia el creacionismo. El primer tratado que se escribe sobre el pecado original, luego del de San Agustín, es el de Odón de Cambrai, en el cual, aun considerando válida la doctrina del traducionismo, se inclina por la teoría de la creación de cada alma, pero sin resolver el momento en el cual se habría producido tal hecho, con lo cual deja abierta una puerta a la preexistencia de las almas.[9] Sin embargo, los autores posteriores fortalecen el creacionismo y comienzan a calificar de herética a la doctrina traducionista. Tales, por ejemplo, Hugo de San Victor y Pedro Lombardo.[10]
El ingreso de las obras de Aristóteles al ámbito académico occidental marcan un cambio profundo. El alma es entendida como una forma sustancial, y se afirma que las formas sustanciales son extraídas de la potencia de la materia por las causas naturales. La generación es una transformación de la materia por la actualización de una forma sustancial que ella misma contenía en potencia. De este modo se resuelve en parte el problema del origen del alma, pero surge una nueva dificultad. Según Aristóteles, el embrión humano está inicialmente dotado del alma vegetativa, en potencia en la materia; al desarrollarse, le sobreviene el alma sensitiva. Pero, ¿qué ocurre con el alma intelectiva, el *noûs*? Ella es la única que no proviene de la potencia de la materia, dice el Estagirita, sino de una causa exterior: "Relinquitur autem intellectum solum deforis advenire et divinum esse solum: nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio", leen los medievales en el *De generatione animalium* de Aristóteles.[11]

Tocará a los maestros del siglo XIII encontrar una solución a este cuestionamiento. Rolando de Cremona, el primer dominico en enseñar en la

---

[7] ALCUINO, *Confessio fidei* III, 30; PL 101, 1075.

[8] Cfr. PRUDENCIO DE TROYES, *De praedestinatione contra J. Scotum* 16; PL 115, 1252.

[9] Cfr. ODÓN DE CAMBRAI, *De peccato originali* 2; PL 160, 1077.

[10] Cfr. HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, 7, 30; PL 176, 299-301; PEDRO LOMBARDO, *Libri II Sententiarum*, d. 31, c. 3 (ed. P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971; p. 506, vv.5-8).

[11] ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 27-29; (traducción de Guillermo de Moerbecke, ed. H.J. DROSSAART LULOFS, *Aristoteles Latinus*, vol XVII, 2.v; Brill, Leiden, 1966; p. 54, vv. 3-5).

Universidad de París (1229), se pronuncia por la unidad del alma humana, apoyándose en el *Liber de causis*. Afirma que no existe un desarrollo progresivo de la misma (vegetativa, sensitiva, racional) ya que en los inicios el embrión es como un miembro de la madre y, por tanto, vive en función de ella.[12]

A esta postura se opone su colega Guillermo de Auvergne, para quien el embrión no depende de la madre, sino que surge en él, naturalmente, un alma vegetativa diferente a las de las plantas, que lo mantiene con vida y asegura su desarrollo hasta que el cuerpo está formado. Es en ese momento cuando es infundida el alma intelectiva, creada por Dios, que provoca la desaparición de la anterior alma vegetativa. En definitiva, se postula la unidad del alma humana.

Felipe el Canciller, en su *Quaestiones de anima*, no expone una pluralidad de formas, sino una pluralidad de sustancias. Existirían en el hombre tres sustancias: vegetativa, sensitiva e intelectiva, unidas para constituir una sola alma. Explica que estas sustancias no son perfecciones completas, y se comportan como la materia con respecto a la forma que, en este caso, es el alma intelectual.[13]

Ricardo de Fishacre, maestro dominico en Oxford, expone tres posturas diferentes acerca del origen del alma, sin decidirse personalmente por ninguna de ellas. La primera afirma la existencia de una sola forma que realiza diversas operaciones. La segunda sostiene que el alma es numéricamente una sola forma pero que contiene de todos modos diversas formas jerarquizadas, en las cuales las inferiores son como disposiciones materiales con respecto a las superiores. La tercera postura se inclina por la triplicidad de diferentes formas o sustancias que constituyen una sola y misma alma, así como la mano está compuesta de nervios, huesos y carne.[14]

Otro profesor de Oxford, Adán de Buckfield, en su comentario al *De anima* aristotélico, presenta cinco argumentos en favor de la unidad de la sustancia del alma

---

[12] Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 1, Gembloux, 1957; p. 465.

[13] Cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, p. 478-479; TH. CROWLEY. *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain-Dublin, 1950; p. 143-149; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951; p. 398.

[14] J. M. DA CRUZ PONTES," Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste". *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964); pp. 206-207.

humana y cuatro argumentos en favor de la pluralidad, basándose estos últimos en el principio de que el alma vegetativa y el alma sensitiva provienen de la potencia de la materia y que sólo el alma intelectiva es creada. Si bien Adán no toma una postura definitiva al respecto, no deja de observar las dificultades que tienen los sostenedores de la unidad sustancial del alma para responder a las argumentaciones en su contra.[15]

Ricardo Rufo de Cornwall trata el tema en su *Comentario a las Sentencias* y allí define también tres posturas con respecto al origen del alma humana, las cuales serán motivo de controversia entre los filósofos y los teólogos. Los primeros defienden la triplicidad de las sustancias y sus diferentes orígenes, desempeñando las sustancias inferiores el papel de materia con respecto a las superiores. Los teólogos dicen que existe una sola sustancia en la cual están fundadas las tres potencias. El tercer grupo intenta una conciliación entre los dos anteriores aceptando la existencia de un doble principio vegetativo y sensitivo, los cuales constituyen las potencias del alma intelectiva y forman con ella, como dicen los teólogos, una sola sustancia.

Si bien el problema del origen del alma había sido resuelto en parte, la cuestión complementaria de la unidad del alma humana aún no había encontrado una respuesta satisfactoria.

2. EL PROBLEMA EN SAN ALBERTO MAGNO

Puede afirmarse que a partir de San Alberto Magno no habrá ya divergencias con respecto a la unidad del alma y a su creación inmediata por parte de Dios. El tema es tratado en el *De homine*, y también en otras de sus obras.[16]

En este estudio haremos referencia exclusivamente al desarrollo del tema como respuesta a una serie de argumentos considerados por el Doctor Universal como "pitagóricos". Lo que busca San Alberto es dar una respuesta contundente y definitiva a la cuestión de la preexistencia de las almas. Posee las herramientas que le vienen de parte de la psicología aristotélica, en la que el concepto de alma como forma del cuerpo se convertirá en el argumento principal para la afirmación de la creación

[15] Ibíd., pp. 207-210.

[16] Cfr. *De anima* l. III, t. 5, c. 4 (ed. Coloniense t. 7, 1; pp. 248-250); *De natura et origine animae* t. I, c. 5 (ed. Coloniense t. XII, pp. 12-14); *Quaestiones de animalibus* l. XVII, q. 10-12 (ed. Coloniense t. XII, pp. 280-283).

conjunta de alma y cuerpo.

En el artículo 2 de la segunda cuestión del *De homine* desarrolla el Doctor Universal su pensamiento a partir de las objeciones que él mismo propone tomadas de dos corrientes de pensamiento: los pitagóricos y los platónicos. O, deberíamos decir más bien, de aquellos que San Alberto considera pitagóricos y de aquellos que considera platónicos, pues en estas categorías engloba a disímiles pensadores que en algún momento sostuvieron teorías relacionadas con el tema.

La datación del *De homine* ofrece algunas dificultades, pero puede considerarse con cierta certeza que habría sido compuesto en 1242 durante el periodo docente de San Alberto en la Universidad de París.[17] El tratado es parte de la *Summa de creaturis*, integrada por el *De quattuor coaequaevis* y el *De homine*. La edición más reciente que se posee es la de S. Borgnet, llamada *Editio Parisiensis*, realizada a fines del siglo XIX, la cual adolece de comprensibles defectos.[18] Hemos tenido la posibilidad de acceder a los primeros resultados de la edición crítica que prepara el Albertus-Magnus Institut, de Bonn, la cual corrige dichos defectos de la edición anterior.

3. LOS ARGUMENTOS PITAGÓRICOS

Los argumentos pitágoricos para San Alberto se reducen a la afirmación de la identidad entre Dios, el alma y la materia prima o *hyle*. Si estas tres realidades son una sola cosa, el alma es anterior al cuerpo, pues es tan eterna como Dios mismo. Esta postura le había llegado a Alberto a través de varios medios, patrísticos, árabes y latinos. Y son justamente ésas las fuentes de la antropología albertina y de todo el saber psicológico medieval. Merita entonces detenerse en un rápido análisis de algunas de ellas.

---

[17] Cfr. HENRYK ANZULEWICZ, "De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Früweken des Albertus Magnus", en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 53, t. 1, Aschendorff, Münster, 1999, pp. 85-119.

[18] Cfr. B. ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Secunda pars Summae de creaturis*, vol. 35, Parisiis, 1896. Ediciones anteriores: primera edición veneciana, de Simon de Lauere y Andreas Torresanus, en 1498/9; una segunda edición veneciana, por M.A. Zimara y O. Scotus, en 1519, y la edición de Lyon, por P. Jammy, en 1651.

En el caso que nos ocupa, San Alberto se basa en la segunda homilía de san Juan Crisóstomo sobre el Evangelio de san Juan, donde se alude a una *superabundante* confusión de los pitagóricos que atribuían el alma a todos los seres de la naturaleza en un claro pensamiento panteísta.[19] Una referencia similar aparece en otras de las obras de Alberto, en la cual explicita la identificación pitagórica de entre Dios, *hýle* y alma.[20]

La segunda fuente patrística es el *De civitate Dei* de San Agustín, donde se afirma, en referencia a los filósofos pitagóricos, "*qui crediderunt Deum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem*".[21]

4. EL AVICENA PSICÓLOGO

La fuente árabe está representada por el *De anima* o *Sextus de naturalibus* de Avicena, donde se reporta la afirmación de algunos que pretendían que el alma humana es Dios. Lee San Alberto: "*Quidam putaverunt quod anima Deus est, qui est sublimis super omne. Et illi dicuntur haeretici. Dicunt enim quod ipse est in aliquibus natura et in aliquibus anima et in aliquibus intellectus, qui est sublimior et mirabilior*".[22]

Avicena es, junto con Aristóteles, una de las fuentes más importante del *De homine* de San Alberto, donde se encuentran doscientas ochenta citas del *De anima* aristotélico y doscientas treinta del *De anima* aviceniano. Y, aunque la doctrina del

---

[19] "*Pythagorici superabundantiam confusionis derelinquerunt, muscas et canopes et arbores hominum dicentes fieri animas, et deum ipsum animam esse dicentes, et alia quaedam talia deformantes*". SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Iohannem*, hom. 2, n. 2; PG 59, 31.

[20] Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Comentarii in II Sententiarum*, dist. 17, a. 1; ed. Borgnet t. 27, p. 297.

[21] Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* l. 4, c. 31 (CSEL 40,1, p. 205, vv. 1-3). San Alberto atribuye erróneamente esta cita al libro quinto.

[22] AVICENA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, pars I., c. 2. Cfr. *Avicenna Latinus. Liber de anima seu Sextus de naturalibus I-III*, S. VAN RIET, (ED.), E. Peeters – E.J. Brill, Louvain-Leiden, 1972; p. 43, v. 32 – p. 44, v. 35.

Estagirita es siempre considerada con preeminencia con respecto a la de los árabes,[23] Avicena ocupa un puesto especial.[24] Su psicología influyó profundamente en el pensamiento de Alberto, mucho más que a cualquier otro escritor de temas psicológicos del el siglo XIII. Y cuando debe tratar temas en los cuales hay divergencias entre Aristóteles y Avicena, siempre busca encontrar una solución mostrando que la opinión de cada uno de ellos es correcta de acuerdo con los puntos de vista desde los cuales se las considere.[25]

Es importante tener en cuenta que, contra lo que muchas veces se piensa, el *De anima* de Avicena no es un comentario del homónimo aristotélico, sino un tratado completo de la teoría del alma, escrito de acuerdo con la tradición peripatética pero que presenta el pensamiento filosófico propio del maestro árabe.[26] Se trata de un escalón importante en la historia del pensamiento acerca de la concepción del hombre, escalón no carente de originalidad. Estamos en presencia de una exposición sistemática y de una síntesis novedosa. Y, aunque Avicena se basa en Aristóteles, incorpora, como es natural en él, una serie importante de referencias traídas del mundo de la medicina tales como la estructura de los órganos, la anatomía del cerebro, la función del corazón o el sistema nervioso. Por otro lado, es importante también tener en cuenta el elemento neoplatónico que aporta a la reflexión aristotélica: datos como la inmaterialidad del alma humana, su inmortalidad y la trascendencia del intelecto agente provienen justamente de esa fuente y complementan el pensamiento del Estagirita, dando a luz un Aristóteles nuevo, con una psicología repensada,

---

[23] Alberto se refiere siempre a los textos de Aristóteles con las palabras *textus* o *littera*; en cambio, los peripatéticos griegos o árabes son nominados *philosophi naturales* o *commentatores*. Cfr. DAG NIKOLAUS HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of the Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institut-Nino Aragno Editore, London-Turin, 2000; p. 63.

[24] San Alberto nunca se refiere a Avicena como comentador, sino que nombra explícitamente sus obras.

[25] Cfr., por ejemplo: la discusión acerca de la ubicación del sentido del tacto (*II P. Summae de creaturis*, 32.3.5, ed. Borgnet t. 35, pp. 278-9); la discusión acerca de cuál es el primer sentido (*II P. Summae de creaturis*, t. 35, 19.2, pp. 166-8); la discusión acerca de si existe una memoria para las formas inteligibles (*II P. Summae de creaturis*, 57.5, ed. Borgnet t. 35, p. 498).

[26] Cfr. HASSE, *Avicenna's* ..., p. 2.

enriquecida y reestructurada.[27]

5. DOMINGO GUNDISALVO

Las fuentes latinas están representadas por Gundisalvo y David de Dinant. El primero de ellos escribe un *De anima* siguiendo la tradición aviceniana, y es este el tratado al que hace referencia san Alberto.[28] Es importante aclarar que, en la edición parisina de la obra del Doctor Universal, las referencias a Gundisalvo son atribuidas a *Ptolomaeus* y, más adelante, a *Collectanus*. Ambos casos han sido corregidos por la edición crítica del *De homine* donde se escribe justamente *Toletanus*, el apelativo con el cual el Doctor Universal llama a Gundisalvo.

Domingo Gundisalvo (o González), era el arcediano de Cuéllar, en la diócesis de Segovia, en la segunda mitad del siglo XII, aunque residió parte de su vida en Toledo. Es ahí donde traduce el *De anima* de Avicena para el arzobispo Juan, junto a Avendauth, a quien se identifica con Abraham ibn Daud, historiador y filósofo judío.

Sin embargo, Gundisalvo no sólo traduce a Avicena, sino que él mismo escribe un tratado sobre el alma. Es interesante notar que, aunque en su tratado se nombran solamente dos filósofos, Aristóteles y Platón,[29] no serán éstas sus fuentes más importantes; ellas son: Avicena, Avincebrón, Alkindi, Alfarabi, Algazel y Costa ben Luca. Resulta evidente entonces que su antropología tiene raíces fundamentalmente árabes y no griegas, y este no es un dato menor si consideramos la influencia ejercida sobre San Alberto.

El tratado está compuesto del siguiente modo: Prólogo (p. [31]); capítulo 1: *An sit anima* (p. [32]-[36]); capítulo 2: *Quid sit anima* (p. [37]-[43]); capítulo 3: *An anima sit creata vel increata* (p. [43]); capítulo 4: *An sit creata una vel multae* (p. [44]-[47]); capítulo 5: *An fuerint animae creatae ab initio mundi* (p. [48]-[51]);

---

[27] Una introducción completa acerca del significado del *De anima* de Avicena puede verse en: G. VERBEKE, " Le *De anima* d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme", en AVICENA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus IV-V*, S. VAN RIET, (ED.), E. Peeters – E.J. Brill, Louvain-Leiden, 1968; pp. 1*-73*.

[28] Cfr. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De anima*, c. 3. (ed. Muckle p. 43, v. 1-ss.).

[29] Son llamados *principes philosophorum*. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, 2, ed. J.T. MUCKLE, en *Medieval Studies* 2 (1940); p. 37.

capítulo 6: *Si anima creetur de nihilo vel de aliquo* (p. [52]); capítulo 7, (p. [53]-[60]); capítulo 8: *An anima sit mortalis vel inmortalis* (p.[61]-[63]); capítulo 9: *De viribus animae* (p. [64]-[83]); capítulo 10: *De viribus animae rationalis* (p. [84]-[103]).[30]

Los estudiosos han considerado este tratado generalmente como una compilación mediocre. Sin embargo, estudios recientes demuestran que, si bien se trata de una compilación, es hecha de un modo inteligente.[31] Es una lectura nueva y personal de Avicena y de los otros filósofos árabes que posee su propio peso y no puede ser desestimada. Probablemente haya contribuido también a este menosprecio de la obra de Gundisalvo su poca difusión; de hecho sólo se encuentran seis manuscritos que lo contengan[32] y, por otro lado, sólo dos autores latinos lo citan o hacen alguna referencia de él en sus obras: Alberto Magno y el *Anonymus* (Gauthier).[33]

---

[30] Las páginas hacen referencia a la citada edición de Muckle.

[31] Cfr. HASSE, *Avicenna's ...*, p.17.

[32] Cfr. el prefacio a la edición de Muckle, pp. [28]-[29].

[33] ANONYMUS (GAUTHIER), *De anima et de pontentiis eius*, ed. R.A. GAUTHIER, en *Le traité* De anima et de potetiis eius *d'un maître ès arts (vers 1225)*, en *Revue des sciences philosophique et théologiques* 66 (1982); p. 29, l. 42. Sobre el *De anima* de Gundisalvo puede verse: A. LOEWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron)*, Berlin, 1891; G. FURLANI, *Contributi alla storia della filosofia Greca in Oriente. I. Pseudo-Aristotele*, en "Rendiconti della R. Accademia dei Lincei", Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie V, 24, Roma, 1915; C. BAEUMKER, *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, en *Compte rendu du Quatrième Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897*, Fribourg, 1898; pp. 12-16; E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, en AHDLMA 4 (1929), pp. 79-92; *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus. Edited by J.T. Muckle, C.S.B., with an Introduction by Etienne Gilson*, en "Medieval Studies" 2 (1940), pp. [23]-[27]. J. TEICHER, *Gundisalino e l'Agostinismo avicennizzante*, en "Rivista di filosofia neo-scolastica" 26 (1934); 252-258; R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècle*, Paris, 1934; pp. 141-178; D. A. CALLUS, *Gundisalinus De anima and the problem of substantial form*, en "New Scholasticism" 13 (1939); pp. 338-355; M.A. ALONSO, "Gundisalvo y el *Tractatus de anima*", en *Pensamiento* 13, 4 (1948), pp. 71-77; *El traductor y el prologista del "Sextus Naturalium"*, en "Al-Andalus" 26 (1961), pp. 1-35; E.-B. ABELOOS, "Un cienquième manuscrit du *Tractatus de anima* de Dominique Gundissalinus", en *Bulletin de philosophie médiévale* 14 (1972), pp. 72-85; J. JOLIVET, *The Arabic Inheritance*, en *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, 1988, pp. 141-145; R.C. DALES, *The problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden-New York-

6. DAVID DE DINANT

El siguiente autor que aparece citado es David de Dinant, a quien san Alberto opondrá firmes argumentos contrarios a su afirmación de que existe una sola sustancia, la cual es Dios.

No es mucho lo que se sabe de este profesor parisino. David era originario de Dinant, en la actual Bélgica, y se desempeñó como maestro de artes en París. En 1210 sus escritos fueron condenados por el concilio provincial de Sens, junto a las doctrinas de Amaury de Bène y Aristóteles, y cinco años más tarde también por Robert de Courçon, legado pontificio en la Universidad de París. Son estos los únicos datos biográficos que poseemos de él, pues ni siquiera se conoce el año de su muerte.

Lo que queda de su obra son los *Quaternulorum*, los cuales son llamados por san Alberto *Liber de Tomis* o *de divisionibus*[34].

David de Dinant retoma la doctrina de algunos antiguos que decían que Dios era el elemento esencial en la naturaleza de todos los seres. El maestro parisino divide a los seres en tres grupos: el grupo de los cuerpos, el de las almas y el de las sustancias eternas separadas. Al primer indivisible, fundamento de los cuerpos, le da el nombre de *hýle* o materia prima; al primer indivisible, fundamento de las almas, lo llama *nous*; y al primer indivisible fundamento de las sustancias eternas lo llama Dios. Y estos tres indivisibles, para David, constituyen una sola y misma realidad y, consecuentemente, todas las cosas son una por esencia. Tal es la síntesis de su doctrina que presenta Santo Tomás de Aquino en su comentario a las *Sentencias*.[35]

Se trata de un pensamiento materialista en tanto pone a Dios como principio material de todas las realidades, lo cual implica, en última instancia, una doctrina panteísta.

Cologne, 1995, pp. 13-15; HASSE, *Avicenna's* ..., pp. 13-18.

[34] La edición de lo que resta de su obra es: DAVIDIS DE DINANTO, *Quaternulorum fragmenta*, ed. Marianus Kurdzialek, en "Studia Mediewistyczne" 3 (Warzawa) 1963. La bibliografía existente sobre David de Dinant puede encontrarse en el estudio más reciente sobre su persona y su obra: HENRYK ANZULEWICZ, "Person und Werk des David von Dinant im Literarischen Zeugnis Alberts des Grossen", en *Mediaevalia Philosophica Polonorum* XXXIV (2001), pp. 15-58.

[35] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 17, q. 1, a.1.

San Alberto afirma que la doctrina de David de Dinant proviene de Jenófanes, a través de un escrito de Alejandro de Afrodisia, escrito que habrá conocido indirectamente, y cita el argumento principal:

> *Manifestum igitur est unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et eam nihil aliud esse quam ipsum Deum. Quia vero substantia de qua sunt omnia corpora, dicitur hyle, substantia vero ex qua sunt omnes animae, dicitur ratio sive mens, manifestum est Deum esse rationem omnium animarum et hyle omnium corporum.*[36]

Existe una sola sustancia no sólo de todos los cuerpos (*hyle*) sino también de todas las almas (*ratio* o *mens*), y esta sustancia única no es otra sino Dios.

7. LOS ARGUMENTOS PANTEÍSTAS DE DAVID DE DINANT

Puede decirse que toda la primera parte de este artículo del *De homine* está dedicado a desarmar el panteísmo de David, que Alberto lee, tal como él mismo lo atestigua, en el libro noveno del *Libro de los Tomos*, el cual "es totalmente herético" y que, además, estas argumentaciones han sido tomadas de un antiguo libro escrito por Alejandro el Griego.[37]

San Alberto reporta seis argumentos. Se trata de razonamientos silogísticos fundamentados en la metafísica aristotélica, todos ordenados a probar la identidad

---

[36] SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 68. Este texto transcripto por san Alberto es fiel en términos generales, salvo algunas diferencias mínimas, al de la edición crítica los *Quaternulorum* de Kurdzialek. Cfr. DAVIDIS DE DINANTO, *Quaternulorum*..., p. 71, 2-7.

[37] Sin duda san Alberto ha tenido frente a sí el libro de David y arguye que los errores proclamados en el mismo no son nuevos. En efecto, en el Comentario a las Sentencias dirá que ya había leídos esas mentiras (las de David) en un antiguo libro de Alejandro el Griego, encontrado de un convento alemán: "*Cum tamen et in hoc mentitus sit, quia ipse (scil. David) hunc errorem ab aliis accepit, nam ego inveni hunc errorem scriptum in uno libro antiquissimo in Alemania in coenobio quodam, et inscribebatur liber ille cuidam Alexandro Graeco*". SAN ALBERTO MAGNO, *Super II Sententiarum* d. 1, a. 5; t. 27, p. 17. La misma afirmación aparece en SAN ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, I, 4, 7; ed. Coloniense t. 16, p. 55, 14-15.

entre Dios, la *hýle* y el *noûs* o alma. Veamos algunos ejemplos. En el primero de ellos afirma que el intelecto comprende (*intelligit*) a Dios y la *hýle*, y que por tanto es necesario que posea alguna similitud con Dios y con la *hýle*, o bien que sea idéntico a ellos, puesto que nada comprende el intelecto sino es por unión de los inteligibles en él. Hay dos modos de unión: una accidental y otra sustancial; la accidental produce similitud, la sustancial identidad. El intelecto deberá recibir (*accipiat*) a Dios y a la *hýle* por alguno de estos modos. No los puede recibir por similitud, puesto que para conocer por similitud es necesario poseer una forma que sea abstraída por el que intelige, pero ni Dios ni la *hýle* poseen forma, por tanto los recibe por identidad. En consecuencia, el intelecto, Dios y la *hýle* son idénticos.[38]

El error de David radica en que admite sólo dos modos de conocimiento, por similitud y por identidad, pero no son ellos los únicos modos. Las cosas pueden ser conocidas en sí mismas como en la primera causa, a priori, a posteriori, *ex intellectu completo*, y *ex intellectu incompleto*, explica San Alberto. Por ejemplo, aquello que está por encima de nuestro intelecto debido a su superioridad en el ser, como es el caso de Dios, es entendido de modo incompleto, tal como lo enseña Boecio.[39] Es decir, son múltiples los modos de conocer y no sólo los dos expuestos por David sobre los que basaba toda su argumentación, con lo cual ésta queda invalidada.[40]

Son numerosas las referencias a las obras de Aristóteles que se encuentran en los argumentos de David; ellas muchas veces son interpretadas de modo erróneo. Por ejemplo, la cuarta argumentación es una compilación de cuatro citas del *De anima*

---

[38] "*Intellectus intelligit Deum et hyle; ergo oportet quod habeat similitudinem cum Deo et hyle, aut sit idem illis, quia nihil intelligit intellectus nisi per coniunctionem intelligibilis ad ipsum; sed non sunt nisi duo modi coniunctionis, scilicet accidentalis et substantialis, et accidentalis facit similitudinem, substantialis vero facit identitatem; ergo necesse es quod intellectus hylen et Deum altero istorum modorum accipiat. Non autem accipit per similitudinem, eo quod per similitudinem nihil intelligitur nisi quod habet formam, quae potest abstrahi ad ipso; talem formam non habet Deus nec hyle; ergo non hoc modo accipiuntur; ergo accipiuntur per identitatem, et ita intellectus et Deus et hyle idem erunt*". SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 68.

[39] "*Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur*". BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 1, PL 64, 1341; ed. Peiper p. 189, vv. 12-14.

[40] Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p.72.

aristotélico. Ellas son: "*anima est quodammodo omnia quae sunt*";[41] "*scientia secundum actum est res scita*";[42] "*Idem autem actu scientia rei*";[43] y "*Omnino autem intellectus intelligens secundum actum est res*".[44] El fondo de la argumentación es que, si el alma es de alguna manera todo, todo es una misma cosa con el alma.

Théry plantea la duda acerca de si David de Dinant tuvo verdaderamente acceso al *De anima* aristotélico y conoció, de ese modo, los textos que acabamos de transcribir. Su opinión es afirmativa, y considera que pudo haber leído el *De anima* en una antigua versión greco-latina que existía previamente a la traducción arábigo-latina de Michel Scot, realizada a inicios del siglo XIII, y que ya había sido utilizada por otros autores latinos.[45]

Considera Alberto que David ha entendido equivocadamente los textos de Aristóteles. Cuando dice que "anima est quodammodo omnia quae sunt", debe entenderse que lo que está en el alma son las especies inteligibles de las cosas y no las cosas en su mismo *esse*. En el alma se encuentra la especie de la piedra y no la piedra misma.[46]

En algunos casos incluye San Alberto entre los argumentos de David elementos tomados de Domingo Gundisalvo. Tal el caso del quinto argumento: lo que difiere de otra cosa, difiere por alguna diferencia; por tanto, si no se difiere por ninguna diferencia del otro, son iguales. Pero toda diferencia viene de la forma, y aquello que no tiene ninguna forma no tiene diferencia. Entonces, los primeros seres simples que son Dios, el *nous* y la *hyle*, que no tienen forma, no tendrán tampoco diferencia y, por

[41] ARISTÓTELES, *De anima* 1.3 c. 8 (431 b 21).

[42] Ibíd. (431 b 22-26).

[43] Ibíd. c. 7 (431 a 1-2).

[44] Ibíd. (431 b 16-17).

[45] Por ejemplo, es utilizada por Alfredo de Sareshel en su *De motu cordis*. Cfr. THÉRY, "Autour du décret de 1210: I.- David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste", en *Bibliothèque thomiste* 6 (1925); pp. 75-76.

[46] Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p.72.

tanto, serán idénticos.[47]

Responde Alberto a este argumento diciendo que no toda diferencia viene de la forma. Por ejemplo, la forma no tiene forma, y la materia prima, en cuanto tal, tampoco tiene forma; sin embargo, la forma es diversa de la materia prima. De este modo queda invalidada la premisa menor del argumento propuesto por David.

Finalmente, se preocupa san Alberto también en clarificar las citas de los autores clásicos que David menciona en su obra como *auctoritates* de su panteísmo. Por ejemplo, frente a la afirmación de Séneca de que Dios es la mente del universo debe entenderse en cuanto Dios es el primer motor y el rector del mundo, del mismo modo en que el alma rige y mueve el cuerpo. Y de esto no se sigue de que Dios sea realmente todas las cosas.[48]

8. LA RESPUESTA DE SAN ALBERTO AL PANTEÍSMO

El panteísmo no es sólo atacado por el Doctor Universal como respuesta a los argumentos de David de Dinant, sino que desarrolla una serie de razonamientos, a partir de las doctrinas aristotélicas, tendientes a refutar esa doctrina. Veamos algunos de ellos.

El primer eficiente no es sujeto de ninguna pasión, porque, de otro modo, sería necesario que el primer eficiente fuera pasivo, pero en realidad es el primer agente y el primer activo. La materia prima por su parte es sujeto de toda pasión. Por tanto, es imposible que el primer eficiente y la materia prima sean idénticos. Y, como Dios es el primer eficiente y la *hýle* es la materia prima, Dios y la *hýle* no son idénticos. Del mismo modo el *noûs* o intelecto o mente, tal como dice David, está separada del cuerpo como lo impasible de lo pasible; por tanto, es impasible. Pero toda la

---

[47] "*Quicquid differt ab aliquo, aliqua differentia differt; ergo quod nulla diferentia differt ab aliquo, idem erit illi. Item, omnis differentia est a forma; ergo quod nullam habet formam, nullam habet differentiam; sed prima simplicia, quae sunt Deus, nous et hyle, nullam habent formam; ergo nullam habent differentiam; et 'idem est, a quo non differt differentia'; ergo penitus sunt idem*". SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 69. Las citas en este caso son: DAVID DE DINANTO, *Quaternulorum...*, p. 88, vv. 6-7. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, c. 6; (ed. Muckle p. 53, v. 7).

[48] Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p.73.

pasibilidad corresponde a la materia; por lo tanto el alma es inmaterial, y así, Dios, el intelecto o *noûs* y la *hýle* son totalmente diversos.[49]

Las obras aristotélicas citadas en esta sección del artículo son diversas. En dos ocasiones aparece la *Física*, a fin de probar la imposibilidad de coincidencia entre la causa eficiente y la causa material[50] en el primer caso y, en el segundo, con una cita textual donde se hace referencia a que, del mismo modo que la materia nunca es la forma ni tampoco el primer eficiente, de la misma manera Dios, el alma y la *hyle* nunca pueden ser la misma realidad.[51]

También el *De anima* ocupa un lugar: Dios es un ser necesario y el alma y la *hyle* son seres posibles y, por tanto, no identificables.[52] La *Metafísica*, por su parte, es tenida en cuenta en la siguiente argumentación: el primer motor nunca puede ser movido; Dios es el primer motor; la materia en cambio es movida, y el alma es el término de los cambios en la naturaleza. Por tanto, Dios, el alma y la *hyle* no pueden ser idénticos.[53]

Derisibilis est David, "David es ridículo", escribe en un momento San Alberto. El motivo de este comentario es que el maestro parisino pone al intelecto o *nous* como la sustancia material del alma. Seguidamente expone el Doctor Universal una serie de afirmaciones del mismo David dudosas en cuanto a su doctrina, las que provocan una conclusión similar: "este hombre (David) yerra en cuanto a la filosofía y en cuanto a la

---

[49] "*Primum efficiens non subicitur passioni alicuius, quia aliter oporteret quod primum efficiens esset passum et esset agens primum et primum actum; sed prima materia in omni passione subiectum est; ergo impossibile est primum efficiens et primam materiam esse idem; sed Deus est primum efficiens, et hyle est prima materia; ergo Deus et hyle non sunt idem. Similiter nous sive intellectus sive mens secundum David separatur a corpore sicut impassibile a passibili; ergo erit inmaterialis; ergo Deus et intellectus sive nous et hyle penitus sunt diversa*". SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 69.

[50] Cfr. ARISTÓTELES, *Physica* 1.2, c. 7; (198 a 24-25).

[51] Cfr. Ibíd. (191 a 7-12).

[52] Cfr. Ibíd. c. 12 (424 a17-19).

[53] Cfr. Son varios los lugares de la *Metafísica* que Alberto ha tenido en cuenta en este caso, especialmente el libro IX, tal como él mismo lo puntualiza. Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 69.

naturaleza..."[54] Y ubica históricamente estos errores con una especie de genealogía de los mismos, basándose en el primer libro de la *Metafísica*,[55] y afirmando que provienen de unos antiquísimos filósofos pitagóricos que ponían el uno como principio de todo, especialmente Jenófanes que afirmó que el uno es todo, y que el mismo es Dios.[56] Esta doctrina panteísta es corroborada por David a través de textos de varios clásicos: Plutarco, Orfeo, Lucano y Séneca,[57] los cuales son transcritos por Alberto pero que, sin embargo, no se encuentran en la edición de los *Quaternulorum*.[58]

Afirma por segunda vez San Alberto que todo esto es ridículo (... *hoc totum derisione plenum est*...), y justifica el apelativo con las consecuencias que se siguen de estas ideas panteístas, consecuencias a las que el mismo David ha arribado: las formas de las cosas existen sólo según los sentidos puesto que sólo existe la unidad de Dios, *noûs* e *hýle*, o el único Uno como querían los pitagóricos. Por tanto, la magnitud y el movimiento del mundo existen también solamente según los sentidos, ya que, según la razón, no hay magnitud ni movimiento sino sólo algo impartible e inmóvil. También son sólo según los sentidos el tiempo y el lugar. Todo esto, evidentemente, va contra la fe y la razón.[59]

Finalmente Alberto Magno presenta algunos argumentos de autoridad destinados a refutar las afirmaciones panteístas anteriores. El primero es un razonamiento del *De anima* de Gundisalvo: todo lo que tiene un comienzo es creado; el alma tiene un comienzo, por tanto es creada; lo creado y lo increado no son idénticos, por tanto Dios

---

[54] "*Hic autem homo ubique errat in philosophia et natura...*". SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 70. Los textos de David de Dinanto a los cuales hace referencia san Alberto son: *Quaternulorum*..., p. 11, vv. 10-15; p. 44, vv. 27-29.

[55] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* l. 1, c. 5 (985 b 23-ss).

[56] SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 70-71.

[57] Se desconoce el origen del texto de Orfeo. Los restantes son: PLUTARCO, *Chaeron.*, De Iside et Osiride 9C-E. (Plutarchi Chaeron. Moralia II, ed. Bernardakis p. 467-ss); LUCANO, *Bellum civile* (*Pharsalia*) 9, vv. 573-ss. (Ed. Shackleton-Baily pp. 246); SENECA, *Quaestiones naturales* l.1 Praef. n. 13 (Ed. P. Oltramare pp. 10-ss).

[58] Cfr. DAVID DE DINANTO, *Quaternulorum*..., p. 88, nota vv. 9-10.

[59] SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 71. No se encuentra entre los *Quaternulorum* el texto de David de Dinanto al que san Alberto hace referencia en este párrafo.

y el alma no idénticos.[60]

La siguiente argumentación aparece también en la obra del Toledano. Todo lo que es imperfecto según el ser o según el *bene esse* desciende de lo que es perfecto según el ser o según el *bene esse*. El alma es imperfecta según el *bene esse*, es decir, según la ciencia y la virtud; por lo tanto desciende del primer ser perfecto, el cual es Dios. Entonces, el alma y Dios no son idénticos.[61]

Elabora San Alberto en esta sección el que quizás sea el razonamiento más interesante de todo el artículo. Plantea lo siguiente: todos aquellos que son idénticos son una sola potencia; entonces, si Dios y el alma son idénticos, son una sola potencia. Por tanto, si el alma puede hacer algo mal, Dios también puede hacer algo mal, puesto que la capacidad de hacer el mal está dada por esa misma potencia compartida entre Dios y el alma.

La cuestión que se plantea es si Dios realmente puede hacer algo mal, si Dios puede equivocarse en su actuar. San Alberto afirma que, efectivamente, Dios tiene la potencia de equivocarse, pero es una potencia no reducible al acto; es decir, es una potencia que no se actualiza pues esto iría en contra de lo que afirman autoridades tales como Aristóteles, que llama a Dios "pura bondad",[62] y también prueba que es el más noble y el óptimo, deseado por todos los motores inferiores.[63] Esta potencia de cometer errores u obrar el mal es entonces en Dios solamente una *potentia permittentis*, lo cual significa que es una potencia del que permite que los hombres obren el mal. Basa esta afirmación en San Anselmo y la ejemplifica con textos de Isaias y de San Pablo.[64] En el alma del hombre, en cambio, la potencia de obrar el mal es reducible al acto. Por tanto, es evidente que la potencia de Dios y la potencia del hombre no son una. Entonces, Dios y el hombre no son idénticos.

Las doctrinas panteístas tendientes a identificar a Dios, el alma y la materia

---

[60] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, c. 3; (ed. Muckle p. 43, vv. 1-ss).

[61] Ibíd. (ed. Muckle p. 43, vv. 12-14).

[62] Cfr. ARISTÓTELES, *Liber de Causis* § 8 (9); (ed. A. Pattin p. 66: vv. 47-48).

[63] Cfr. Id., *Metaphysica* 1.12, c. 7 (1072 b 28-30; 1072 a 23-ss.)

[64] Is. 63, 17: "*Quare Domine nos errare fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum ne timeremus te?*"; Rom. 1, 24: "*Tradidit illos Deus in passiones ignominiae, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis*".

prima no constituían ciertamente el peligro de herejía más importante del pensamiento cristiano en el siglo XIII. Su lejanía y crasa oposición a la doctrina evangélica impedían la posibilidad. Había que cuidar más bien las enseñanzas que presentaban sutiles diferencias o matices. El hecho de que el representante contemporáneo de este panteísmo fuera, casi exclusivamente, el ignoto y olvidado David de Dinant da prueba de ello.

San Alberto ha considerado sin embargo procedente una refutación de esta doctrina, en primer lugar, porque necesita despejar cualquier sospecha o error acerca del tema del origen y ser del alma, tema inicial de su *De homine* y, en segundo lugar, porque justamente el tratado se inscribe en una *Summa* acerca de las criaturas, donde debe todo debe estar consignado y resuelto.

Lo rescatable de este paso de la obra de San Alberto es la constatación, una vez más, de la profunda influencia de sus fuentes árabes y, por otro lado, el testimonio del manejo incipiente de las teorías aristotélicas recién introducidas a duras penas en los ámbitos universitarios y todavía consideradas altamente sospechosas por muchos.

RESUMEN

En el presente artículo, luego de una introducción destinada a situar el problema del origen del alma en el contexto medieval, se exploran las fuentes más significativas sobre las cuales trabaja San Alberto Magno en la elaboración del artículo 2 de la segunda cuestión del *De homine*: Avicena, Gundisalvo y David de Dinant, analizando los argumentos que toma de estos autores, los cuales pretenden demostrar la identidad entre Dios, la materia prima y el alma, dando lugar de ese modo a un planteo de tipo panteísta. Luego se examinan las razones que aporta el mismo san Alberto como respuesta a esta cuestión, basadas, principalmente en la metafísica aristotélica.

Palabras claves: Panteísmo – Alma – Dios – Materia prima

ABSTRACT

The author, after an introduction on the soul's origin problem in the Middle Ages, studies the most important sources of Albertus Magnus' *De homine* q. 2, a. 2: Avicenna, Gundissalinus and David of Dinant, and analyses the arguments taken from theses writers who want to prove the identity among God, the *hyle* and the human

soul, a pantheist position. After that the author examines the reasons given by Albertus Magnus answering this position, based mostly on the Aristotelian metaphysics.

Key-words: Pantheism – Soul – God – *Hyle*.

ASPETTI DEGLI SVILUPPI DEL RAPPORTO FRA STOICISMO E CRISTIANESIMO IN ETÀ IMPERIALE

ILARIA RAMELLI*

Vorrei cercare di delineare qui lo sviluppo dei rapporti, talora diversificati e apparentemente contraddittorî, tra gli Stoici romani e i Cristiani, dalla tarda età giulio-claudia al regno di Marco Aurelio fino all'età severiana, ampliando la visuale anche al mondo orientale, in particolare quello siriaco.

1.

Nel primo secolo, fino a Domiziano, gli Stoici romani danno talora l'impressione di aver conosciuto, almeno in qualche misura, il Cristianesimo; di fatto Stoici e Cristiani furono perseguitati sia sotto Nerone, sia sotto Domiziano, quasi contemporaneamente. Gli stoici romano-etruschi[1] Musonio Rufo e Persio, ma anche Trasea Peto, Seneca, Giovenale, Stazio, Silio Italico e lo Stoico siriaco Mara bar Sarapion offrono indizi, talora di carattere linguistico, talora contenutistico, che inducono per lo meno alla riflessione, tenuto conto anche del fatto che a ragion veduta s. Paolo aveva scelto di avviare un dialogo con il pensiero filosofico pagano proprio sulla base di tematiche tipicamente stoiche, e che egli decise di riallacciare a Roma il dialogo con la cultura pagana da lui tentato ad Atene nel celebre discorso

* Universitá Cattolica Sacro Cuore, Milano.

[1] Sullo Stoicismo in Etruria M. SORDI, *Storiografie a cultura etrusca nell'Impero romano*, in *Atti del II Congresso internazionale etrusco (26 maggio - 2 giugno 1985)*,I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma 1989, pp. 41-51; Eiusd. *Lo Stoicismo in Etruria*, in *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlischen Rom*, hrsg. von L. Aigner Foresti, Wien 1998 (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-historische Klasse, 658), p. 337 sgg. Cfr. anche il mio *La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana*, in corso di stampa nei "Rendiconti dellIL", Classe di Lettere 131 (1997), con completa documentazione.

all'Areopago e subito interrotto (*At* 17, 22 - 34). Per portare soltanto un esempio, in s.Paolo, che sviluppa soprattutto il concetto stoico di paternità divina e che riprende echi di formule stoiche, il tema di Dio come padre –molto sentito dallo Stoicismo romano, soprattutto in Musonio ed in Seneca e poi in Epitteto, discepolo di Musonio–[2] è ampiamente presente, soprattutto quando l'Apostolo si rivolge ai pagani. Negli *Atti* il passo più importante riguarda il discorso di Paolo all'Areopago (*At* 17, 16 sgg.), nel quale egli cita un verso dello Stoico Cleante o dei *Fenomeni* di Arato di Soli ("poiché di lui stirpe noi siamo", τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν), fondando la paternità divina verso gli uomini sull'atto creativo di Dio e, dall'altro lato, facendo conseguire da questa paternità una consapevolezza sulla natura di Dio stesso, che non ha nulla a che vedere con i manufatti umani: la polemica contro tali rappresentazioni della divinità, risalente alla tradizione filosofica di Senofane e di Epicuro, era stata sviluppata soprattutto in ambito stoico ed era viva nello Stoicismo romano del I secolo, soprattutto con Seneca e con Persio. E Paolo sapeva bene di parlare di fronte ad un pubblico in cui erano numerosi i filosofi stoici. Insomma, data la riflessione stoica sulla paternità divina verso gli uomini, si comprende bene come mai s.Paolo, dell'eredità classica in questo ambito, che pure era vasta, abbia scelto di sviluppare soprattutto il concetto stoico di paternità divina e di riprendere echi di formule stoiche, proprio rivolgendosi ai pagani.

Non è neppure un caso che i Cristiani abbiano ammirato e stimato profondamente questi autori. Musonio infatti fu stimato da Giustino quale "martire" del λόγος seminale (*II Ap.* 8, 1) e citato con dovizia da Clemente d'Alessandria, che ne riprese il pensiero in moltissimi casi, sia nel *Paedagogus* che negli *Stromata*[3]; anche Origene menzionava Musonio, insieme con Socrate, quale modello di vita irreprensibile (*c. Cels* III 66: παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου)[4]. Persio fu ammirato da Lattanzio (*Div. Inst.* II 2, 18), da Girolamo (*Chron. a. Abr.* 2050) e soprattutto da Agostino (*Civ. Dei* II 6-7), per il quale egli avrebbe offerto insegnamenti etico-

[2] Cfr. il mio "Dio come padre nello Stoicismo romano al tempo della predicazione cristiana e nell'«Epistola Anne»", in *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro - J.Mª. Blázquez*, ed. S. Crespo Ortiz de Zárate, Valladolid 2003, pp. 343-351.

[3] Lo ha mostrato bene J.M. BLÁZQUEZ, "El uso del pensamiento de la filosofía griega en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandria", *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994), p. 59 sgg.

[4] Cfr. per tutta la documentazione la mia introduzione a *Musonio. Diatribe, frammenti, testimonianze*, Milano 2001.

religiosi addirittura divinamente ispirati[5]. Quanto a Seneca, Tertulliano lo chiamò *saepe noster* (*De an.* 20), Lattanzio lo definì *omnium Stoicorum acutissimus* (*Div. Inst.* II 8, 23), tanto che *potuit esse Dei cultor, si quis illi monstrasset* (*ibid.* VI 24, 14), poiché *multa de Deo nostris similia locutus est* (*ibid.* I 5, 28), e Gerolamo si sentì di porlo *in catalogo sanctorum* (*Vir. Ill.* 12), mentre la storiografia pagana fu talora assai dura nelle sue valutazioni[6]: molta parte in questa fortuna di Seneca presso i Cristiani ebbero certamente la sua critica alla religione tradizionale e al culto imperiale (Tert. *Apol.* 12, 16)[7]. Ancora nel IV secolo un autore probabilmente cristiano come quello dell'*Epistola Anne ad Senecam* stimava molto Seneca e ne impiegava taluni aspetti del pensiero in polemica anti-idolatrica, e chi diede al trattatello il titolo sotto cui oggi ci è noto fece addirittura di Seneca il destinatario di questo opuscolo di propaganda antipagana[8].

Ho avuto occasione di studiare il pensiero di questi Stoici romani di età neroniana e gli indizi di eventuali contatti con il Cristianesimo[9]. Riguardo a Seneca, se

---

[5] Documentazione nel mio *La concezione di Giove.*

[6] Cfr. il mio "Seneca in Plinio, Dione, s. Agostino", in *Neronia VI. Rome à l'époque néronienne. Actes du VIème Colloque International de la Société Internationale des Études Néroniennes (SIEN), Rome 19-23 mai 1999*, Bruxelles 2002, pp. 503-513.

[7] Ho studiato quest'ultimo aspetto in *"Divus" e "Deus" negli autori del I secolo d.C.: Lucano, Seneca e Plinio il Giovane di fronte al culto imperiale*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Cl. di Lettere, 134 (2000) [2001], pp. 125-149, e in *Seneca in Plinio*, cit., e il primo ne *La concezione di Giove.* Il passo di Tertulliano suona: *Senecam... pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem.* Agostino (*Ep.* 153 *ad Macedonium*) rileva anch'egli la polemica di Seneca contro la religione tradizionale, ma rileva che gli impegni pubblici gli facevano rendere ad essa ossequio: *Sed iste quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia inlustri populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat.*

[8] I. RAMELLI, "Alcune osservazioni sulla cosiddetta Epistola Anne, *Paideia* 56 (2001), pp. 65-78; EIUSD. *Dio come padre nello Stoicismo romano*, pp. 343-351; EIUSD. *L'* Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis *come documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano. Milieu culturale, composizione, destinatari*, in corso di stampa.

[9] *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, RIL, Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 292-320. MUSONIO RUFO, *Diatribe, frammenti e testimonianze*, Milano 2001, part. l'*Introduzione.*

quella della sua conversione è senz'altro una leggenda[10], sembrano esservi indizi storici, di pensiero e linguistici che inducono alla riflessione. Sul piano storico, una reciproca conoscenza fra Seneca e Paolo, presupposta dal celebre epistolario apocrifo fra Seneca e Paolo –in favore della cui possibile autenticità, esclusa la lettera datata al 64, ho portato a più riprese numerosi argomenti–[11], appare in fondo plausibile, tenuto conto non solo della permanenza di Paolo a Roma in occasione del suo primo processo, della sua predicazione e della figura-chiave di Gallione, ma anche di un'epigrafe ostiense (*CIL* XIV 566 = *ILChrV* 3910) che dal nome di un *Anneus* [*sic*] *Paulus Petrus* lascia intravvedere la presenza di Cristiani in seno alla *gens Annaea* già verso la fine del I secolo[12]. Vi sono poi usi linguistici senechiani interessanti, come l'impiego del sintagma *credere deos* per indicare la fede negli dèi, un uso non noto nel mondo pagano[13]; la presentazione del giorno della morte come del *dies aeterni*

---

[10] Come dimostra A. MOMIGLIANO, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, «Rivista Storica Italiana» 52 (1950), pp. 325-344, poi in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 13 -32, part. 25-26.

[11] "L'epistolario apocrifo Seneca - san Paolo: alcune osservazioni", *Vetera Christianorum* 34 (1997), pp. 299 - 310; "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna: la tradizione patristica", *Vetera Christianorum* 35 (1998), pp. 245-256; "Note su una dubbia testimonianza epigrafica della persecuzione neroniana in Spagna", *Hispania Antiqua*, 24 (2000), pp. 125-134; "Aspetti linguistici dell'epistolario Seneca-San Paolo", in *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale, Univ. Cattolica - Biblioteca Ambrosiana, Milano, 12-14 ottobre 1999*, a c. di A.P. Martina, *Aevum Antiquum* 13 (2000) [2001], pp. 123-127; "Tracce di presenza cristiana in Spagna in età neroniana?", in *La Peninsula Ibérica hace 2000 años. Congreso Internacional de Historia Antigua. Universidad de Valladolid*, bloque temático *Religión y cultura*, Valladolid 2001, pp. 625-630, da ultimo in "Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei romanzieri antichi e in altri autori pagani del I sec. d.C"., in *Il Contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2-6 ottobre 2002)*, a c. del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, in corso di pubblicazione.

[12] SORDI, *I Cristiani*, p. 168; Eiusd. "L'ambiente storico culturale greco-romano della missione cristiana del primo secolo", in *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXXIV Settimana Biblica Nazionale*, a c. di R. Fabris, *Riv. di Studi Biblici* 1-2 (1988), pp. 217-229; E. GRZYBEK-M. SORDI, "L'Edit de Nazareth et la politique de Néron à l'égard des chrétiens", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 120 (1988), pp. 279-291.

[13] Cfr. i miei "La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell'Hercules Oetaeus?", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998), pp. 11-31, part. n. 35; "Alcune osservazioni su credere", *Maia* n.s. 51 (2000), pp. 67-83.

natalis (*Ep.* 102, 26)[14]; l'uso dell'espressione *sacer spiritus* per indicare la presenza di Dio in noi, che custodisce i nostri atti e la nostra coscienza (*Ep. ad Lucilium* 41, 1 - 2; 92, 10; *Oct.* 489-490; *Ep.* VII *ad Paulum* dell'epistolario apocrifo), e l'impiego di *caro* in senso filosofico, soprattutto dalle *Lettere a Lucilio*, attestato per la prima volta in Seneca e in Persio e vicino più ad una concezione cristiana che al materialismo immanentistico proprio dell'ortodossia stoica[15]. Inoltre, Seneca appare vivamente impressionato dal supplizio della croce, di cui parla a più riprese, specialmente nelle *Epp. ad Lucilium*, 14 e 101, databili agli anni del ritiro dalla vita politica, che coincidono con quelli della persecuzione neroniana, e, prima di Silio Italico, attribuisce ad Atilio Regolo la croce a differenza di tutti gli autori precedenti (*Ep.* 98, 12; *Prov.* 3)[16]. Del resto, il tema della crocifissione, legato anche all'episodio delle spettacolari esecuzioni dei Cristiani a Roma nel 64 (Tac. *Ann.* XV 44; Clem. Rom. *ad Corinth.* I), è presente in altri autori pagani pressoché contemporanei, come Marziale, che era a Roma nel 64 e assistette alle vicende legate all'incendio: in *Spect.* 8 ricorda una messa in scena del mimo *Laureolus* particolarmente cruenta e spettacolare, in cui lo schiavo protagonista era stato crocifisso veramente, presentando quale motivo del supplizio l'avere appiccato il fuoco a Roma. È precisamente l'incriminazione che fu usata contro i Cristiani; può darsi che Marziale avesse in mente l'episodio neroniano[17]. Infine, se non è di Seneca, nel cui *corpus* ci è giunta, rivela comunque forti influssi senechiani e stoici la tragedia *Hercules Oetaeus*, che potrebbe presentare alcune tracce

[14] Si veda il mio "Osservazioni sul concetto di "giorno natalizio" nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca dies aeterni natalis", *'Ilu* 6 (2001), pp. 169-181.

[15] Ho studiato questi passi in "Sacer spiritus in Seneca", *Stylos* 9 (2000), pp. 253-262 e ho apportato nuovi argomenti nel cit. *Indizi della conscenza.*

[16] Poco dopo, infatti, Silio – altro autore che reca evidenti tracce di Stoicismo – avrebbe ascritto a Regolo il supplizio della croce, considerato quale strumento di esaltazione più che quale tortura mortale: L.COTTA RAMOSINO, "Il supplizio della croce in Silio Italico (Pun. I 169-181; VI 539-544)", *Aevum* 73 (1999), pp. 93-106. Anche Manilio, nell'episodio di Andromeda nei suoi *Astronomica* (V 538-619), àltera deliberatamente la tradizione mitografica, attribuendo all'eroina la croce e lodandola per la dignità e la compostezza da lei assunte al momento del supplizio. Per Seneca e per Manilio cfr. il mio "Alcune osservazioni sulle occorrenze di crux in Manilio, Seneca, Giovenale e Marziale", *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 12 (1999), pp. 241-252.

[17] Documentazione in RAMELLI, "Alcune osservazioni sulle occorrenze di crux", pp. 241-252. Oltre alla bibliografia già fornita sulla spettacolarità delle rappresentazioni circensi neroniane cfr. E. KÖHNE - C. EWIGLEBEN - R. JACKSON (EDD.), *Gladiators and Caesars: the Power of Spectacle in Ancient Rome*, Berkeley 2001.

della conoscenza degli episodi evangelici della Crocifissione e della Resurrezione —i parallelismi sono numerosi e alcuni appaiono sorprendenti –, ed attribuire all'eroe stoico-cinico certi tratti di Cristo[18].

Riguardo a Persio, la sua riflessione filosofica si tinge programmaticamente di una sfumatura religiosa e si incentra sulla necessità di purificare e di interiorizzare il culto da rendere al *deus*, ponendo in ridicolo una concezione superstiziosa, vuota e soltanto formalistica del rapporto con il divino, quale sembra emergere anche dal poco che sappiamo di Trasea Peto, peraltro fiero oppositore del culto imperiale[19]. Poiché Dio non ama né sacrifici, né mere – per quanto continue – invocazioni, né il lusso che invade i templi, Persio denuncia con il massimo rigore l'empietà di chi giudica la sfera del divino e dello spirituale con il metro della nostra "carne peccatrice" (*scelerata pulpa*), un concetto che ha molti aspetti in comune con quello paolino di σάρξ[20]. A Dio, custode della vita morale, si dovrebbe piuttosto offrire un animo in cui si armonizzino il diritto umano e quello divino, la purezza dei propri intenti più profondi ed un cuore imbevuto di nobile onestà (II 59 - 74). In questo risiede la vera libertà; è questo soltanto che può procurare il favore del dio sommo[21]. Si capisce dunque il motivo del favore di cui Persio godette tra i Cristiani, come pure si comprende come mai anche Musonio sia stato tanto apprezzato dai medesimi.

Per quest'ultimo, infatti, La suprema divinità, da lui chiamata indifferentemente "Dio" o "Zeus", che rivela tracce del Tinia etrusco, è vista come benefattrice ed amante degli uomini i quali di essa sono immagine; soprattutto, Dio è padre degli uomini, modello di virtù e custode dell'imperativo etico che impone di essere buoni e che al contempo presuppone nell'uomo libertà e responsabilità[22]. Gli uomini che perseguono la virtù e la saggezza dimorano nella "Città di Zeus", il luogo ideale di cui Dio è sovrano e la cui concezione affonda le radici nel cosmopolitismo stoico, ma lo

---

[18] Come ho cercato di illustrare nel cit. *La Chiesa di Roma e la cultura pagana*, e in "L'Hercules Oetaeus e la conoscenza del Cristianesimo da parte degli Stoici romani del I secolo", *Stylos* 8 (1999), pp. 7-16.

[19] Rinvio per questo al mio cit. *La concezione di Giove.*

[20] Sulla *scelerata pulpa* di Persio come un'eco paolina M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984, p. 169.

[21] Cfr. i miei "La concezione di Giove e L'etruscità di Persio e la sua posizione politica", in corso di pubblicazione su *Espacio, Tiempo y Forma.*

[22] Si veda il cit. RAMELLI, *Dio come Padre nello Stoicismo romano.*

supera anche, designando un luogo spirituale, morale e religioso che tanta fortuna avrà in seguito[23]: il lessico politico trasposto in termini etico-religiosi è tipico di Musonio, il quale ad esempio afferma pure che seguire la legge divina equivale ad essere σύμψηφοι τῷ Θεῷ, cioè non significa sottomettere la propria volontà con cieco servilismo, ma piuttosto decidere in armonia con Dio, volere insieme con Lui, secondo il tema già vetero-stoico della conformazione del volere del saggio al Fato . Zeus è poi protettore della famiglia[24] e dei bambini, i suoi membri più deboli: l'interruzione di gravidanza e l'esposizione dei neonati sono peccati gravissimi che Lo offendono direttamente. Poiché Dio è dunque Dio della vita, Musonio può sostenere che, per conoscerLo, non si deve attendere passivamente che Egli venga ad esortarci, bensì occorre amputare la parte morta dell'anima: solo allora riconosceremo Dio[25]. Questi aspetti, unitamente anche al valore attribuito da Musonio al perdono[26], lo hanno fatto certamente amare dai Cristiani, che lo apprezzarono tempo dopo la sua morte. Ma già da vivo, i possibili rapporti di Musonio con i Cristiani passarono forse attraverso Iulia Drusi, la madre di Rubellio Plauto e amica della cristiana Pomponia Graecina: Musonio esortò Plauto ad affrontare stoicamente la morte quando questi si trovava in area siriaca[27].

La predicazione di Musonio in Siria ebbe tanto successo che perfino un re siriaco locale si recò ad ascoltarlo, probabilmente negli anni Sessanta del I secolo; negli anni Settanta, uno Stoico siriaco, Mara bar Serapion, ci fornisce una delle più antiche testimonianze pagane su Gesù Cristo[28]. Mara indirizza in lingua siriaca una lettera, impregnata di riflessioni stoiche sulla libertà del saggio, sulla fortuna e la virtù e

---

[23] Cfr. i miei "La "Città di Zeus" di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell'eredità neostoica e cristiana", *Stylos* 11 (2002), pp. 151-158 e "Nostra autem conversatio in caelis est (Phil. *3.20). Note su* conversatio nei classici latini, nelle antiche versioni bibliche e nella patristica", in corso di stampa su *Sileno*.

[24] Si veda il mio La tematica *de matrimonio* nello Stoicismo romano: alcune osservazioni, *'Ilu* 5 (2000), pp. 145-162.

[25] Documentazione completa nei miei *La concezione di Giove* e *Introduzione* a *Musonio. Diatribe*, cit.

[26] Si veda I. RAMELLI, "Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo", in *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a .c di M. Sordi, Milano 1998, CISA 24, pp. 191-207.

[27] Ho cercato di illustrarlo in "Stoicismo e Cristianesimo in area siriaca nella seconda metà del I secolo d.C.", *Sileno* 25 (1999) [2001], pp. 197-212.

[28] Si veda il cit. RAMELLI, *Stoicismo e Cristianesimo.*

simili, al figlio studente Serapion, poco dopo la presa di Samosata da parte romana del 73, di cui è fatta menzione nel documento insieme con la ferma speranza che i Romani non tratteranno i Commageni come schiavi, ma che, essendo nobili d'animo, li lasceranno presto liberi. Il riferimento storico sembra, come hanno dimostrato il Blinzler ed il Mazzarino[29], alla presa della Commagene nel 72-73 d.C. con la deposizione, da parte romana, del re Antioco IV, quando il re spodestato esulò da Samosata, occupata dai Romani, insieme con molti altri (Ios. *BI* VII 7, 13): il recente tentativo della Mc Vey[30] di postdatare la lettera –senza per altro confutare né citare gli studî di Mazzarino e di Blinzler– al sec. IV, di considerarla una mera esercitazione retorica e di riferire le parole di Mara alla presa di Samosata da parte persiana nel 256 d.C., durante il conflitto tra Shapur I e Valeriano, non appare pienamente convincente, in quanto in quell'occasione Samosata fu presa dai Persiani, mentre qui è evidente che si tratta dei Romani e non si fa cenno ai Persiani. In un passo della lettera, Mara si sofferma sul tema della superiorità del saggio sulla sorte e dell'immancabile intervento divino a vendetta del saggio perseguitato ingiustamente. Tra gli esempi di saggi perseguitati, ma poi vendicati dalla disgrazia dei loro persecutori, accanto a Socrate e a Pitagora, Mara menziona Gesù come il "re saggio" [*mlk' hkm'*] dei Giudei, messo a morte da loro, ma che in realtà non è morto, poiché vive ancora, "grazie alle nuove leggi [*nmws'*][31] che ha promulgato"[32]. I Giudei

---

[29] J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960³, tr. it. *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, pp. 43-48; S. MAZZARINO, *l'impero Romano*, II, Bari 1991⁵, p. 887.

[30] K. MAC VEY, *A Fresh Look at the Letter of Mara bar Sarapion to His Son*, in *V Symposium Syriacum*, Leuven 1988, ed. R. Lavenant, Roma 1990 (Orientalia Christiana Analecta, 236), pp. 257-272.

[31] Si noti che il termine siriaco *nomūsē*, usato da Mara e plurale di *nomūsā*, deriva palesemente dal gr. νόμος e si trova impiegato per indicare la legge nuova di Gesù rispetto a quella veterotestamentaria, la nuova alleanza rispetto all'antica e il Nuovo Testamento rispetto all'Antico. Vi è dunque in Mara una ben precisa consapevolezza dell'innesto della novità del messaggio cristiano sulla base dell'Ebraismo. In queste "nuove leggi" consiste, secondo il pagano Mara, la sopravvivenza di Gesù dopo la morte: è chiaro che il nostro autore non coglie il significato della Risurrezione.

[32] "Che cos'altro dovremmo infatti dire, quando i saggi vengono trattati con violenza da parte dei tiranni e la loro saggezza viene fatta prigioniera dalla calunnia ed essi, nella loro intelligenza, vengono oppressi senza che possano difendersi? Che cosa di fatto hanno ricavato gli ateniesi dall'uccisione di Socrate, in punizione della quale ricevettero carestia e pestilenza, oppure il popolo di Samo dall'aver arso Pitagora, dato che in un'ora sola la loro terra venne interamente ricoperta dalla sabbia? O i Giudei dall'esecuzione del loro re saggio, dato che da

sarebbero stati puniti con la distruzione di Gerusalemme e con la dispersione. In termini molto vicini si esprime su Gesù, in età flavia, Flavio Giuseppe, se si accetta, come ormai sembra ammesso dai più, la fondamentale autenticità del suo *Testimonium* (*Ant. Iud.* XVIII 3, 3, fatta salvala caduta di un λεγόμενος o simili), dove Giuseppe parla di Gesù Cristo e Lo presenta come "uomo saggio [σοφός]" e Ne ricorda la morte ad opera dei capi ebraici, la Risurrezione ed i seguaci: "non cessarono coloro che sin dal principio avevano preso ad amarlo: infatti apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo"[33]. L'atteggiamento presente in Mara, di simpatia verso il fatto cristiano e di condanna dei Giudei – giustamente puniti dai Romani – per aver provocato la morte di Gesù, presenta profonde somiglianze, talora a livello verbale, anche con quanto si legge nell'epistolario di Abgar V di Edessa con Tiberio che ci è conservato nella siriaca *Doctrina Addai* e in Mosè di Corene e il cui nucleo stoico forse è da rivalutare[34]. Del resto, la diffusione del messaggio cristiano in area siriaca appare precoce: già nel 30, diversi Giudei provenienti dalla Mesopotamia facevano parte della folla giudaica multietnica che ascoltò a Gerusalemme il celebre discorso pentecostale di Pietro: tra questa folla, circa tremila si convertirono (*At* 2, 5. 9. 41) e anche gli altri, tornati nelle loro regioni – nella fattispecie in quelle mesopotamiche – probabilmente diedero notizia di questa prima predicazione apostolica, che verteva precisamente sulla messa a morte di Cristo da parte giudaica e sulla sua resurrezione, i due punti

---

quel tempo il loro regno fu eliminato? Con giustizia infatti Dio ha ricompensato la saggezza di quei tre, ché gli ateniesi in effetti morirono di fame, il popolo di Samo senza scampo fu ricoperto dal mare e i Giudei, poi che furono abbattuti e cacciati dal loro regno, sono dispersi in ogni terra. Non è morto Socrate, grazie a Platone; e nemmeno Pitagora, in virtù della statua di Era; né il re saggio, grazie alle nuove leggi che ha promulgato".

[33] Non è esclusa l'autenticità della più ampia versione del *Testimonium Flavianum* che si ritrova nella recensione slava del *Bellum Iudaicum*, di cui mi sono occupata in "Alcune osservazioni sul Testimonium Flavianum", *Sileno* 24 (1998) [2000], pp. 219-235, cui rinvio per una messa a punto sul panorama critico odierno, cui aggiungo A. VINCENT CERNUDA, "El testimonio flaviano, alarde de solapada ironía", *Estudios Bíblicos* 55 (1997), pp. 355-385 e 479-508.

[34] Si vedano i miei "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate", in *La diffusione dell' eredità classica nell'età tardoantica e medioevale. Il romanzo di Alessandro e alti scritti*, Atti del Seminario Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997, a c. di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria 1998, pp. 209-225; *Alcune osservazioni sul* Testimonium Flavianum, pp. 219-235; "Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX", *Aevum* 73 (1999), pp. 107-143.

ricordati non solo da Flavio Giuseppe, ma anche da Mara[35]. Inoltre, gli stessi *Atti* testimoniano la diffusione del Cristianesimo non soltanto in Antiochia, ma anche nel più vasto entroterra siriaco, già alla fine degli anni Quaranta e nei primissimi anni Cinquanta: il passo in questione infatti si colloca prima del processo di Paolo dinnanzi a Gallione, databile con certezza al 52, e subito dopo il cosiddetto "concilio di Gerusalemme", probabilmente del 49. Gli apostoli, i presbiteri e tutta la Chiesa di Gerusalemme indirizzarono –tramite Paolo, Barnaba, Barsabba e Sila– una lettera che notificasse le decisioni del concilio ai Cristiani di Antiochia e di tutta la Siria (*At* 15, 23)[36]. Infatti Paolo, passando attraverso la Siria subito dopo, rafforzò nella fede "le comunità" ivi già formate, che evidentemente per l'uso del plurale non si riducevano alla sola Antiochia[37]. Tanto più interessante risulta che la predicazione ai Siriaci fu rivolta non solo ai Giudei là residenti, ma anche ai pagani di Siria (τοῖς ἐξ ἐθνῶν, *At* 15, 23)[38], che dunque poterono udire molto presto l'annuncio cristiano[39].

Mara bar Serapion era forse imparentato con un altro Stoico siriaco contemporaneo: Serapion di Gerapoli[40], il quale, insieme allo Stoico Artemidoro che viveva in Siria a quell'epoca, contribuisce a mostrare come lo Stoicismo fosse apprezzato e godesse di una certa notorietà e diffusione in area siriaca nella seconda

---

[35] *At* 2, 5. 9. 41: Ἦσαν δὲ ἐν Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν [...] Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν.

[36] Γράφαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν· Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφὰ τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

[37] Διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας (*At* 15, 41).

[38] Non entro qui nel merito della recente ipotesi di L. TROIANI, *Il perdono cristiano e altri studi sul Cristianesimo delle origini*, Brescia 1999, di far rientrare tra i Giudei di non stretta osseervanza anche questi «gentili» neotestamentari; cfr. la mia recensione sulla *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 64, 2 (2000), pp. 530-534.

[39] Si aggiunga che già nel 35 legato di Siria fu Lucio Vitellio, che fu inviato da Tiberio e che depose Caifa e Pilato (Ios. *AI* XVIII 4, 3), responsabili della morte di Gesù Cristo: si veda il mio cit. *Le origini*, p. 216.

[40] Mara era figlio di un Sarapion e padre di un Sarapion; la diffusione del nome in area siriaca non permette di trarre alcuna conclusione circa l'identificazione del filosofo di Gerapoli con il figlio di Mara, che rimane comunque possibile; se Serapione nacque nel corso degli anni Cinquanta, negli anni Settanta aveva una ventina d'anni o meno e poteva ben essere studente; inoltre Sarapion era filosofo ed anche il figlio di Mara studiava filosofia; entrambi inoltre erano imbevuti di Neostoicismo.

metà del I secolo. Serapion, originario di Gerapoli in Siria e che successivamente si trasferì ad Atene, visse nella seconda metà del I secolo ed era ancor vivo, probabilmente quasi ottuagenario, al principio del regno di Adriano: presentato da Plutarco come un moralista austero, è autore di un poema filosofico di argomento medico e morale impregnato dei principii del Neostoicismo dell'epoca sua[41].

Abbiamo visto dunque che lo Stoicismo era ben vivo in area siriaca nella seconda metà del I sec., quando, nella stessa area, aveva incominciato a diffondersi il messaggio cristiano. Ora mi preme anche ricordare che gli Stoici di età neroniana – da Seneca a Lucano, da Trasea Peto a Musonio Rufo – furono perseguitati dopo la cosiddetta "svolta" di Nerone, pressoché contemporaneamente ai Cristiani, dei quali Nerone fu il primo persecutore – *dedicator damnationis nostrae*, dice Tertulliano –: sono ben note le tristi vicende della condanna dei Cristiani accusati dell'incendio di Roma nel 64, anche se probabilmente la persecuzione si estese ben al di là di quel singolo episodio e non interessò la sola città di Roma[42].

Così accadde anche sotto Domiziano, allorché gli Stoici furono perseguitati, come attesta Dione (*epit.* LXVII 14), fra l'altro per il rifiuto dell'epiteto di *dominus*

---

[41] Di lui parlano Plutarco (*Quaest. Conv.* I 10; *De E apud Delph.* 384e; *De Pyth. Or.*, *passim*), Stefano di Bisanzio (327-328 Meinecke) e Stobeo (III 10, 2). Cfr. J.H. OLIVER, "The Sarapion Monument and the Paean of Sophocles", *Hesperia* 5 (1936), pp. 91-112; P. MAAS, "Sarapionis Atheniensis Carmen de officiis medici moralibus", in *Kleine schriften*, hrsg. v. W. Buchwald, Munich 1973, pp. 112-114; C.P. JONES, "Three Foreigners in Attica", *Phoenix* 32 (1978), p. 225; B. PUECH, "Prosopographie des amis de Plutarque", in *ANRW*, II, 33, 6, Berlin-New York 1992, pp. 4831-4893, part. 4875-4877.

[42] Sulla persecuzione di Nerone e sulla conoscenza dei Cristiani a Roma in quel periodo, con bibliografia: I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, pref. di B.P. Reardon, Madrid 2001, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio, 6, part. cap. 8; EIUSD. "Elementi comuni della polemica antigiudaica e di quella anticristiana fra I e II sec. d.C.", *Studi Romani* 49 (2001), pp. 245-274. Sugli Stoici vittime di Nerone e sulla loro riabilitazione cfr. i miei "Ipotesi sulla datazione e sull'attribuzione dell'Octavia", in A. GALIMBERTI - I. RAMELLI, *L'Octavia e il suo autore: P. Pomponio Secondo?*, *Aevum* 75 (2001), pp. 79-99, part. 79-92; *Ipotesi sulla datazione e sull'attribuzione dell'«Octavia»*, in *Pervertere: Ästhetik der Verkehrung*, hrsg. von L. Castagna - G. Vogt-Spira, unter Mitwirkung von G. Galimberti Biffino - B. Rommel, München-Leipzig 2002 (Beiträge zur Altertumskunde, 151), pp. 75-76. Estensione della persecuzione oltre Roma: Ramelli, *Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna*, pp. 245-256; *Note su una dubbia testimonianza epigrafica*, pp. 125-134.

ac deus che l'imperatore pretendeva, ma lo furono pure i Cristiani, anche se Dione non li nomina espressamente, limitandosi a parlare di una loro condanna per ateismo – rifiuto del culto divino ed imperiale – e per costumi giudaici. Fra di essi era, insieme con la sposa Flavia Domitilla, Flavio Clemente, cugino di Domiziano e padre dei successori designati all'impero, che si era mantenuto lontano dalla vita politica e dalle occasioni di pubblico culto finché aveva potuto: per questo gli era stata imputata una *contemptissima inertia* (Suet. *Dom.* 15, 1), come a suo padre era stata imputata *segnitia* (Tac. *Hist.* III 75, 1)[43]. Per ateismo e costumi giudaici, oltre che per combattimento con le fiere, fu condannato Acilio Glabrione, che in qualche modo costituisce una figura di raccordo tra Stoici e Cristiani sotto Domiziano, in quanto colpevole di opposizione politica ma anche, a quanto lasciano supporre le prime due accuse, di Cristianesimo[44]. Ed Acilio non a caso è presentato in termini elogiativi, con rimpianto per lui e biasimo verso Domiziano per la sua uccisione, nella *Satira* IV di Giovenale, il quale, se non può certo essere detto filosofo stoico, presenta tuttavia indizi consistenti di Stoicismo e lascia forse perfino intravvedere alcune allusioni ai Cristiani perseguitati sotto Nerone e sotto Domiziano[45]. In epoca non lontana, anche

[43] Analoghe accuse erano state mosse, sotto Nerone, a Trasea e accomunano Stoici e Cristiani: cfr. il mio "Tristitia". Indagine storica, filosofica e semantica su un'accusa antistoica e anticristiana del I secolo", *Invigilata Lucernis* 23 (2001), pp. 187-206.

[44] Cfr. M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1995, c. III, 2; EIUSD. *L'ambiente storico-culturale...*, cit., pp. 227-28. Per il cristianesimo di Acilio cfr. anche i miei "L'omen per Acilio Glabrione e per Traiano: una corona?", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 55 (2001), pp. 389-394; "Annotazioni critiche su Aquila e Priscilla, il Titulus Priscae e le Catacombe di Priscilla a Roma", *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, Historia Antigua, 13 (2000), pp. 243-253.

[45] Forse la *Sat.* IV potrebbe rivelare una profonda impressione per il supplizio di S. Giovanni a Roma al tempo di Domiziano; e Giovenale sembra alludere ai supplizi dei Cristiani sotto Nerone con la complicità di Tigellino – in termini molto simili a quelli di Tacito e della *I Clementis* – alla fine della I satira: cfr. i miei "Alcune osservazioni sulle occorrenze di crux in Manilio, Seneca, Giovenale e Marziale", *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 12 (1999), pp. 241-252; "La Satira IV di Giovenale e il supplizio di san Giovanni a Roma sotto Domiziano", *Gerión* 18 (2000), pp. 343-359; *L'opposizione all'impero in Giovenale*, in *L'opposizione nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 2000, pp. 195-214; oggi anche C. Pellegrino si trova d'accordo in merito e conferma i miei risultati sull'allusione ai Cristiani nel passo dei condannati sotto Tigellino: "Una crux tacitiana: Ann. XV, 44, 7", *Latomus* 59 (2001), pp.105-108.

Stazio e Silio Italico potrebbero lasciar supporre una conoscenza del fatto cristiano[46].

2.

Dopo la persecuzione domizianea e la condanna di Flavio Clemente, sembra profilarsi un certo mutamento. Gli Stoici non si trovarono più ad essere perseguitati insieme con i Cristiani, i quali dal canto loro scelsero di ritirarsi nell'ombra e di non partecipare alla vita politica[47], anche perché, dopo Nerva, Traiano non poté rinnovare il veto posto dal suo predecessore alle denunce di "ateismo e costumi giudaici" rivolte contro i Cristiani[48]. Gli Stoici invece, passata la stagione dei tiranni persecutori, con Nerva, Traiano e gli Antonini finalmente si allinearono, vedendo anche garantito il principio della "scelta del migliore" nel principato per adozione – mentre i Cristiani già dal tempo di Flavio Clemente avevano optato per il principio dinastico, come ribadiranno con Marco Aurelio – e non avevano più troppe ragioni di lasciarsi andare a nostalgie eroiche e a rimpianti repubblicani, come ai tempi di Nerone e di Domiziano. Anche dal punto di vista del culto imperiale non sembrano più esservi troppi problemi: gli imperatori stessi non hanno più la pretesa di farsi chiamare, come ad esempio aveva fatto Domiziano, *dominus ac deus*, scandalizzando la classe dirigente stoica ed attirandosi gli aspri biasimi del filo-stoico Giovenale (che nella *Sat.* IV dice di Domiziano stesso: "non v'è nulla che di sé non presuma, quando la si loda, una *dis aequa potestas*, vv. 70-71)[49]. Da Nerva in poi il culto imperiale non costituì più per gli Stoici un grave motivo di scontro con l'imperatore, e neppure per i Cristiani, poiché: 1) da un lato, i sovrani non pretendevano da loro il culto del principe, ma solo quello degli dèi – Traiano nel suo rescritto a Plinio è molto chiaro nelle direttive: Plinio, governatore in Bitinia, dovrà pretendere dai Cristiani soltanto il

---

[46] Per Stazio, la sua concezione del divino e la leggenda della sua conversione cfr. il mio "La concezione religiosa di Stazio e la conversione del poeta secondo Dante", *Gerión* 17 (1999), pp. 417-432, e per l'ammirazione verso la croce cfr. L.COTTA RAMOSINO, "Il supplizio della croce in Silio Italico (Pun. I 169-181; VI 539-544)", *Aevum*, 73 (1999), 93-106; Ramelli, *Alcune osservazioni sulle occorrenze*, cit.

[47] Si vedano i miei "Una delle più antiche lettere cristiane extra-canoniche?", *Aegyptus* 80 (2000) [2002], pp. 169-188; "Cristiani e vita politica: il cripto-cristianesimo nelle classi dirigenti romane dei primi tre secoli", *Aevum* 76 (2002), pp.

[48] Cfr. SORDI, *L'ambiente storico-culturale*, p. 228.

[49] Illustro l'avversione degli Stoici al culto imperiale nel cit. *"Divus" e "Deus" negli autori del I secolo d.C.*

culto agli dèi, lasciando cadere quello all'imperatore e la maledizione a Gesù Cristo; neppure Decio, poi, pretenderà più il culto imperiale; 2) dall'altro lato, i Cristiani con Tertulliano precisano che sono disposti a chiamare l'imperatore *dominum, sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam*[50].

La frattura tra Stoici e Cristiani nel II secolo, presente forse dal punto di vista politico, non mi sembra profonda a livello intellettuale, nonostante alcune discusse testimonianze che vedremo: dal punto di vista del pensiero, infatti, emerge in certi casi perfino una velata stima reciproca tra Stoici e Cristiani. I giudizi di due filosofi in particolare sono illuminanti: Epitteto, Stoico pagano, e Giustino, filosofo e Martire cristiano. Epitteto in un passo delle *Dissertationes*, IV 7, 3, attribuisce ai Γαλιλαῖοι, intendendo i Cristiani, una fermezza di fronte alla morte che non deriva né dalla filosofia, né d'altra parte dalla follia e, se non assimila i Cristiani ai filosofi che agiscono secondo il λόγος, sembra tuttavia ammirare la loro capacità di affrontare la morte sulla base dell'ἔθος, dell'abitudine, profondamente valorizzata da Epitteto sulla scia del suo maestro Musonio Rufo, ponendo un netto *discrimen* fra l'abitudine cristiana e la pazzia (μανία)[51]. Giustino a sua volta esprime un giudizio acuto ed equilibrato sul pensiero stoico, ricordando la sua piena adesione, per un certo periodo, allo Stoicismo, che conosceva molto bene (*Dial. c. Triph.* 2, 3): la sua decisione di cercare una dottrina più soddisfacente dello Stoicismo sul piano metafisico fu indotta dall'insufficienza del pensiero stoico in materia teologica. Egli si rende conto infatti delle difficoltà insormontabili poste dal determinismo (*I Ap.* 20, 2-4; *II Ap.* 7, 3-9) e dall'immanentismo[52] della più ortodossa matrice stoica, ma vede anche bene che proprio a questi aspetti dello Stoicismo ellenistico il Neostoicismo fiorito a Roma aveva dato scarsa importanza, concentrandosi piuttosto sui temi etici. E proprio l'etica

[50] TERTULL. *Apolog.* 34: *Augustus, imperi formator, ne "dominum" quidem dici se volebat. Et hoc enim Dei est cognomen. Dicam plane imperatorem dominum, sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam. Ceterum liber sum illi: dominus enim meus unus est, Deus omnipotens aeternus , idem qui et ipsius [...] maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupari*; cfr. SORDI, *L'ambiente storico-culturale*, pp. 228-229.

[51] Si veda per questo il mio *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν. Montanismo e Impero Romano nel giudizio di Marco Aurelio*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico* , a c. di M. Sordi, Milano 1999, CISA 25, pp. 81-97.

[52] *Dial. c. Triph.* 2, 3; *II Ap.* 7, 8: ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ οὐκ εὐοδοῦν αὐτούς.

stoica, nota Giustino, offre punti di contatto notevoli con il pensiero cristiano[53]. Perciò Giustino ha parole di piena ammirazione nei confronti di Stoici come Musonio Rufo, considerato, come si diceva, un "martire" del *logos* seminale (*II Ap.* 8, 1).

Nella stessa temperie culturale, va ricordato anche Galeno –non estraneo a influssi stoici–, il quale, pur accusando i Cristiani di fideismo, ne ammira la rettituine e il coraggio[54]. E che egli avesse notizia diretta di loro sembra confermato dalla sua amicizia con il *consularis* Flavio Boeto, governatore della Giudea sotto Marco Aurelio, poco prima del 166[55].

Ma il più grande Stoico del II secolo, Marco Aurelio, discepolo spirituale di Epitteto, esprime un giudizio molto duro sui Cristiani (XI 3): essi si voterebbero al martirio κατὰ ψιλὴν παράταξιν, per spirito di pura opposizione[56]. Sulla negatività del giudizio non possono sussistere dubbi; tuttavia sembra possibile spiegare questa condanna del Cristianesimo da parte del maggiore Stoico del II secolo con un malinteso, destinato per altro ad essere subito risolto. Marco Aurelio infatti, come comprova il suo portavoce Celso nell' Ἀληθὴς λόγος[57], si ingannò sull'atteggiamento dei Cristiani verso l'Impero, confondendo i Montanisti –essi sì dotati di ansia del martirio e di «spirito di pura opposizione», sia nei confronti della Chiesa sia nei

---

[53] *II Ap* 8, 1: τοὺς ἀπὸ τῶν Στοϊκῶν δὲ δογμάτων ἐπειδὴ καὶ ἐν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασι; *II Ap.* 7, 8: καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς.

[54] Oltre al mio cit. *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν* cfr. il classico R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford-London 1949; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, Bologna 1998, p. 63 nr. 19; p. 65 nr. 21; pp. 66, 73 e 300; EIUSD. "Pagani e Cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche", in AA.VV., *Cristiani nell'Impero romano*, Giornate di Studio S. Leucio del Sannio - Benevento 22, 29 marzo e 5 aprile 2001, Napoli 2002, pp. 99-126, part. p. 107.

[55] Cfr. *PIR* 2^ ed., F 229; E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 552.

[56] "Come dev'esser pronta un'anima, sia che debba sciogliersi subito dal corpo, sia che debba spegnersi, oppure dissiparsi, oppure perdurare viva in altra condizione! E questa prontezza, affinché possa dirsi proveniente da giudizio, non deve essere prodotto di uno spirito di pura opposizione [κατὰ ψιλὴν παράταξιν], come fanno i Cristiani, ma deve provenire da retta ragione [λελογισμένως] e accompagnarsi a profonda gravità; se vuole poi riuscire a infondere persuasione in altri, deve rifuggire da ogni teatralità [ἀτραγῴδως] e da ogni ostentazione". Rinvio per l'analisi del passo e al mio cit. *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν*.

[57] Per questo ruolo di Celso oltre al cit. *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν* si veda il mio cit. *I romanzi antichi*, part. cap. 7.

confronti dell'Impero– con i Cristiani *tout court*[58]. Questo indusse Marco ad aggirare il divieto traianeo del *conquirendi non sunt* (Traian. *ap.* Plin. *Epist.* X 97 [98])[59]. Ma l'equivoco fu ben presto dissipato grazie agli apologisti, come dimostra nel 178 l'invito finale di Celso, portavoce di Marco, ai Cristiani a collaborare con l'imperatore (*ap.* Orig. *c. Cels.* VIII 65; 67-68; 73; 75-76)[60]. Evidentemente Marco Aurelio non voleva proseguire ad ogni costo la persecuzione, ma cercava ragionevolmente un accordo: addirittura Celso intendeva, in un trattato successivo, indicare positivamente ai Cristiani come comportarsi nei confronti dell'Impero. Quella di Celso sembra una risposta al tempestivo intervento degli apologisti, Apollinare, Milziade, Atenagora e Melitone (*ap.* Eus. *Hist. Eccl.* IV 26, 5-11), che già prima della persecuzione aveva indirizzato un'apologia a Marco – come vedremo – e che anche nella seconda apologia, improntata al massimo lealismo[61], non vuole neppure credere che il καινὸν διάταγμα[62] sia dovuto ad un imperatore illuminato come Marco Aurelio (*ibid.* 26, 6). Gli apologisti avevano distinto chiaramente tra Cristianesimo e Montanismo – almeno due di loro, Melitone ed Apollinare, erano convinti antimontanisti –, ricordando in particolare a Marco il merito dei soldati cristiani nella circostanza del 'miracolo della pioggia'[63] e opponendosi all'antimilitarismo dei Montanisti. Così Marco, secondo

---

[58] Oltre al cit. *Κατὰ φιλὴν παράταξιν*, cfr. M. SORDI-I. RAMELLI, "Il Montanismo", in *La profezia*, Bologna 2000, pp. 201-216.

[59] Sul rescritto di Traiano a Plinio cfr. ad es. R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second century AD to the Conversion of Constantine*, London 1984, 287, 294; soprattutto SORDI, *I Cristiani*, 67-73.

[60] Προτρέπεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν [...] καὶ ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δέῃ, καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας [...] Ἴσθι μέντοι ἐπαγγελλόμενον τὸν Κέλσον ἄλλο σύνταγμα μετὰ τοῦτο ποιήσειν, ἐν ᾧ διδάξειν ἐπηγγείλατο, ὅπῃ βιωτέον τοὺς βουλομένους αὐτῷ καὶ δυναμένους πείθεσθαι (*ibid.* 73; 75-76)

[61] W. SCHNEEMELCHER, "Histoire du salut et empire romain. Méliton de Sardes et l'État", *Bulletin de Littérature Ecclésiastque* 75 (1974), pp. 81-98.

[62] Melitone allude ai καινὰ δόγματα che consentirono la persecuzione: sul suo fondamento giuridico: M. SORDI, "I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani", *Studi Romani* 9 (1961). part. pp. 370-371; EIUSD. "Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 16 (1962), pp. 1-28, part. 1-2 e 13-14; EIUSD, *I Cristiani*, pp. 80-81 e 83.

[63] Cfr. con documentazione e bibliografia S. PEREA YÉBENES, *La Legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio. Epigrafía de la Legión XII Fulminata*, Madrid 2002, Monografías y estudios de Antigüedad griega y romana, 6; I. RAMELLI, "'Protector

Tert. *Apol.* 5, 6, avrebbe comminato una pena infamante e sinistra (*taetrior*) a quanti avessero denunciato i Cristiani stessi, cercando di scoraggiare i delatori[64]: ho cercato di rivalutare recentemente, con nuovi argomenti, questa notizia della cessazione della persecuzione[65].Tertulliano, che scrive nel 201[66], quando Settimio Severo, dicendosi fratello di Commodo, si riallacciava per via dinastica a Marco Aurelio, svolge qui l'argomentazione[67] che solo gli imperatori malvagi hanno perseguitato i Cristiani, mentre i buoni non lo hanno fatto e anzi Marco Aurelio li ha difesi, mostrandosi addirittura loro *protector*. A dimostrazione di questo, è addotta la lettera con il riconoscimento del merito del 'miracolo' ai soldati *forte* cristiani e l'istituzione di una *damnatio taetrior* per gli accusatori dei Cristiani. Poiché è la seconda iniziativa di Marco, l'istituzione della *damnatio* per gli accusatori dei Cristiani, a costituire l'effettiva 'dimostrazione' che egli fu *protector Christianorum*, sembra che per Tertulliano fossero contenute in una medesima lettera sia l'attribuzione del 'miracolo' ai soldati *forte Christiani* sia la decisione di scoraggiare le accuse anticristiane. Il 'miracolo' risale al 174, al tempo della guerra contro i Quadi e i Marcomanni (Dio LXXII 8 e 10); la risoluzione di punire gli accusatori dei Cristiani deve invece essere collocata con ogni probabilità poco dopo le misure persecutorie in Gallia e in Asia intorno al 177 che diedero origine alle apologie di Apollinare e di Melitone, dunque almeno nel 178. La lettera quindi, se è autentica, non fu scritta nel 174 – e infatti poco dopo Apollinare non ne parla –, ma, al più presto, al 178, l'anno dell'Ἀληθὴς λόγος di Celso, e conteneva sia il provvedimento contro gli accusatori sia, quasi a

---

Christianorum' (Tert. Apol. V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato", *Aevum* 76 (2002), pp. 101-112.

[64] «At nos e contrario edimus protectorem, si litterae Marci Aurelii, gravissimi imperatoris, requirantur, quibus illam Germanicam sitim, Christianorum forte militum praecationibus inpetrato imbri, discussam contestatur. Sicut non palam ab eiusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatorum damnatione, et quidem taetriore?». Cfr. SORDI, *I Cristiani*, p. 83.

[65] RAMELLI, *'Protector Christianorum'* pp. 101-112; EIUSD. *Prefazione* a Perea Yébenes, *La Legión XII*, pp. 11-14.

[66] Contro la datazione corrente dell'*Apologeticum* al 197 si è pronunciata la Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, 474 n. 13 e 226 sgg., che ha spostato l'opera al 202: oggi la data al 199-200 C. Minelli, *La data dell'*Apologeticum *di Tertulliano*, *Aevum*, 74 (2000), 187-89.

[67] Simile a quella di Melitone *ap.* Eus. *Hist. Eccl.* IV 26, su cui torneremo: ai §§ 7-9 è dimostrato come il Cristianesimo, entrato nell'impero sotto Augusto, sia prosperato sotto i buoni imperatori, costituendo un buon auspicio per Roma: dunque Marco, buon imperatore, non deve perseguitarlo.

giustificazione di tale provvedimento, l'accenno ai meriti dei Cristiani nel "miracolo" verificatosi quattro anni prima. Essa poteva essere ancora consultata ai tempi di Tertulliano (*si litterae [...] requirantur*): era dunque possibile verificare la veridicità dell'apologista, che anche altrove[68] cita molto correttamente le sue fonti, da parte dei *Romani imperii antistites* ai quali era diretta l'apologia; falsificare le fonti sarebbe stato per Tertulliano sicuramente controproducente. La lettera non va identificata però, come invece si è sovente ritenuto, con l'apocrifo che si trova in calce alle *Apologie* di Giustino Martire ed è noto ad Orosio[69]: esso è un falso, non solo perché, come nella versione più tarda attestata nella *Historia Augusta* e in Temistio, accanto alla preghiera dei soldati parla anche della preghiera di Marco[70], ma anche perché accredita l'assoluzione dei Cristiani e il loro riconoscimento ufficiale da parte di Marco[71], mentre Tertulliano parla solo della condanna degli accusatori di *eiusmodi homines*. Il lessico generalizzante e reticente verso i Cristiani della lettera autentica, quale citata da Tertulliano, ben concorda con lo stile ufficiale di Marco, che anche nei

---

[68] Ad es. nel caso della lettera di Plinio a Traiano e del rescritto di Traiano, per cui egli cita perfino precise espressioni del carteggio (*Apol.* 2, 6-7), come ho mostrato nel cit. *Protector Christianorum*.

[69] Per Oros. VII 15, 7-10) la lettera al Senato dopo il 'miracolo' –conservata ancora ai suoi tempi secondo molti (§ 11)– ne avrebbe attribuito il merito ai Cristiani con le loro invocazioni del nome di Cristo. Forse la revoca delle disposizioni severe che Orosio riferisce all'ultimo periodo della vita di Marco (§ 12) si potrebbe mettere in relazione con la seconda parte della lettera apocrifa e con la notizia di Tertulliano sulla fine della persecuzione e sull'istituzione di una *poena taetrior* per i denunziatori dei Cristiani.

[70] Invece il 'miracolo' dalla Colonna Antonina e dalla prima apologetica cristiana è attribuito solo ai soldati, come mostro nel cit. *Protector Christianorum*. Sulla lettera: M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 194; W. SCHMID, "The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian", *Maia* 7 (1955), p. 12; R. FREUNDENBERGER, "Ein angeblicher Christenbrief Marc Aurels", *Historia* 17 (1968), pp. 251-256; R. MERKELBACH, "Ein korrupter Satz im Brief Marc Aurels über das Regenwunder im Feldzug gegen die Quaden", *Acta Antiqua Academiae Hungaricae* 16 (1968), pp. 339-341; G. CORTASSA, *Scritti di Marco Aurelio*, Torino 1984, pp. 748-51 con bibl.

[71] Συγχωρήσομεν τοῖς τοιούτοις εἶναι χριστιανοῖς implica l'abrogazione del *non licet esse vos* tertullianeo e del Χριστιανοὺς μὴ εἶναι degli *Acta Apollonii*, cosicché i Cristiani accusati in quanto tali avrebbero dovuto essere prosciolti ed i loro accusatori bruciati vivi (τὸν δὲ προσάγοντα τοῦτον ζῶντα καίεσθαι). Quest'ultimo cenno potrebbe essere un riflesso, deformato della *poena taetrior* di cui parla Tertulliano, che risulta tanto favorevole da sminuire l'importanza della persecuzione (la *poena* che egli dice esser stata rimossa da Marco avrebbe potuto a rigore essere anche il normale perseguimento della *superstitio illicita*).

καινὰ δόγματα con cui diede corso alla persecuzione non nominava affatto i Cristiani, ma colpiva formalmente soltanto i *sacrilegi*[72]. L'espressione *eiusmodi homines*, di impronta giuridica[73], sembra vicina al modo ambiguo e indiretto che aveva Marco di riferirsi ai Cristiani nei documenti ufficiali, come dimostra a mio avviso l'impiego dell'identica espressione *huiusmodi homines* da parte di Marco stesso in un documento giuridico relativo a quanti diffondono una *superstitio illicita*[74]. In accordo con questo stile ufficiale 'coperto', Marco revocò la persecuzione *non palam* – così come l'aveva introdotta *non palam*, colpendo formalmente i *sacrilegi* –, ma comunque di fatto la rese vana (*dispersit*). Questa revoca *non palam* costituisce una riprova che Tertulliano ha presente la lettera vera e non quella apocrifa, in base alla quale egli avrebbe addirittura riconosciuto ufficialmente (e quindi senz'altro *palam*) il Cristianesimo come lecito. Che egli citi la lettere vera è confermato anche dall'impiego dell'espressione *forte* nel passo dell'*Apologeticum*[75]. Chiarito dunque l'equivoco montanista, Marco cercò, con la condanna degli accusatori, di favorire l'uscita dei

---

[72] Cfr. M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1984, pp. 81-82.

[73] Tertulliano, si noti, conosceva bene il lessico giuridico. Nel *Digesto* si trovano espressioni simili con cui Marco Aurelio indica gruppi di persone, ad es. *personae* (*ap. Dig.* XL 12, 27 *pr.*), anche se i rescritti sono sovente *ad hominem* oppure identificano certe categorie di persone con una perifrasi relativa: *qui...* (ad es. *Dig.* XLVII 12, 3-4 e molti altri luoghi) o *quisquis...* (*Dig.* IV 2, 13). L'espressione con *huiusmodi* + sostantivo è ad es. in *Dig.* XLII 1, 35: «huiusmodi instrumentis uti»; *Dig.* V 2, 18: «huiusmodi distinctionem admittit».

[74] E' un rescritto di Marco Aurelio che colpisce ogni *superstitio illicita*, anche se non parla di Cristianesimo e anche se non è databile con precisione: «*Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit*»: *Dig.* XLVIII 19, 30; Modestin. *De poenis*, I. Se nei documenti ufficiali Marco appare reticente nei riguardi dei Cristiani, nel già citato passo (XI 3) dei *Pensieri*, che ufficiali non sono, egli parla tranquillamente dei Χριστιανοί: «Come dev'esser pronta un'anima, sia che debba sciogliersi subito dal corpo [...] E questa prontezza [...] non dev'essere prodotto di uno spirito di pura opposizione [κατὰ ψιλὴν παράταξιν], come fanno i Cristiani [ὥσπερ οἱ Χριστιανοί], ma deve provenire da retta ragione...».

[75] L'espressione *Christianorum forte militum*, dove *forte* vale «per caso, per avventura», è probabilmente ripresa da Marco stesso. Infatti, nell'altro passo in cui parla del 'miracolo della pioggia' (*ad Scapulam*, 4), Tertulliano non menziona la lettera e non presenta l'avverbio *forte*: «*Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione Christianorum militum orationibus ad Deum factis imbres in siti illa impetravit*», poiché nell'*ad Scapulam* Tertulliano parla in prima persona, mentre nell'*Apologeticum* cita la lettera in cui Marco rendeva onore alla legione che aveva avuto il merito di salvare l'esercito in un penoso frangente grazie alle sue preghiere e che egli sapeva composta di numerosi Cristiani.

Cristiani dalla clandestinità e di scoraggiare il moltiplicarsi delle accuse, e nello stesso tempo 'giustificò' forse la revoca della persecuzione con il ricordo del 'miracolo della pioggia' già immortalato nella Colonna. Se dunque Marco riconobbe in qualche modo ai Cristiani il merito del 'miracolo' e volle fermare, pur indirettamente, la persecuzione, si spiega l'immagine ostinatamente positiva di Marco presente nelle fonti cristiane greche e latine[76], nonostante il dato di fatto della persecuzione. Anzi, quest'ultima è passata sotto silenzio, o comunque al suo ricordo sono affiancate anche alte lodi dell'imperatore.

La notizia tertullianea della revoca della persecuzione – che conferma come questa fosse solo una parentesi dovuta a un "tragico equivoco" – può essere illuminata anche dalle probabili speranze che tra i Cristiani inizialmente l'imperatore-filosofo aveva suscitato, come sembra attestare la cosiddetta *Apologia siriaca di Melitone ad Antonino Cesare*, che ho avuto occasione di tradurre e di studiare[77]. Composta con ogni probabilità tra il 161 e il 175 e altrettanto probabilmente indirizzata a Marco Aurelio, questa apologia è un piccolo trattato parenetico di polemica anti-idolatrica in

[76] Il siro-nestoriano *Chronicon di Arbela*, redatto fuori dall'Impero nel VI secolo in base a fonti più antiche, sembra confermare l'ipotesi: è l'unica testimonianza cristiana che ricorda Marco in maniera totalmente negativa, solo per la sua persecuzione, senza 'attenuanti': la fonte siriaca non è infatti al corrente della lettera con il riconoscimento dei meriti dei Cristiani e la revoca della persecuzione, e per altro non conosce la tradizione senatoria positiva su Marco e non vi si adegua. (*Die Chronik von Arbela*, ed. P. Kawerau, Lovanii 1985, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Syri, 468 t. 200, 1, 24-25; *status quaestionis* con bibl. e tr. it. nel mio *Il* Chronicon di Arbela*: presentazione, traduzione e note essenziali*, Madrid 2002, *'Ilu. Anejos* VIII).

[77] "L'apologia siriaca di Melitone ad "Antonino Cesare": osservazioni e traduzione", *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 259-286. Cfr. I.C.TH. OTTO, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, IX, Ienae 1872, pp. 379-386; 423-432; 501-511; TH. ULLRICH, *Die pseudo-melitonische Apologie*, Breslau 1906, Kirchengeschichtlicher Abhandlungen 4, 67-148. Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Romae 1958, p. 39; J.M. VERMANDER, "La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies", *Revue des Études Anciennes*, 18 (1972), pp. 27-42; fra i sostenitori della datazione all'età di Caracalla o di Eliogabalo è E. GABBA, "L'apologia di Melitone di Sardi", *Critica Storica*, 1, 1962, 469 sgg; C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Brescia 1995, pp. 205-210; A. CAMPLANI, "Rivisitando Bardesane", *Cristianesimo nella Storia* 19 (1998), pp. 519-596, part. 586.; *M. Simonetti-E. Prinzivalli, Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, pp. 72-73.

cui l'autore – che non cita mai direttamente Cristo[78] – si propone di portare chi lo ascolta alla verità, basandosi su argomenti razionali e non sulla stolta credenza della maggioranza. L'insistenza sulla razionalità ben si attaglia al destinatario filosofo – e spiega perché nel titolo stesso dell'apologia Melitone si presenta come «il filosofo» – e trova corrispondenza nella più nota apologia greca del vescovo di Sardi, del 178, (certo memore della definizione giustinea del Cristianesimo come φιλοσοφία θεία): «La nostra filosofia [ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία...] fiorì sotto il grande regno di Augusto [...] un buon auspicio per il tuo regno. Da allora infatti l'impero romano si accrebbe, divenendo grande e splendido. E tu [...] conserverai la filosofia che crebbe con l'impero e cominciò sotto Augusto, che anche i tuoi progenitori hanno onorato insieme con gli altri culti, e la maggior prova che la nostra dottrina razionale [λόγος] è fiorita per il bene insieme con l'inizio dell'impero deriva dal fatto che essa non andò incontro ad alcun male sotto l'impero di Augusto [...] E tanto più tu, che hai su questi la medesima opinione, ed anzi ancor più improntata all'amore per gli uomini ed alla filosofia [φιλανθρωποτέραν καὶ φιλοσοφωτέραν], siamo convinti che farai tutto quanto ti preghiamo». Si nota l'insistenza sul carattere filosofico del Cristianesimo, in un'apologia indirizzata, come quella 'siriaca', all'imperatore-filosofo. Il testo siriaco di Melitone poi, in una lunga sezione dell'apologia, presenta una serie di dèi pagani e, seguendo una topica di ascendenza evemeristica diffusa nell'apologetica cristiana, dimostra che prima della divinizzazione essi erano uomini. Esattamente come il contemporaneo filosofo siriaco Bardesane, di ascendenza stoica, personaggio e ispiratore, se non forse autore, del *Liber legum regionum*, su cui torneremo, Melitone esemplifica il proprio pensiero con usi di popoli diversi[79]. L'apologista parla poi del vero Dio, della Sua perfezione e autonomia, della risurrezione e del giudizio finale, del dono della libertà, concessa da Dio all'uomo, dotato «di intelletto libero e conscio della verità», e della possibilità di riconoscere la grandezza di Dio nella Sua creazione. La difesa della libertà umana non solo trova un perfetto parallelo nel pressoché contemporaneo Giustino (*II Apol.* 7), ma inoltre l'espressione presente nel Melitone siriaco, «intelletto figlio della libertà», è la stessa, tipicamente semitica, che usa il *Liber legum regionum* della scuola di Bardesane per indicare l'uomo, libero grazie al

[78] Così come non lo cita nemmeno l'autore della *Epistola Anne ad Senecam*: ma ciò non significa che non siano scritti cristiani. Forse è perché Melitone si rivolge all'imperatore con l'intento di conquistarne il pensiero, e il Cristianesimo per lo Stato romano era formalmente *superstitio illicita.*

[79] Di Bardesane parleremo nel prossimo paragrafo.

suo intendimento[80]: questo tema, particolarmente sentito nell'ambito della scuola stoica, non poteva non trovare concorde Marco Aurelio. Non è un caso che il *Liber*, con le argomentazioni simili svolte da Bardesane in favore del libero arbitrio fondato in Dio, sia dedicato anch'esso a Marco Aurelio secondo Euseebio e Gerolamo[81]. Anche l'insistenza di Melitone sulla dipendenza degli astri da Dio mi sembra perfettamente corrispondente alla polemica del Bardesane personaggio del *Liber* contro il determinismo astrale[82]. Importanti parallelismi con altro un autore stoico siriaco vissuto probabilmente tra primo e secondo secolo sono riscontrabili in un passo melitoniano appena successivo: "le vostre opere saranno per voi beni che non svaniscono e possessi che non vengono meno: sappiate però che la somma di tutte le vostre buone opere è questa: che conosciate Iddio e Lo serviate. E sappiate che nulla Egli vi richiede, di nulla Egli ha bisogno"[83]. Se infatti i beni che non svaniscono sono da un lato reminiscenza neotestamentaria, dall'altro rispondono alla tematica stoica

---

[80] "Gli uomini invece non sono governati in questa maniera, bensì, nelle cose relative ai loro corpi, essi mantengono la loro natura [*kyn'*] come animali, mentre nelle cose relative al loro intendimento [*r'ynyhwn*] essi fanno quello che vogliono, come figli della libertà e della potenza [*'yk bny ḥ'r' w-mšlt'*], e a somiglianza di Dio [*w-'yk d-mwt' d-'l'*]" (si veda tutto il passo di *PS* II 559-564): figli della libertà e della potenza", ovvero "liberi e potenti" sono gli uomini, come lo è Dio, negli aspetti che dipendono dal loro "intendimento" (*r'yn'*). Si veda H.J.W. DRIJVERS, *Bardaisan's Doctrine of Freewill, the Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria*, in *Liberté chrétienne et libre arbitre*, edd. G. Bedouelle- O. Fatio, Fribourg 1994, 13-30 ed eventualmente il mio *Bardesane e la sua scuola*, cit.

[81] EUS. *Hist. Eccl.* IV 30, 2: ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος; Hieron. *Vir. Ill.* 33: *Marcus Antoninus.* I moderni hanno supposto che si trattasse di Caracalla (S. MAZZARINO, "La democratizzazione della cultura nel Basso Impero", in *Congrès International de Sciences Historiques XI, Stockolm août* 1960, éd. J.N. Bakhuizen van den Brink, Louvain 1961, pp. 35-55, part. 37) o Elagabalo (M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 435; EIUSD. *I Cristiani*, cit., p. 96): discuto gli argomenti da loro portati in *Linee generali per una presentazione e per un commento del* Liber legum regionum *con traduzione italiana del testo siriaco e dei frammenti greci*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Classe di Lettere, 133 (1999), pp. 311-355.

[82] Nella *Epistola Anne* sono parimenti attaccate le dottrine astrologico-deterministiche dei Caldei, in connessione con un altro tema che si presenta pure all'inizio dell'apologia melitoniana, quello della imperscrutabilità di Dio e del Suo volere: *decipientes fabulis vitam ipsis tenebris obscurioribus, quibus Babyllonia proteritur [...] fuge Chaldeicos fines, in quibus decipientes studio vitam persuadent. Iactant sese creaturae signa cognoscere, cum ignorent ipsum dominum creatorem* (rr. 14-21 Hilhorst).

[83] Sia di Mara sia di quest'ultimo punto tratto nel cit. *Stoicismo e cristianesimo.*

(fondata sulla distinzione tra veri e falsi beni) ben presente ed insistita nella lettera indirizzata al figlio dallo Stoico siriaco Mara bar Serapion, probabilmente anteriore alla presente apologia. Anche il tema di Dio che non ha bisogno di nulla è un tema caro al pensiero neostoico, che attribuiva l'αὐτάρκεια *in primis* a Dio, e sembra confermare, insieme a molte altre affinità con il Neostoicismo, con Mara e con Bardesane, la diffusione dello Stoicismo nell'Oriente di cultura siriaca dalla seconda metà del I secolo fino alla fine del II. Melitone inoltre accusa a più riprese quanti "si piegano davanti all'opera delle loro mani": anche la polemica contro gli idoli fatti da mani d'uomo è insistita nel Neostoicismo – perfino in un apocrifo tardo impregnato di pensiero senecano come l'*Epistola Anne ad Senecam*[84] – e non per nulla si trova ripresa nel discorso di s.Paolo all'Areopago (*At* 17, 16-34), rivolto ad un pubblico in cui erano numerosi gli Stoici[85]. Melitone sostiene quindi che solo un sovrano illuminato dalla verità può reggere adeguatamente l'impero, insistendo sulla necessità della sua indipendenza dall'opinione pubblica, ed affermando che l'imperatore sarà giusto se "saprà che egli stesso è destinato ad essere giudicato di fronte a Dio" (anche questo pensiero si ritrova nella letteratura cristiana antica e ha un particolare riscontro in s. Ambrogio)[86]. Melitone cerca di fare del Cristianesimo del sovrano la garanzia indispensabile della prosperità dell'impero: è un'argomentazione simile a quella svolta nell'apologia greca, per cui l'impero è stato sempre prospero sotto i principi

---

[84] Lo mostro nei miei cit. *Alcune osservazioni sulla cosiddetta* Epistola Anne, pp. 65-78; e *L'* Epistola Anne ad Senecam *come documento pseudo-epigrafico.*

[85] Si veda eventualmente il mio *La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 293-320.

[86] *Ep.* 21, 9 Maur. = 75 Faller; *De obitu Theodosii*, 41-53. Cfr. M. SORDI, "L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma", in AA.VV., *Ambrosius episcopus*, I, Milano 1976, p. 203 sgg.; EIUSD. "La concezione politica di Ambrogio", in *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*, a c. di G. Bonamente- A. Nestori, Macerata 1988, p. 143 sgg.; Cfr. G. BONAMENTE, *Potere politico ed autorità religiosa nel* De obitu Theodosii *di Ambrogio*, in *Italia Sacra*, 30, *Studî storici in onore del p. Ilarino da Milano*, Roma 1979, pp.83-133; M. SORDI, "La tradizione dell'*inventio crucis*", *Riv. di Storia della Chiesa in Italia* 44 (1990), p. 1 sgg.; EIUSD. "Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea", in AA.VV., *Costantino il Grande, dall'Antichità all'Umanesimo*, II, Macerata 1993, 883-892; M. BIERMANN, *Die Leichenrede des Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 1995, pp. 185-188; C. CURTI, "L'*inventio crucis* nell'ep. 31 di Paolino di Nola", *Orpheus* 17 (1996), p. 337 sgg.; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma 1997, pp. 144-146; M. SORDI, "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo", in *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di studî ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997*, a c. di L.F. Pizzolato-M. Rizzi, Milano 1998, Studia Patristica Mediolanensia, 121, pp. 107-118, part. 118.

che hanno rispettato i Cristiani, mentre ha avuto difficoltà sotto i persecutori, con la differenza che, se nella apologia greca ormai il fine è quello di scongiurare almeno la persecuzione, qui invece l'apologista sembra ancora sperare che l'imperatore possa addirittura, illuminato com'è, accogliere il pensiero cristiano. Egli poi torna sulla necessità di staccarsi dalla consuetudine religiosa avita per convertirsi a quella vera, fondata sulla ragione e non sull'abitudine: "Vi sono uomini che dicono: 'Qualsiasi cosa i nostri padri ci abbiano lasciato in eredità, noi lo veneriamo'... Non è bene per un uomo seguire i predecessori, se essi camminavano malamente, ma dovremmo deviare dal medesimo cammino... ricercate se i vostri padri camminavano bene: in tal caso, seguiteli anche voi, ma se i vostri padri camminavano male, voi invece camminate bene". L'apologia si chiude con una perorazione finale ad "Antonino Cesare", che si apra alla verità e la trasmetta ai suoi figli, con la promessa della ricompensa divina. In base alle considerazioni fin qui esposte, dunque, dopo la parentesi della persecuzione, originata da un «tragico equivoco», già alla fine dell'impero di Marco Aurelio, anche in virtù della teoria della successione dinastica al trono imperiale fatta propria da Marco stesso ed abbracciata dai Cristiani, si sarebbe arginata la frattura tra i Cristiani e il mondo politico.

3.

Con la fine della persecuzione di Marco Aurelio e con le età di Commodo e dei Severi l'atteggiamento dei Cristiani può farsi meno diffidente. La tolleranza di fatto –pur rimanendo il Cristianesimo *superstitio illicita*– degli imperatori, la fioritura di scuole come quella catechetica di Alessandria, con Panteno e Clemente Alessandrino, e di intellettuali cristiani in ottimi rapporti con la corte imperiale come Origene, Sesto Giulio Africano o Ippolito sono tutti elementi di un quadro sostanzialmente molto positivo dei rapporti fra l'Impero romano ed i Cristiani[87]. In questo contesto ben si

[87] SORDI, *I Cristiani*, p. 87 sgg.; E. DAL COVOLO," La religione a Roma tra antico e nuovo: l'età dei Severi", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 30 (1994), pp. 237-246; EIUSD. *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il II e il III secolo*, Roma 1989; C. LETTA, "La dinastia dei Severi", in *Storia di Roma*, II, 2, Torino 1991, pp. 639-700; E. DAL COVOLO, *Chiesa società politica. Aree di "laicità" nel Cristianesimo delle origini*, Roma 1994, part. pp. 112-124; EIUSD. "I Severi precursori di Costantino? Per una "messa a punto" delle ricerche sui Severi e il Cristianesimo", *Augustinianum* 35 (1995), pp. 605-622; EIUSD. "I Severi e il Cristianesimo. Dieci anni dopo", in *Gli imperatori Severi. Storia Archeologia Religione*, a c. di E. Dal Covolo - G. Rinaldi, Roma 1997, Biblioteca di Scienze Religiose, 138, pp. 187-196; EIUSD. *I rapporti fra la Chiesa*

comprende l'uscita dei Cristiani dalla clandestinità ed il moltiplicarsi, anche nel ceto dirigente di estrazione equestre e di origine orientale, di simpatizzanti e di aderenti al Cristianesimo, come Cn. Domizio Filippo sotto Gordiano III, M. Giulio Filippo che divenne l'imperatore noto come Filippo l'Arabo; ma anche tra i senatori si contano cristiani e perfino un Martire, il senatore Apollonio, vissuto sotto Alessandro Severo: non per nulla la persecuzione anticristiana di Valeriano si abbatterà su *senatores, egregii viri, equites romani*[88].

Lo Stoicismo ora, lungi dal configurarsi come una filosofia ostile al Cristianesimo, al contrario conta addirittura esponenti cristiani: Panteno, il fondatore stesso della scuola catechetica di Alessandria, il cui successore fu Clemente, era stoico: collocabile cronologicamente nella seconda metà del II secolo e nella primissima età severiana, di origini forse siciliane[89], è ricordato da Clemente Alessandrino nelle *Hypotyposeis* (*ap.* Eus. *Hist. Eccl.* V 11) e negli *Stromata* (I 1, 1 2 = Eus. *Hist. Eccl.* V 11, 3-4), da Origene[90], da Eusebio[91] e da Gerolamo (*Vir. Ill.* 36; 38). Fu missionario in India[92] e venne prescelto come tale in base alla sua dottrina vasta e sicura: *Pantaenus, Stoicae sectae philosophus, iuxta quandam veterem in Alexandria*

---

e l'Impero nel secolo di Eusebio, in *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma 1997, Biblioteca di scienze religiose 133, pp. 79-92; EIUSD. "I Severi e il Cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986-1996)". *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999), pp. 43-51, con ulteriore, ampia ed aggiornata bibliografia. Si veda anche il mio "La Chiesa di Roma in età severiana: cultura classica, cultura cristiana, cultura orientale", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 54 (2000), pp. 13-29.

[88] Cfr.SORDI, *I Cristiani*, p. 101 con bibl.

[89] Discuto di questo particolare in "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Sicilia", *Riv. di Storia della Chiesa in Italia* 53 (1999), pp. 1-15.

[90] *Ap.* Eus. *Hist. Eccl.* VI 19, 12-13: Τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοῦ ὠφελήσαντα Πάνταινον, οὐκ ὀλίγην ἐν ἐκείνοις ἐσχηκότα παρασκευήν.

[91] *Hist. Eccl.* V 10: ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὅ γε μὲν Πάνταινος ἐπὶ πολλοῖς κατορθώμασι τοῦ κατ' Ἀλεξάνδρειαν τελευτῶν ἡγεῖται διδασκαλείου, ζώσῃ φωνῇ καὶ διὰ συγγραμμάτων τοὺς τῶν θείων δογμάτων θεσαυροὺς ὑπομνηματιζόμενος.

[92] Cfr. I. RAMELLI, "La missione di Panteno in India: alcune osservazioni", in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, Storia, Dottrina*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Napoli-Sorrento 29-31 ottobre 1998, a c. di C. Baffioni, Alessandria 2000, pp. 95-106; C. DOGNINI-I. RAMELLI, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano 2001; I. RAMELLI, "Note sulle origini del Cristianesimo in India", *Studi Classici e Orientali*, 2000 [2003], pp.

consuetudinem, ubi a Marco evangelista semper ecclesiastici fuere doctores, tantae prudentiae et eruditionis tam in scripturis divinis quam in saeculari litteratura fuit, ut in Indiam quoque, rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae episcopo mitteretur (Hieron. *Vir. Ill.* 36); *Pantaenus, Stoicae sectae philosophus, ob praecipuae eruditionis gloriam a Demetrio, Alexandriae episcopo, missus est Indiam, ut Christum apud bragmanas et illius gentis philosophos praedicaret* (Hieron. *Epist.* 70; cfr. Eus. *Hist. Eccl.* V 10[93]).

Nel medesimo torno di tempo, in area siriaca, in Bardesane –un filosofo cristiano di tendenze non completamente ortodosse ma dal solido pensiero– e nella sua scuola sono ravvisabili cospicui filoni stoici, anzi la sua filosofia può considerarsi imbevuta di Stoicismo[94]. Mi limiterò qui a portare alcuni esempi tratti dal *Liber legum regionum*, il cui testo siriaco fu presto tradotto in greco, forse nell'ambito della scuola stessa di Bardesane. Nel contesto della discussione sulla libertà, l'espressione del siriaco "le cose che (non) sono fatte dalle nostre mani" – semitismo per "le cose che (non) dipendono da noi" – sembra sottendere il concetto tipicamente stoico di τὰ (οὐκ) ἐφ' ἡμῖν: sulla distinzione tra τὰ ἐφ' ἡμῖν e τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν nel corso del II secolo avevano insistito in modo particolare Epitteto e Marco Aurelio, al quale secondo Eusebio sarebbe stato addirittura dedicato il *Liber*, come dicevamo. Al di là della difficoltà cronologica, che ai moderni ha fatto pensare, piuttosto, al figlio Commodo, è interessante che l'antropologia bardesanitica, quale emerge nell'opera *Against Bardaisan* delle *Prose Refutations* di Efrem, risulti identica a quella che Marco Aurelio introdusse nella Stoa, probabilmente attingendola al Medioplatonismo (dove si ritrova in Plutarco). Sia nel testo bardesanitico sia in Marco Aurelio, infatti, l'uomo appare tripartito in corpo, anima (gr. ψυχή) e intelletto (gr. νοῦς) che è particella di

[93] Κήρυκα τοῦ κατὰ Χριστὸν εὐαγγελίου τοῖς ἐπ' ἀνατολῆς ἔθνεσιν [...] μέχρι καὶ τῆς Ἰνδῶν στειλάμενον γῆς.

[94] Documentazione nei miei *Linee generali per una presentazione e per un commento del* Liber legum regionum, pp. 311-355; "Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber Legum Regionum (testo siriaco e versione greca)", in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Brescia, 14-16 ottobre 1999, a c. di R.B. Finazzi - A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 237-255. La presenza di elementi di pensiero stoico in Bardesane e nella sua scuola meriterebbe una trattazione monografica approfondita.

Dio, sia per i Bardesaniti sia per Marco Aurelio, che ne fa un ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ[95]. L'influsso notevole della dottrina stoica sul Bardesanismo, ravvisabile anche per altri aspetti, pure in campo fisico-cosmologico[96], si mostra soprattutto nella riflessione sul rapporto tra libertà e fato, particolarmente sentito e sviluppato nello Stoicismo: εἱμαρμένη, che rende nella versione greca il termine siriaco per «fato» e che costituisce il titolo greco dell'opera (Περὶ εἱμαρμένης), è un concetto tipicamente stoico[97]. Il titolo latino, *Liber legum regionum*, deriva dalla lunga sezione ivi contenuta sulle "leggi dei paesi", la quale intende costituire, a livello esemplificativo, un argomento in favore della libertà umana: le norme diverse vigenti nei vari paesi dimostrano l'infondatezza delle teorie necessitaristiche astrali, così come la dimostra la legge cristiana, sempre uguale, ad ogni aatitudine e in ogni tempo. Proprio già della filosofia greca classica, nel cristiano Bardesane[98] il concetto di libero arbitrio risente dell'introduzione del

---

[95] Sulla tripartizione nel testo bardesanitico si veda CAMPLANI, *Rivisitando Bardesane*, pp. 567-569, che tuttavia non ricerca la genesi di questa concezione. Per la presenza in Marco Aurelio: P. HADOT, *La "cittadella interiore. Introduzione ai 'Pensieri' di Marco Aurelio*, tr. it. Milano 1996, pp. 109-110, e per l'origine medioplatonica a REALE, *Storia*, IV, pp. 133-139.Sull'antropologia di Plutarco cfr. ad es. R.M. AGUILAR FERNÁNDEZ, *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid 1981.

[96] In parte li illustro in *Bardesane e la sua scuola*, in parte li pongono in luce E. BECK (*Bardaisan und seine Schule bei Ephräm*, «Le Muséon» 91 (1978), pp. 271-333, part. pp. 278-279 ricorda la precisa congruenza tra gli elementi bardesanitici e quelli stoici di Zenone, *ap.* Diog. Laert. VII 68-69: τὰ δὲ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιαν οὐσίαν τὴν ὕλην); J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque*, Paris 1992, pp. 76-80 e *passim*; CAMPLANI *Rivisitando Bardesane*, p. 557, 561: nel *Liber* ci sono termini e strutture del linguaggio tecnico stoico, soprattutto nella dottrina cosmologica di *Prose Refutations*, I 69, ll. 40-44 e nella concezione degli elementi, nonché nel materialismo di fondo e nell'immanenza della potenza della Parola nella creazione.

[97] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, V, Milano 1992[9], s.vv. *Libertà*, part. n. 6; *Heimarmene*; EIUSD. *Ibid.*, III, Milano 1992[9], p. 372 sgg.; R. RADICE, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 1999 e successive rist., *Indice*, s.v. *Libertà*, part. *libertà e fato, libertà e natura*; *Fato, destino (εἱμαρμένη)*, part. *fato e libertà*.

[98] Anche chi non condivide le tesi di H. KRUSE, "Die 'mythologischen Irrtümer' Bar-Daisans", *Oriens Christianus* 71 (1987), pp. 24-52, che ha interpretato in senso cristiano molti elementi della dottrina bardesanitica, tende oggi a riconoscere elementi cristiani in Bardesane: CAMPLANI, *Rivisitando Bardesane*, pp. 560 sgg. propone per molti passi del *Liber*, dell'*Hymnus Contra Haereses* 55 e delle *Prose Refutations*, nonché delle tradizioni cosmologiche, una concezione cristiana di fondo e alle pp. 586-587 vede nella scuola di Bardesane a Edessa «un centro cristiano di discussione e di ricerca»; cfr. *ibid.* p. 588 per le

volontarismo nell'idea di libertà, che risale allo Stoicismo romano ed in particolare a Seneca e che qui è evidente nell'espressione τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θελήματος; inoltre, si carica di sfumature religiose, poiché proprio alla fine dell'opera Bardesane dice che è Dio a concedere all'uomo il libero arbitrio: la filosofia stoica si coniuga qui con il pensiero cristiano. Del resto, il debito verso lo Stoicismo denota l'attenzione verso la cultura greca tipica della cultura siriaca[99]. Già Mara bar Sarapion, lo Stoico siriaco di cui abbiamo parlato, forse già verso la fine del I secolo mostrava una chiara ed esplicita ricezione della filosofia greca, la quale egli raccomanda anche al figlio[100]. Nella fattispecie, il rapporto libertà-εἱμαρμένη, messo in discussione dalle dottrine caldaiche di stampo necessitaristico e dibattuto a fondo in ambito stoico, già a partire dalla antica Stoa con Crisippo, è risolto nel *Liber*, grazie alla fondazione divina della libertà: in questo senso il *Liber* siriaco fa tesoro del pensiero stoico, superandolo in quello cristiano[101].

La scuola filosofica cristiana siriaca, sorta ad Edessa, capitale di quell'Osroene in cui il Cristianesimo in età severiana era diffuso – tanto da avere una chiesa e da tenere sinodi –, con il consenso di Abgar IX probabilmente cristiano anch'egli[102], proseguirà

---

devianze dottrinali dei Bardesaniti.

[99] Cfr. ad es. per Bardesane H.J.W. DRIJVERS, "Bardaiṣan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of His Time", in EIUSD. (ED.), *East of Antioch*, London 1984, n. XI; EIUSD. *Bardaiṣan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr.*, *ibid.* n. XII; EIUSD. *Mani und Bardaisan. Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus*, *ibid.*, n. XIII.

[100] L'ho mostrato nel cit. *Stoicismo e Cristianesimo in area siriaca.*

[101] Inserisce in contesto siriaco cristiano la dottrina del libero arbitrio presente nel *Liber* H.J.W. Drijvers, *Bardaisan's Doctrine of Freewill, the Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria*, in G. Bedouelle- O. Fatio (edd.), *Liberté chrétienne et libre arbitre*, Fribourg 1994, pp. 13-30; cfr. A. DIHLE, "Philosophische Lehren von Schicksal und Freiheit", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30 (1987), pp. 14-28; H.J.W. DRIJVERS, "Syrian Christianity and Judaism", in J. LIEU - J. NORTH - T. RAJAK (EDD.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992, pp. 124-146; S. MIMOUNI, "Le judéo-christianisme syriaque: mythe littéraire ou réalité historique?", in *VI Symposium Syriacum 1992*, ed. R. Lavenant, Roma 1994, Orientalia Christiana Analecta 247, pp. 269-279 CAMPLANI, *Rivisitando Bardesane*, pp. 553-595.

[102] Si vedano gli argomenti che ho portato in "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate", in *La diffusione dell' eredità classica nell' età tardoantica e medioevale. Il romanzo di Alessandro e alti scritti*, Atti del Seminario

con questo felice connubio fra Stoicismo e Cristianesimo[103].

Se mai, nel III secolo fu il Neoplatonismo ad opporsi, almeno con certi suoi illustri esponenti, al Cristianesimo: basti pensare a Plotino e al suo attacco alla dottrina cristiana della resurrezione, e soprattutto a Porfirio e al suo *Adversus Christianos* del 270ca – ma già nel II secolo il platonizzante Apuleio sembra alludere con ostilità ai Cristiani nelle *Metamorfosi*, dando voce alle più diffuse imputazioni popolari a loro carico[104] –: e l'*Etrusca disciplina*, tenace custode del paganesimo tradizionale fino al tardo-antico, si appoggiava in quest'epoca al Platonismo stesso[105]. In effetti, quando nel I secolo la filosofia dominante in Etruria era lo Stoicismo, i pensatori etruschi – quali Persio, Musonio e in parte Trasea – presentarono profonde affinità con l'insegnamento cristiano ed infatti furono molto apprezzati dai Cristiani stessi, come accennavamo. Quando invece l'*Etrusca disciplina* abbracciò il Platonismo, si allontanò dal Cristianesimo tanto da essere una delle correnti di

---

Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997, a c. di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria 1998, pp. 209-225; *Edessa e i Romani*, pp. 107-143; "L'epitafio di Abercio: uno *status quaestionis* e alcune osservazioni", *Aevum* 74, 1 (2000), pp. 191-206; *La Chiesa di Roma in età severiana*, pp. 13-29; "I Babyloniakà di Giamblico e la cultura plurietnica dell'Impero fra II e III secolo", *Athenaeum* 89 (2001), pp. 447-458.

[103] Cfr. il cit. TEIXIDOR, *Bardesane*, e la bibliografia nei lavori citati alla nota precedente.

[104] Cfr. il ritratto della moglie del mugnaio in *Met.* IX 14-15, dove alla donna sono rivolte imputazioni di *saevitia*, *pertinacia*, ebbrezza, ateismo, *lascivia*, *impudicitia*, ricorso alla magia; non sono esclusi accenni al Cristianesimo nemmeno nel *De magia* o *Apologia*. Documentazione in RAMELLI, *I romanzi antichi*, cap. 9, con bibl. degli altri studiosi che accettano le allusioni al Cristianesimo in Apuleio; EIUSD. *Elementi comuni della polemica antigiudaica e anticristiana*, cit.

[105] Sul Platonismo in quest'epoca, con documentazione: A. PENATI BERNARDINI, "Il Neoplatonismo pagano e cristiano nel IV secolo", in *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, a c. di M. Sordi, Milano 1991, pp. 139-157; sulla tarda cultura etrusca S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio*, Bruxelles 1991, edita nella Collection Latomus, 211; D. BRICQUEL, "Cornelius Labeo. Etruskische Religion und heidnische Apologetik", in *Die Integration der Etrusker*, cit., pp. 345-356; G. CAPDEVILLE, "Die Rezeption der Etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer", *ibid.* pp. 385-420; F.H. MASSA PAIRAULT, "Regards sur Volsinii. Variations sur le thème de la survivance de la culture étrusque", *ibid.* pp. 421-434; D. BRIQUEL, *Chrétiens et haruspices*, Paris 1997; ulteriore bibl. fornirò nel mio libro in corso di pubblicazione *La cultura etrusca alla fine dell'indipendenza*.

pensiero più ostili ai Cristiani[106]. Ad esempio, secondo la *Historia Augusta* (*V. Alex.* 43, 7) furono in effetti i *consulentes sacra*, gli aruspici – che tanta parte avranno anche nella persecuzione dioclezianea –[107], ad esortare Alessandro Severo, egli stesso esperto di *Etrusca disciplina*[108], a non riconoscere il Cristianesimo, nel timore che i templi pagani venissero abbandonati[109]. Ma non solo gli aruspici esortavano Alessandro Severo all'intolleranza anticristiana: il senatore Dione Cassio Cocceiano probabilmente aveva la medesima intenzione quando scriveva il celebre discorso di Mecenate ad Augusto (LII 36, 1-2), che consiglia l'intolleranza verso i culti stranieri[110]. E Dione non era ostile solamente ai Cristiani – che egli non nomina né nel caso della persecuzione di Domiziano, né nel caso di Marcia concubina di Commodo –[111], bensì anche ad uno Stoico come Seneca, che non perde occasione di criticare nei molti passi in cui lo nomina nella sua opera[112].

---

[106] M. SORDI, "Storiografia e cultura etrusca nell'Impero Romano", in *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco (26 maggio-2 giugno 1985)*, I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma 1989, pp. 41-51; soprattutto, il cit. volume di BRIQUEL, *Chrétiens et haruspices*, e il mio *La cultura etrusca*.

[107] Cfr. RAMELLI, *La cultura etrusca*, cap. V con documentazione e bibliografia.

[108] Si veda con documentazione e bibiliografia il mio *La cultura etrusca*, cap. III.

[109] Cfr. ad es. L. DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 1977, p. 29 sgg.; SORDI, *I Cristiani*, pp. 134-137.

[110] MONTERO, *Política y adivinación*, pp. 30-31; SORDI, *I Cristiani*, pp. 100-5; BRIQUEL, *Haruspices*, pp. 72-73. Sulla questione della storicità del dibattito Agrippa-Mecenate rinvio a U. ESPINOZA-RUIZ, *Debate Agripa-Mecenas en Dion Cassio*, Madrid 1982; EIUSD. "El problema de la historicidad en el debate Agripa-Mecenas de Dion Cassio", *Gerión* 5 (1987), pp. 289-316; E. GABBA, *Cassio Dione e l'Italia agli inizi del III secolo*, Como 1994 (Biblioteca di Athenaeum, 25), p. 149 sgg.; M.-L- FREYBURGER, "L'Etrusca disciplina chez Dion Cassius", in AA. VV., *Des Sévères à Constantin: les écrivains du IIIe siècle et l'Etrusca disciplina: actes de la Table ronde, ENS 24 et 25 octobre 1997*, Tours 2000 (Caesarodunum. Supplément 66), pp. 17-32, part. 19; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma 1997; M. SORDI, "Alla ricerca di una democrazia diversa: da Tucidide a Dione", *Aevum* 25 (2000), pp. 3-8; documentazione in RAMELLI, *La cultura etrusca*, cap. II.

[111] Probabilmente perché si trattava di persone di alto rango, come suppone SORDI, *I Cristiani*, p. 57 n. 22.

[112] Cfr. Dio LIX 19; LX 8, 32, 35; LXI 3, 4, 7, 10, 12, 18, 20; LXII 2, 24, 25. Cfr. RAMELLI, *Seneca in Plinio, Dione e Agostino*, pp. 503-513.

Lo Stoicismo appare dunque in certo senso riconciliato con il Cristianesimo in età severiana, o meglio, forse non si era mai completamente opposto ad esso, soprattutto per i molti ed importanti punti di incontro fra l'etica stoica e quella cristiana, ben rilevati già da s. Giustino, da Clemente Alessandrino o da s. Agostino: nel II secolo, la persecuzione anticristiana dello Stoico Marco Aurelio ebbe origine da un tragico fraintendimento. È vero che il suicidio, propugnato dallo Stoicismo quale estremo mezzo di liberazione morale[113], è un atto inammissibile da parte dei Cristiani, ma è anche vero che i suicidî di Stoici come Seneca o Trasea non potevano essere considerati veramente tali, in quanto imposti in realtà da Nerone; addirittura, il suicida stoico Catone l'Uticense, in seguito ad una tradizione duratura di esaltazione della sua figura morale anche in ambito cristiano, sarà comunque considerato con grande onore ancora da Dante e posto a guardia del Purgatorio[114]. Credo infine importante ricordare, a questo proposito, anche il fatto che le grandi figure di "martiri" stoici diedero vita ad una vera e propria letteratura di cui sono state poste in luce dalla critica profonde affinità con quella sui Martiri cristiani, la quale in certa misura è stata sicuramente ispirata dalla prima: Geffcken e Musurillo hanno sostenuto un influsso degli *Acta Martyrum* – per così dire – pagani su quelli cristiani e ricordano l'ammirazione dei Cristiani per le eroiche morti di alcuni pagani, quali i filosofi Eraclito, Socrate e Zenone; in particolare Clemente Alessandrino e Tertulliano presentano esempi di uomini intrepidi come questi pagani[115]. Noto che, a parte Socrate

---

[113] Sul suicidio stoico, con bibl. R. SORABJI, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, University Press, 2000, p. 172; E. NARDUCCI, "Provvidenzialismo e antiprovvidenzialismo in Lucano e in Seneca", in *Hispania terris omnibus felicior. Atti del Convegno Cividale del Friuli, 27-29 settembre 2001*, Milano 2002, mostra le contraddizioni tra l'istanza del suicidio negli Stoici e la loro idea della Provvidenza che il saggio deve accettare, le quali si rivelano soprattutto in Seneca (cfr. J.M. RIST, "Seneca and Stoic Orthodoxy", in *ANRW*, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, pp. 993-1012).

[114] *Convivio*, IV 5, 6.12; 6, 10; *Monarchia*, II 2, 5: *e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa*; *Purgatorio* I 28-109: «libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta. / Tu 'l sai, che non ti fu per lei amara / in Utica la morte, ove lasciasti / la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara». Cfr. E. PARATORE, *Lucano*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma 1971, pp. 697-702, si vedano ad es. E. PARATORE, "Lucano e Dante", in Id., *Antico e nuovo*, Caltanissetta-Roma 1965, pp. 165-210; M. FUBINI, "Catone", in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma 1970, pp. 876-82.

[115] J. GEFFCKEN, "Die christlichen Martyrien", *Hermes* 45 (1910), pp. 481-505; H. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford 1964, part. pp. 236-44. A.A.R. BASTIAENSEN, *Atti e passioni dei Martiri*, Milano 1987, pp. ix-lx, part. xii non ritiene che gli *exitus illustrium virorum* pagani possano avere influenzato la letteratura cristiana sui martiri ed

– citato anche da Mara insieme con Pitagora e con Gesù Cristo –, si tratta sempre di Stoici, ai quali vorrei aggiungere l'esempio, ricordato all'inizio, della profonda stima di Giustino nei confronti di Musonio, visto proprio come "martire" del *logos*.

Se dal punto di vista contenutistico è probabile che i redattori degli Atti di Martiri cristiani abbiano avuto presenti le eroiche morti dei pagani, soprattutto Stoici, celebrate dai loro ammiratori, e che ne abbiano apprezzato la fermezza di fronte alla morte e si siano in parte ispirati ad essi, è altresì probabile che le forme letterarie impiegate dai Cristiani per redigere i loro *Acta Martyrum*, ossia la lettera, il resoconto del processo e la *passio*, trovino riscontro già nella letteratura pagana degli *exitus illustrium virorum*. Ad esempio, il *Martyrium Polycarpi* si presenta come una lettera, e così gli *Acta Martyrum Lugdunensium*: anche la letteratura pagana presenta almeno un esempio del resoconto epistolare della morte di un *vir inlustris*, la celebre lettera (Plin. *Ep.* VI 16) in cui Plinio il Giovane narra a Tacito della morte dello zio, Plinio il Vecchio, durante l'eruzione del Vesuvio del 79 d.C., presentandola come una sorta di martirio, un eroico sacrificio in nome dello spirito scientifico (part. §§ 7, 9, 16). Resoconti di processi sono poi gli Atti di S. Giustino, processato dal prefetto Rustico; gli Atti dei Martiri Scillitani, condannati a Scilli in Numidia dal proconsole Vegellio Saturnino nel luglio del 180; quelli dei SS. Carpo, Papilo e Agatonice; il testo greco degli Atti di Pionio e gli Atti latini di Cipriano; infine gli Atti di Massimiliano. In ambito pagano, anche gli *Acta Alexandrinorum* appartengono al medesimo genere letterario. Le *passiones* cristiane, infine, sono ad esempio la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, uccise in Africa con diversi catecumeni sotto il procuratore Ilariano nel 202-203 d.C, oppure la *Passio Agnetis* del XIV inno del *Peristephanon* di Prudenzio: la medesima forma narrativa della *passio* ricorre nel mondo pagano nel resoconto del processo di Trasea, tanto che il Saumagne ha potuto definire il resoconto tacitiano "la passion de Thraséa"[116], ma è assai probabile che anche gli *exitus occisorum aut relegatorum a Nerone* e gli *exitus virorum illustrium* di cui parla Plinio (*Ep.* V 5; VIII 12) potessero fornire un simile modello letterario. E per la maggior parte questi "uomini illustri", le cui condanne sotto Nerone e sotto Domiziano vennero ricordate nella letteratura pagana sui "martiri" che probabilmente ispirò quella cristiana, erano

è critico soprattutto nel caso degli *Acta Alexandrinorum*. A. RONCONI, "Exitus Illustrium virorum," in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI, Stuttgart 1966, coll. 1258-68, offre un puntuale *status quaestionis*, ancor utile benché datato, in cui l'autore benché con prudenza si pronuncia a favore del probabile influsso della letteratura pagana sui martirologi cristiani.

[116] CH. SAUMAGNE, "La "passion" de Thraséa", *Revue des Études Latines* 33 (1955), pp. 241 sgg.

Stoici.

Spero quindi che la presente indagine abbia contribuito a delineare lo sviluppo dei rapporti tra lo Stoicismo romano e il Cristianesimo nei primi secoli dell'età imperiale, che risultano articolati e stretti, in certi momenti anche difficili, ma mai veramente improntati a una irrimediabile ostilità.

RIASSUNTO

Il presente studio indaga le interrelazioni tra gli Stoici e i Cristiani nei primi tre secoli dell'Impero, dalle 'persecuzioni' parallele in età neroniana e domizianea alle temporanee incomprensioni all'epoca della persecuzione di Marco Aurelio, poi probabilmente revocata, alla presenza di intellettuali stoici e cristiani al contempo come Panteno e Bardesane in età severiana, al favore di cui godettero presso i Cristiani gli Stoici romani, da Musonio, Persio e Seneca allo stesso Marco Aurelio.

SUMMARY

The present article studies the interrelations between Stoics and Christians in the first three centuries, from the 'parallel' persecutions under Nero and Domitian to the temporary disagreement at the time of Marc Aurel's persecution, to the presence of Stoic, and together Christian, intellectual characters like Pantaenus and Bardaisan in the Severan age, to the esteem of many Christian authors for the Roman Stoics, like Musonius, Persius, Seneca or the same Marc Aurel.

EL NATURALISMO LINGÜÍSTICO DE LOS ESTOICOS Y SU FUENTE PLATÓNICA *

EDUARDO SINNOTT**

El problema de la relación entre las palabras y las cosas es el primero y, por sus implicancias filosóficas, el más importante que el pensamiento antiguo se planteó en relación con el lenguaje. En la filosofía plenamente documentada el tema aparece desarrollado con amplitud por primera vez en el *Cratilo* platónico. En ese texto se discuten, como es sabido, las dos posiciones antagónicas en que tendieron a polarizarse las respuestas dadas al problema, a saber, la que declaraba que la relación entre las palabras y las cosas es natural (*physis*) y la que afirmaba que era convencional (*nómoi* o *éthei*). Específicamente a propósito del lenguaje, la contraposición aparece insinuada ya en el pensamiento presocrático,[1] pero los conceptos teóricos básicos y el enfoque de la cuestión que se dan en el *Cratilo* proceden más bien del debate sofístico acerca de lo natural y lo instituido que se

* El presente artículo expresa parte de los resultados de una investigación a cargo del autor desarrollada en el marco del programa de 2002 de la Secretaría de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

** Universidad del Salvador; Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

[1] En el propio *Cratilo* se asocia el naturalismo con el nombre de Heráclito, lo cual ha llevado a ver en este filósofo el representante más remoto de esa visión; cf. DI CESARE (1986); una fuente antigua (AMONIO, *Ad de int* 21) confirmaría esa suposición, pero es posible que el presunto naturalismo heraclíteo del que se habla en ella sea una deducción hecha a partir del propio *Cratilo*, donde el vínculo del naturalismo con Heráclito puede ser tan sólo circunstancial o reflejar un desarrollo hecho por partidarios de Heráclito que en ese punto fuesen independientes de su maestro; cf. STEINTHAL (1971: 50-55); en Heráclito hay, por cierto, referencias al lenguaje pero ninguno de sus fragmentos atestigua un naturalismo lingüístico; cf. SCHMITTER (1985); (1988). En Parménides se da cierto anuncio de la visión convencionalista; en uno de sus fragmentos (DK 28 B 8 38-41) se dice que los hombres usan palabras que no concuerdan con lo que el pensamiento descubre, y ello porque las instituyeron (" *katéthento*") sobre la base de una suposición errónea acerca de lo que es; cf. SCHMITTER (1989: 41). Un lazo así de las palabras con la *dóxa* se expresa asimismo en Empédocles, quien lo asocia con el *nómos* lingüístico; cf. DK 31 B 9 (también DK 31 B 8, B 10, B 11, B 12, B 15); en este filósofo la noción de *nómos* no se opone expresamente a la de *phýsis*, pero la idea pareciera orientarse en ese sentido. Un testimonio de Proclo (DK 68 B 26) le atribuye a Demócrito una tesis convencionalista, atribución que ha sido puesta en tela de juicio, al parecer con buenas razones; cf. STEINTHAL (1971: 176-180) y RIJLAARSDAM (1978: 211-217)); con todo, en uno de sus fragmentos (DK 68 B 9) se emplea " *nómos*" en un sentido que, aun cuando no es lingüístico, anticipa el valor que esa noción tendrá en la polémica posterior.

desarrolló en la segunda mitad del siglo V a. C.

El naturalismo lingüístico expuesto en el *Cratilo* es, según parece, la fuente principal, y aparentemente única, de la visión del mismo tipo que en la fase helenística defendieron los filósofos estoicos o por lo menos algunos de ellos.[2] Para estimar la gravitación del legado platónico en esa escuela y determinar el sesgo de su recepción, es menester examinar ante todo algunos de los puntos centrales del propio *Cratilo*.

1. EL NATURALISMO EN EL *CRATILO*

1.1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

Si bien es lícito decir, en las categorías actuales, que el debate del *Cratilo* (lo mismo que la tradición que se remonta a él) trata del lenguaje, lo que ese diálogo se dice, literalmente gira, en rigor, en torno del "*ónoma*" (en principio, *ónoma* = "nombre" : *nomen proprium*, ampliado a *nomen appellativum*), cuyo equivalente español más cercano, aunque no perfecto, es "palabra".[3] Al menos en Platón y en Aristóteles, el concepto de "*ónoma*" es más específico que el de "palabra" y más genérico que el de "nombre".[4] El sentido básico de "*ónoma*" y su uso casi exclusivo

---

[2] Las fuentes son demasiado imperfectas para establecer si el naturalismo fue en algún momento doctrina general entre los estoicos. De acuerdo con una problemática frase de DL VII 83 (cf. *SVF* II 130 *app. crit.*), la explicación de las denominaciones no formaba parte del temario específico de la dialéctica (*perì t'onomáton orthótetos, hópos diétaxan hoi nómoi epì toîs érgois*, [el dialéctico] *ouk àn ékhein eipeîn*). De todos modos, Crisipo parece haberse dedicado a ella, acaso desde una posición naturalista: cf. *infra*, nota 54. El presunto naturalismo de Heráclito (cf. la nota anterior) pudo haber propiciado la adhesión estoica a esa visión.

[3] El griego clásico carece de una palabra que signifique " palabra" . La lengua arcaica había contado con " *épos*" , que tenía ese significado, pero el término asumió connotaciones literarias o poéticas que hicieron que en la prosa en general se lo evitase; por lo mismo se lo vio como inapropiado para la discusión teórica, en la que no se lo usa, y su lugar pasó a ser ocupado por " *ónoma*" ; cf. ROBINSON (1969: 103); CHANTRAINE (1984: *s.v.*); WYLLER (1962: 33-34). Cabe señalar, de paso, que la lengua griega clásica tampoco dispone de una palabra que equivalga, en todas sus ocurrencias, a " lenguaje" . En el *Cratilo* el término más próximo es quizá " *phoné*" (= " voz"), usado a veces con el sentido de " lengua" o " variedad dialectal" (por ejemplo en 398b); por lo demás, cf. SINNOTT (1998); " *lógos*" , que en Aristóteles aparece (algunas pocas veces) con el significado de " lenguaje" (cf. por ejemplo *Poet* i 1447a22; *Pol* I x 1253a9), se registra en el *Cratilo* con los sentidos más usuales de " proposición" , " discurso" o " frase" (cf. por ejemplo 385b).

[4] Cf., por ejemplo, *Soph* 261d- 262e; *De int* ii 16a32-b5; iii 16b16-18; *Poet* xx 1456b21; 1456b38-1457a1.

para designar la unidad léxica fundamental condicionaron el enfoque de casi todos los autores por lo menos en dos sentidos: por un lado, hicieron que propendiesen a reducir el lenguaje al plano léxico y lo concibieran ante todo como una colección de "*onómata*" ; por otro, los llevó a asimilar la idea de significación a la de denominación, con lo que se colocaba en primer plano la relación referencial entre *ónoma* y cosa,[5] que es justamente lo que ocupa el foco de la atención en el *Cratilo*.

Las intenciones filosóficas de Platón al componer este diálogo han sido muy discutidas. Es frecuente que se vea en el *Cratilo* un texto de sesgo fundamentalmente aporemático, consagrado a la valoración crítica de los fundamentos del convencionalismo y del naturalismo lingüísticos, en el que Platón no expresa una respuesta propia y definitiva a la cuestión en debate. Esa caracterización genérica del texto es, a mi modesto modo de ver, correcta en lo esencial. Se la debe matizar, sin embargo, añadiendo que es probable que, al concebirlo, Platón se hallase interesado en la relación entre el lenguaje y la verdad, y que en él se dedicase, antes que nada, a explorar la posibilidad teórica del naturalismo, con el que su pensamiento debe de haber tenido en principio una afinidad mayor que con el convencionalismo (al que se veía como la alternativa forzosa); pero la consideración crítica de los análisis de los naturalistas y la explicitación de los supuestos en los que reposaba su práctica lo condujeron a la conclusión, negativa y provisional, de que, por así decirlo, las *Möglichskeitsbedingungen* de esa visión no eran viables; pese a eso, parece subsistir en la mente de Platón la idea, no muy determinada, de que la verdad y la corrección están en alguna forma en las palabras, reconociendo, a la vez, que en la comunicación, a la que pareciera situarse en un nivel distinto del de la verdad, la convención desempeña un papel indiscutible y decisivo.[6]

---

[5] Un estudio detenido de los usos de "*semaínein*" y "*deloûn*" en el *Cratilo* mostraría, a mi modo de ver, que con esos verbos se alude básicamente a una relación referencialidad; eso parece más claro en los casos de "*kaleîn*" y de "*onomázein*". La noción de "significado" está representada por "*prâgma*" y, en ciertos momentos del diálogo, por "*ousía*"; cf. SCHMITTER (1975). Comúnmente parece verse en el *ónoma* el "nombre" de ese significado, al cual está unido, pues, por una relación extrínseca, a la manera en que "Sócrates" está unido a Sócrates. De todos modos, en ella se basa la "*dýnamis*" (la *vis significativa*) de las palabras, esto es, su capacidad de designar entidades concretas e individuales. Parece exagerado afirmar que la idea saussureana de *signe* está, siquiera potencialmente, en el *Cratilo*, cf. LEROY (1960: 45). Mi impresión es que sólo en Aristóteles se dan usos de "*semaínein*" que implican una relación del *ónoma* con su significado (semántico o conceptual) netamente distinta de la relación de referencialidad; cf. SINNOTT (1989: 105-115).

[6] Cf. en particular DERBOLAV (1972) y (1980); ROBINSON (1968); WYLLER (1960). En cuanto a la verdad que Sócrates le reconoce al convencionalismo, cf. *Crat* 434a-435d. Platón dejó constancia de su aceptación del convencionalismo en la *Carta VII*, donde señala que el *ónoma* de toda cosa carece de fijeza y que nada impediría que, por ejemplo, las cosas que llamamos "circulares" se llamasen "rectas" o a la inversa (343b); cf. *Crat* 433e, donde los ejemplos son "grande" y "pequeño".

1.2. *NÓMOS* Y *PHÝSIS*

Es usual hablar de *phýsis* y de *nómos* como los conceptos centrales del naturalismo y del convencionalismo lingüístico respectivamente, pero cabe notar que esas dos nociones no representan en el *Cratilo*, ni más tarde en el estoicismo, una verdadera antítesis. Lo eran probablemente en el marco del debate de la sofística, en el que representaban dos fundamentos posibles para asentar la validez o la legitimidad de una regla.[7] En ese terreno, el naturalismo colocaba el fundamento de las regulaciones morales y políticas " verdaderas" en una legalidad natural y por tanto "objetiva" cuyas raíces se hallaban fuera del hombre y estaban asociadas al pasado; el convencionalismo afirmaba, en cambio, como único fundamento la voluntad humana individual y subjetiva, en cuyo carácter caprichoso e interesado insistía, o en el juego accidental de los factores concretos y momentáneos. No consta positivamente que la sofística haya enfocado la cuestión del lenguaje desde esa perspectiva,[8] pero es de todos modos aquel debate el que constituye el trasfondo del que se desarrolla en el *Cratilo* a propósito de las palabras.[9]

Con todo, la aplicación que en ese diálogo se hace de las nociones de *phýsis* y de *nómos* no parece ser exactamente igual a la que se hacía de ellas en el debate sofístico, puesto que el naturalismo defendido por Cratilo no niega la idea (que el

---

[7] Los testimonios referentes al pensamiento sofístico ponen de manifiesto la gran importancia de la oposición *nómos*: *phýsis* en la discusión de temas éticos, políticos y religiosos. En general la sofística destacó la índole convencional (en el sentido negativo de "artificial" y "arbitrario") del *nómos*, y se pronunció en favor de la libre manifestación de la *phýsis* humana "verdadera" (que esa visión entendía en términos de un subjetivismo irrestricto) que no debía estar sometida a la convención o restringida por ella. Cf. *Prot* 320d-329b; 337c-d; *Teet* 167c; 172b; *Gorg* 382e484c; *Rep* I 338c-352d; JENOFONTE, *Memorabilia*, IV 4-5.

[8] Por cierto, algunos de los sofistas teorizaron acerca de temas lingüísticos, pero no hay constancia de que hayan enfocado el lenguaje desde el punto de vista de la oposición *nómos*: *phýsis* o se hayan dedicado a alguna forma de análisis etimológico (*sed contra*, FEHLING (1965: 219-220) y UNTERSTEINER (1967 : 281)). En Aristóteles (*SE* xiv 137b17 y sigs) hay una referencia a distinciones hechas por Protágoras a propósito de la "figura de la expresión" (*skêma tês léxeos*) que podrían implicar una posición naturalista.

[9] Acerca de la valoración de esa relación, cf. STHEINTAL (1971: 66-70) y ROBINSON (1969: 113). La incidencia de los planteos de la sofística en el *Cratilo* es perceptible no solamente en las nociones básicas en que se enmarca la discusión representada en el diálogo sino también en las connotaciones que se asocian a las dos posiciones en disputa. La visión naturalista, para la que casi no parece haber una escisión plena entre palabra y cosa, está acompañada de cierta nota de ingenuidad y de primitivismo, mientras que la convencionalista es afín a una idea "crítica" e "histórica" de la cultura; no es caprichoso que Sócrates inmediatamente ponga en relación las ideas de Hermógenes con la noción del *homo mensura* de Protágoras (*Crat* 385e-386c).

1.2. *NÓMOS* Y *PHÝSIS*

Es usual hablar de *phýsis* y de *nómos* como los conceptos centrales del naturalismo y del convencionalismo lingüístico respectivamente, pero cabe notar que esas dos nociones no representan en el *Cratilo*, ni más tarde en el estoicismo, una verdadera antítesis. Lo eran probablemente en el marco del debate de la sofística, en el que representaban dos fundamentos posibles para asentar la validez o la legitimidad de una regla.[7] En ese terreno, el naturalismo colocaba el fundamento de las regulaciones morales y políticas " verdaderas" en una legalidad natural y por tanto "objetiva" cuyas raíces se hallaban fuera del hombre y estaban asociadas al pasado; el convencionalismo afirmaba, en cambio, como único fundamento la voluntad humana individual y subjetiva, en cuyo carácter caprichoso e interesado insistía, o en el juego accidental de los factores concretos y momentáneos. No consta positivamente que la sofística haya enfocado la cuestión del lenguaje desde esa perspectiva,[8] pero es de todos modos aquel debate el que constituye el trasfondo del que se desarrolla en el *Cratilo* a propósito de las palabras.[9]

Con todo, la aplicación que en ese diálogo se hace de las nociones de *phýsis* y de *nómos* no parece ser exactamente igual a la que se hacía de ellas en el debate sofístico, puesto que el naturalismo defendido por Cratilo no niega la idea (que el

---

[7] Los testimonios referentes al pensamiento sofístico ponen de manifiesto la gran importancia de la oposición *nómos*: *phýsis* en la discusión de temas éticos, políticos y religiosos. En general la sofística destacó la índole convencional (en el sentido negativo de "artificial" y "arbitrario") del *nómos*, y se pronunció en favor de la libre manifestación de la *phýsis* humana "verdadera" (que esa visión entendía en términos de un subjetivismo irrestricto) que no debía estar sometida a la convención o restringida por ella. Cf. *Prot* 320d-329b; 337c-d; *Teet* 167c; 172b; *Gorg* 382e484c; *Rep* I 338c-352d; JENOFONTE, *Memorabilia*, IV 4-5.

[8] Por cierto, algunos de los sofistas teorizaron acerca de temas lingüísticos, pero no hay constancia de que hayan enfocado el lenguaje desde el punto de vista de la oposición *nómos*: *phýsis* o se hayan dedicado a alguna forma de análisis etimológico (*sed contra*, FEHLING (1965: 219-220) y UNTERSTEINER (1967 : 281)). En Aristóteles (*SE* xiv 137b17 y sigs) hay una referencia a distinciones hechas por Protágoras a propósito de la "figura de la expresión" (*skêma tês léxeos*) que podrían implicar una posición naturalista.

[9] Acerca de la valoración de esa relación, cf. STHEINTAL (1971: 66-70) y ROBINSON (1969: 113). La incidencia de los planteos de la sofística en el *Cratilo* es perceptible no solamente en las nociones básicas en que se enmarca la discusión representada en el diálogo sino también en las connotaciones que se asocian a las dos posiciones en disputa. La visión naturalista, para la que casi no parece haber una escisión plena entre palabra y cosa, está acompañada de cierta nota de ingenuidad y de primitivismo, mientras que la convencionalista es afín a una idea "crítica" e "histórica" de la cultura; no es caprichoso que Sócrates inmediatamente ponga en relación las ideas de Hermógenes con la noción del *homo mensura* de Protágoras (*Crat* 385e-386c).

convencionalismo desde luego sustenta) de una institución de las palabras. Una y otra posición dan por sentado que las palabras no existen desde siempre, sino que fueron acuñadas e introducidas alguna vez, y que ello no se dio espontáneamente ni por la acción de los dioses[10] sino como fruto de una intervención humana, resumida en el diálogo en la peculiar figura de un *nomothétes*[11] que las habría formado e instituido en un acto comparable a aquel por el que se establece una ley (*nómos*). No hay, pues, en el *Cratilo* oposición alguna entre *nómos* y *phýsis* en lo que concierne al modo de originación de las palabras:[12] tanto para Hermógenes cuanto para Cratilo hay palabras

---

[10] La hipótesis de una intervención divina es rechazada por Sócrates como un recurso del tipo *deus ex machina*; cf. *Crat* 438c. La idea de una originación "natural" de las palabras ni siquiera se insinúa en el *Cratilo* y no aparecerá hasta el período helenístico.

[11] O de varios *nomothêtai*: Sócrates emplea tanto el singular cuanto el plural y lo llama también de otras maneras (cf. por ejemplo 389a; 397c; 401a; 411b; 418a; 424a). Hace ya tiempo (GOLDSCHMIDT, 1940)) se señaló que en la figura del *nomothéthes* se puede ver una construcción teórica de valor eminentemente metodológico. ROBINSON (1969: 106) lo ha comparado con el *demiourgós* del *Timeo* y, por su función, con la idea de "contrato social" en la teoría política moderna. En efecto, en el diálogo no parece postulárselo como una figura real que se haya encargado de la institución de los nombres en algún momento de pasado; en consecuencia, la cuestión que se discute en el *Cratilo* no es propiamente la del origen histórico del lenguaje, como se ha entendido muchas veces (cf. LEROY (1960: 41); ROBINSON (1969: 105-107)), sino acerca de su relación con las cosas; la hipótesis de un *nomothétes* está al servicio del planteamiento y el debate de esa cuestión. Según admiten los personajes del diálogo, el *nomothétes* dispondría, al menos en principio, de un conocimiento adecuado (una *epistéme*) de la *ousía* de las cosas por designar (pese a lo cual su tarea debe ser supervisada por el *dialektikós*; 390c); no obstante, a partir de la sección etimológica Sócrates expresa a menudo la conjetura de que la institución de las palabras hecha por el *nomothétes* pareciera basarse más bien en una visión errónea de las cosas, afín al heraclitismo (cf. 401b-402b).

[12] Las nociones de *phýsis* y de *nómos* se dan como alternativas excluyentes (en boca de Hermógenes) antes de iniciarse el debate: "pues ninguna cosa tiene su nombre por *phýsis* sino por *nómos* y por *éthos*", 384d); más adelante, especialmente con la introducción de la idea del *nomothétes*, ambos conceptos dejan de constituir una disyuntiva. Ninguna de las nociones básicas es objeto de definición o de aclaración precisa en el curso del diálogo. En boca de Hermógenes, "*synthéke kaì homología*" (384d) parecen aludir a una misma idea (el "*kaí*" parece ser apositivo; la primera de esas palabras designará en Aristóteles, de manera acaso ya técnica, la "convención" lingüística; cf. *De int* ii 16a19); seguramente, "*éthos*" deba entenderse en este contexto como "uso lingüístico"; Sócrates equipara esta noción a "*synthéke*" (434e) seguramente porque lo primero sólo puede concebirse como fruto de lo segundo. Cabe observar la ambivalencia de "*nómos*" = "ley" (o "regla") y "costumbre": el primero de estos dos sentidos hace posible hablar de un *nomothétes* y el segundo permite acercar la palabra a "*éthos*" .

sólo en virtud de un *nómos*, y no por *phýsis*.

La oposición entre *nómos* y *phýsis* se da en el *Cratilo* específica y exclusivamente a propósito del criterio de "correción" (*orthótes*) de las palabras, que es el tema explícito del diálogo. La noción de "correción" parece haber tenido, antes y después del *Cratilo*, un sentido equiparable al de "propiedad" en el empleo de la palabras,[13] pero en el texto platónico se la vincula con el fundamento de la relación entre las palabras y las cosas, cuestión acerca de la cual el naturalismo y el convencionalismo representan, en efecto, formas diversas de ver, con implicancias disímiles desde las perspectivas ontológica y gnoseológica.

Tales respuestas alternativas a la pregunta por la corrección de las palabras, según se la plantea en el *Cratilo*, podrían ser formuladas así: la relación entre las palabras y las cosas es tal que se la puede pensar o describir como dependiente o derivada o bien (a) de una decisión arbitraria o azarosa[14] que no ha tenido necesidad de atenerse a los rasgos de la cosa significada para determinar el significante que iba a denotarla, o bien (b) de la voluntad de asignarles a las cosas denominaciones que se ajusten o correspondan a lo que ellas son.

La primera es la respuesta defendida por el convencionalismo: para esta posición, una palabra es "correcta" sencillamente si se ajusta al acuerdo tácito, y eventualmente expreso, de los hablantes[15] en el sentido de que determinada secuencia de sonidos sea el *ónoma* de una cosa; ese acuerdo es el único fundamento de la significación y de por sí es condición suficiente para que la palabra sea eficaz desde el punto de vista comunicativo.[16] La segunda respuesta es la defendida por el naturalismo: para esta

---

[13] En *Crat* 384c hay una alusión a Pródico de Ceos en la que se da a entender que este sofista se ocupaba de la "corrección" de las palabras en el mismo sentido en que se la ha de discutir en el diálogo; otros testimonios (DK 84 A 19; *Cárm* 163a-b *Eut* 277e; *Laq* 197d; *Prot* 337a-c) muestran, sin embargo, que el interés de Pródico recaía en realidad en precisar la distinción (*diáiresis*) entre las palabras unidas por una similitud semántica a fin de que su empleo fuese el correcto en el sentido de "propio". En *Fed* 267c Platón menciona una "*orthoépeia*" de Protágoras, de la que parece parecen haber formado parte las distinciones mencionadas por Aristóteles en *SE* (cf. la nota 9 y FEHLING (1965)). En cuanto al uso "propio" en Aristóteles, cf. SINNOTT (1999).

[14] *apò toû automátou*: cf. *Crat* 397a y 420b.

[15] *Crat* 384c; cf. "*synthémenoi*", 383a.

[16] Los principales argumentos del convencionalista Hermógenes en favor de su tesis son (a) la posibilidad de cambiar los nombres propios, "como solemos cambiárselos a los servidores" (384d), y, en forma teórica al menos, los comunes (por ejemplo, llamar "*híppos*" al hombre y "*ánthropos*" al caballo; 385a), y (b) la diversidad de dialectos y de lenguas (385e). Con ello se implica que la verdad de la tesis naturalista supondría que la relación entre palabra y cosa es necesaria, y que por tanto los nombres no podrían cambiarse ni habría diferencias

posición, una palabra es "correcta" si se adecua naturalmente (por la vía de la semejanza y la *mímesis*, según se establece en el curso del texto) a la cosa, a la que por tanto está unida mediante un nexo intrínseco e íntimo, y en virtud de ese nexo el *ónoma* revela o da a conocer lo que la cosa designada es.[17]

Para el convencionalista Hermógenes el *ónoma* es indiferente a lo que la cosa sea; sólo es relevante la funcionalidad comunicativa de la palabra, no la verdad de la que ella pudiera ser vehículo. Para el naturalista Cratilo, la adecuación del *ónoma* a la cosa prevalece sobre la eficacia comunicativa, de modo que puede darse la paradoja de que una palabra que sirva para la comunicación no sea "correcta" o no se la deba reconocer como "palabra".

1.3. LAS CONDICIONES DEL NATURALISMO SEGÚN SÓCRATES

Desde el inicio del diálogo el naturalista Cratilo se obstina en no ofrecer argumentos en favor de su tesis y se muestra reticente aun a dar detalles acerca de ella.[18] Sócrates se hace cargo entonces de la tarea de determinar el sentido y las implicancias que una visión naturalista tendría; al hacerlo, establece los que pueden definirse como los supuestos básicos de la posición naturalista. Esos supuestos son cuatro, y, a mi juicio, de todos ellos depende, en la visión platónica, la viabilidad de

---

intralingüísticas ni interlingüísticas. De hecho Cratilo parece haber afirmado, antes del inicio del diálogo, que la *orthótes* de la palabra es universal (383a). Pero la elaboración que en la sección inicial hace Sócrates de la idea de naturalismo (un naturalismo "moderado") no tiene forzosamente la implicancia de su incompatibilidad con toda forma de variación lingüística; señala que el *nomothétes*, como todo artesano, puede plasmar el arquetipo de una palabra usando materiales fónicos diversos, y la palabra ser correcta de todos modos, así como el instrumento producido por un herrero puede estar correctamente hecho, se lo produzca en Grecia o entre los bárbaros (389d-390a). La idea de que la configuración fónica de la palabra cambia sin que por eso pierda su capacidad natural de significación recorre toda la sección etimológica. Esa versión del naturalismo es compatible también con los fenómenos de la sinomimia y la homonimia, que probablemente eran la base de otros argumentos convencionalistas (no empleados en el diálogo).

[17] En la visión naturalista elaborada en el *Cratilo*, las palabras son, pues, por *nómos* y por *phýsis* al mismo tiempo; tal idea no es contradictoria, como cree DEMAND (1975: 108-109), ya que, evidentemente, son lo uno y lo otro desde distintos puntos de vista: son por *nómos* en cuanto a su paso a la existencia (por obra del *nomothétes*) y por *physei* en cuanto al fundamento de su capacidad significativa.

[18] Cf. *Crat.* 383a-384a. Cratilo se mantiene en silencio hasta la última sección del texto. Antes de eso sólo se le escucha decir (quizá malhumoradamente): " Si te parece" (383a).

aquella posición. Se los presenta en dos pares, en segmentos distintos del texto.[19] Es claro que el primer par representa preocupaciones auténticamente platónicas acerca del lenguaje y su relación con el pensamiento:

(a) el primero es el de que las cosas (*tà ónta*) tienen una forma de ser definida (*ousía*);

(b) el segundo es el de que el *ónoma*, tomado aisladamente, tiene un valor de verdad.[20]

Las consecuencias de (a) y (b) en relación con el tema debatido es que la "corrección" de un *ónoma* consiste en ser verdadero respecto de la cosa que él designa, siendo la verdad, en general, posible porque las cosas, que forman el ámbito de los referentes posibles de las palabras, tienen un ser en sentido propio, es decir, estable, constante, independiente de los sentidos que el hombre pretenda impornerles arbitrariamente. Con ello el tema queda situado en el campo de la verdad, y no en el de la función y la eficacia comunicativas, en el que se había situado Hermógenes (y al que Sócrates regresará en su crítica final del naturalismo).[21]

---

[19] Todo ello a lo largo de la sección en que Sócrates tiene como interlocutor a Hermógenes (385a-427e); los dos primeros en la subsección inicial, y los otros en la última; ambas están separadas por el extenso segmento dedicado a los análisis etimológicos (391d-421c). Acerca de éstos, cf. LEROY (1968).

[20] La argumentación de Sócrates en favor de esa tesis se apoya en una *fallacia divisionis* por la que traslada al plano de los *onómata* que, como partes, componen el todo de la proposición (*lógos*), las cualidades de verdadero y falso que legítimamente sólo corresponde al aquélla. Parece difícil admitir que a Platón esa falacia le pasara inadvertida, pero de todos modos el lugar o nivel de la verdad era para él todavía un problema, que sólo resolvería con claridad en *El Sofista*, donde se sostiene la tesis de que la verdad y la falsedad se dan sólo en la combinación (*symploké*) y no en los componentes separados. La idea de un nombre "verdadero" o "falso" armoniza, en el *Cratilo*, con la noción, tácita al menos en algunos segmentos del diálogo, de que la denominación es equiparable a una predicación implícita. La falta de una distinción conceptual entre "*ónoma*" = "nombre propio" y "*ónoma*" = "nombre general" colabora a eso. Para RICHARDSON (1976) la denominación no implicaría una predicación, lo que permitiría hablar de todos modos de una "verdad" del nombre aislado y no ver, en el razonamiento de Sócrates falacia alguna; pero para eso debe interpretar de una manera más bien forzada la noción de "*lógos*" en 385b-c. Cabe señalar que en el naturalismo "moderado" de Sócrates se admite la oposición entre verdad y falsedad, en tanto que en el naturalismo "extremo" de Cratilo toda expresión es forzosamente verdadera (cf. 429d-e).

[21] Se ha señalado con frecuencia (cf. por ejemplo, HALLER 1962 : 57) que el *Cratilo* representa entre otras cosas una suerte de ensayo de exploración del lugar en que se sitúa la verdad en el lenguaje, cuestión que sólo encuentra una respuesta definitiva en *Sofista* y en *Teeteto*. En el

Los otros dos supuestos parecen referirse a la práctica explicativa etimológica de orientación naturalista ejercida por el "conocedor en materia de nombres",[22] que representa, al parecer, a figuras contemporáneas o del pasado inmediato al momento de la redacción del texto (y que éste no permite identificar) e ilustrada en la sección intermedia del texto.

(c) La explicación etimológica supone que es posible aislar las "palabras primitivas" o "primarias" (*prôta onómata*), esto es, las unidades elementales e inanalizables, lógicamente anteriores a las "palabras derivadas" o "segundas" (*hystera onómata*), es decir, a las palabras corrientes, que se compondrían de aquéllas (241e-422e).

La práctica etimológica que Sócrates critica, aspira a reconstruir la configuración originaria de las palabras a fin de recuperar el pensamiento del *nomothétes*, en el que presuntamente se encierra o se refleja un saber del ser de la cosa; para eso se vale de otras palabras, que reclaman a su vez una explicación semejante. A riesgo de incurrir en una circularidad que invalidaría el procedimiento entero, el método etimológico obligatoriamente debe identificar los componentes últimos, en cuya verdad se cimentaría el conjunto de la explicación. Esas unidades serían los *stoikheîa tôn lógon kaì tôn onomáton*, esto es, las unidades de las formas usuales de expresión lingüística, y no podrían descomponerse a su vez en unidades de un nivel inferior.

(d) La explicación etimológica supone además que los *stoikheîa* de naturaleza fónica se corresponden, a través de una relación natural de semejanza (*homoiótes*), esto es en definitiva, por una relación imitativa (*mímesis*), con los que cabría definir como los *stoikheîa* de las cosas.

Cratilo, según se ha visto, se dice que la verdad se da ya en el nivel del *ónoma* (cf. la nota anterior) y que en éste se revela lo que la cosa es. En *Sof* 261d-263e el Extranjero señala, en cambio, la distinción (omitida en el *Cratilo*) entre el *légein* y el *onomázein*; sólo en la combinación (*symplokê*) apropiada de *ónoma* y *rhêma*, por ejemplo, "el hombre aprende", se dice (o no dice) lo que las cosas son, es decir, sólo en el plano del *lógos* se da la verdad (y la falsedad). En *Teet* 201e-210d el Extranjero muestra que el todo representa una plano irreductible al de las partes: así, por más que depende del significado del *ónoma* y del *rhêma* que lo forman y de su lazo, es el sentido de la proposición (*lógos*), concomitante de la afirmación y la negación, el que les confiere a sus partes un carácter determinado. Debe observarse que en estos diálogos Platón permanece fiel a la convicción, expresada ya en el *Cratilo*, de que la vía para acceder a las cosas es un pensamiento "puro" en el sentido de exento de toda encarnadura lingüística; Sócrates rebate la tesis de Cratilo según la cual el que conoce las palabras conoce también las cosas (436d), y afirma que se las puede conocer *aneu onomáton*, las unas por las otras (438e); de la misma manera, la *diánoia* es, según *Sof* 263e, un *lógos* interno que consiste en el diálogo *áneu phonês* del alma consigo misma, idea que se reencuentra en *Teet* 189e-190a; cf. GADAMER (1976: 494-497).

[22] Cf. 394a: *ho epistámenos perì onomáton.*

Así pues, las condiciones teóricas de la *tékhne* de un "nominador" (*onomastikós*) que dé a entender, mediante sonidos, la *ousía* de las cosas, y las condiciones del método de interpretación etimológica de orientación naturalista correspondiente, son en definitiva tres:[23] ha de ser posible (1) distinguir las especies y las subespecies de *stoikheîa* o unidades fónicas; (2) determinar los *stoikeîa* en que pueden analizarse o a los que pueden reducirse las cosas (*tà ónta*), y (3) establecer, a través de la semejanza, la correspondencia entre unidades fónicas y unidades ontológicas.

Sócrates es suficientemente explícito en cuanto a la imposibilidad de reconstruir un código así (al que habría que añadir la gramática correspondiente). Por otra parte, la idea de una relación mimética que una a las palabras con las cosas es, para él, pretenciosa y ridícula.[24] Según el diálogo, los que la defendían, procuraban fundamentarla en la presunta semejanza que existiría entre los rasgos articulatorios de los sonidos que forman la palabra y los rasgos de las cosas designadas.[25] Pero, según muestra Sócrates, aun cuando se aceptase tal cosa con seriedad sería muy fácil comprobar que tales correlaciones no se registran coherentemente en el léxico.[26]

2. LA TESIS ESTOICA ACERCA DEL CARÁCTER *PHÝSEI* DEL LENGUAJE

Durante la fase helenística ingresa en el temario filosófico del estoicismo y del epicureísmo el problema del origen del lenguaje, que, como se ha visto, está ausente del horizonte de la discusión representada en el *Cratilo*. Ambas filosofías sustentan por igual tesis que declaran que las palabras son *phýsei*, pero el sentido de la tesis es distinto en cada caso. Los herederos del naturalismo del *Cratilo* son los estoicos. Para ellos, lo mismo que para Cratilo en el diálogo epónimo, la palabras son *thései* ("*thésis*" reemplaza en esta época a "*nómos*" y a "*éthos*") porque son resultado de una institución; pero son a la vez *phýsei* porque esa institución no ha sido arbitraria, sino que se ha ajustado a lo que las cosas designadas son. La tesis naturalista de Epicuro rechaza el primer aspecto de la visión estoica, esto es, la idea de que haya habido una *thésis* primitiva de las palabras; afirma, en lugar de eso, su originación *physei*, en el sentido de "espontánea", e imagina que ha habido una *thésis* posterior, establecida sobre un lenguaje ya constituido.[27]

---

[23] Cf. *Crat* 424b-425b.

[24] Cf. 425d: "*geloîa*"; 426a: "*hybristikà* [...] *kaì geloîa*" .

[25] Así, habría una *homoiótes* entre la vibración de la lengua al articularse la *rh* y el movimiento; la articulación de la *i* y la ligereza, etcétera (426c-427d).

[26] Por ejemplo: si el sonido "*r*" imita la rigidez y "*l*" la blandura, ¿por qué en ático "rigidez" se dice "*skleróte*s" y en Eretria se dice en cambio "*skleróter*" ? (434a-e).

[27] La tesis convencionalista del estilo de la de Hermógenes es retomada en la tradición escéptica, según se advierte en las críticas que Sexto Empírico le dirige al naturalismo estoico. Sexto (*Hipotipóseis* II 18) se apoya en el tradicional argumento de la diversidad lingüística de

2.1. LOS TESTIMONIOS DEL NATURALISMO ESTOICO

La reconstrucción del naturalismo lingüístico de los estoicos se ve limitada por la rareza y la parquedad de la documentación. Los testimonios contienen por lo común sólo informaciones genéricas y omiten casi por completo la referencia a filósofos determinados. Eso hace que sólo sea posible establecer los lineamientos básicos de la visión, y ninguna línea evolutiva. Consideraremos en lo que sigue los tres fuentes más importantes y consignaremos en nota los testimonios complementarios.

(a) Orígenes, *Contra Celsum*, I, xxiv = *SVF* II 146.

Este texto presenta un cuadro general de las visiones acerca de "la ardua y profunda cuestión de la naturaleza de las palabras" según se las veía hacia fines de la Antigüedad. Orígenes contrapone la visión convencionalista, que declara que el lenguaje es por *thésis*, representada por Aristóteles,[28] a las visiones naturalistas, para las cuales es por *phýsis*, y que son la estoica y la epicúrea. La primera afirma que "las voces primarias" (*hai prôtai phonai*), de las que se forman la palabras (*onómata*), imitan las cosas; sobre esa base introdujeron ciertos elementos (*stoikeîa*) del análisis etimológico. Para Epicuro, en cambio, las palabras son *phýsei* pues los primeros hombres espontáneamente emitieron voces en conformidad con las cosas.[29]

Se pueden reconocer con claridad, en las tesis que este testimonio les atribuye a los estoicos, otras tantas ideas que se remontan al naturalismo del *Cratilo*. En primer lugar, la de que los *onómata* son *deútera onómata*, esto es, formas compuestas de unidades fónicas elementales que en Platón se llamaban "*prôta onómata*" y a las que corresponden las "*prôtai phonai*" del texto de Orígenes. En segundo lugar, el estoicismo reitera la idea, discutida en el mismo texto, de una relación imitativa entre aquellas unidades primarias y las cosas. Finalmente, los estoicos habían desarrollado un enfoque etimológico, inspirado sin duda en la consideraciones del *Cratilo*, acerca

---

los pueblos: si el lenguaje fuera natural, señala, sería el mismo en todos los sitios donde hay hombres, y los griegos y los bárbaros debieran entenderse mutuamente; pero no es así; por consiguiente, las palabras son por convención, no por naturaleza (*tà onómata thései kaì ou physei*). Cf. LERSCH (1971 : 85). El convencionalismo escéptico difiere del aristotélico, que concierne tan sólo al plano del significante; para Aristóteles los significados son "naturales" y se articulan "naturalmente". Desde luego, el escepticismo no estaría de acuerdo con eso.

[28] Aristóteles mismo emplea en realidad la expresión "*katà synthéken*" (*De int* 16a); Orígenes se atiene a la terminología que sin duda era la usual en ese entonces para referirse a la posición convencionalista.

[29] [...] *è, hos nomízousi hoi apó tês Stoâs, phýsei, mimouménon tôn prôton phonôn tà prágmata, kath' hôn tà onómata, katò kaì stoikheîá tina tês etymologías eiságousin è, hos didáskei Epíkouros (hetéros è hos oíontai hoi apò tês Stoâs) phýsei estì tà onómata, aporrhexánton tôn próton anthrópon tinàs phonàs katà tôn pragmáton.* -- En *SVF* no se incluye el texto completo.

de la razón de las denominaciones en las cosas,[30] que debe de haber tenido como meta identificar los *stoikheîa* y sobre esa base dar cuenta de las palabras. Como se ha visto (cf. *supra* (c) y (d) en 1.3.), en el diálogo platónico Sócrates desdeña esas tres ideas.

(b) Amonio, *In Aristotelis De interpretatione*, 35.

En este testimonio se distinguen dos sentidos diferentes en el uso filosófico del término "*thésis*" en relación con las palabras, a saber, el que tiene en el convencionalismo, que afirma que cada uno puede darles a las cosas el nombre que quiera, tal "como sostenía Hermógenes", y el que tiene en aquellos (en los que cabe reconocer a los estoicos)[31] que creen que las palabras han sido, en efecto, instituidas, pero por un *onomatothétes* que conocía la naturaleza de las cosas y que le impuso a cada una de éstas el nombre apropiado.[32] Amonio añade que, de acuerdo con esa doctrina, la institución de las palabras se ha basado en un acto de comprensión operado por el alma racional (*logikês epínoia psykhês*) y que ha recaído en la naturaleza de cada cosa; por eso cada una de ellas tiene el nombre que le es apropiado.[33]

---

[30] En el *Cratilo* no se emplea el término "*etymología*", que parece haber sido acuñado por los estoicos (cf. Steinthal, 1971: 331) o al menos consagrado por ellos. LONG (1974: 134) opina que el que introdujo el procedimiento etimológico estoico fue Diógenes de Babilonia, aunque cabe observar que en el resumen del *Perí phonês* de este filósofo que se lee en DL (ni, quizás, en esta fuente en general; cf. la nota 2) no se halla ninguna referencia al naturalismo lingüístico.

[31] Cf. STEINTHAL (1971: 341-342); POHLENZ (1959: 143).

[32] *hoî dè oukh hoútos, allà títhestai mèn tà onómata hypó mónou toû onomatothétou, toûton dè eînai tòn epistémona tês physeos tôn pragmáton oikeîon têi hekástou tôn ónton phýsei epiphemízonta ónoma.* [A continuación Amonio señala la posibilidad de que no haya sido el propio *epistémon* sino un servidor de él al que aquél le habría comunicado el saber acerca de la *ousía hekástou tôn ónton* y encomendado que les impusiera a las cosas el nombre apropiado. No hallo otra referencia a esta figura intermedia.] *kat'autò dè toûto thései eînai tà onómata.*

[33] *dióti ou phýsis , allà logikês epínoia psykhês hypéstesen autà prós te tèn idían horôsa toû prágmatos phýsin* [...]. -- POHLENZ (1959: 66) cree que hay un reflejo de esta idea estoica en Dionisio de Halicarnasso, *De compositione verborum*, 16: "El gran principio y la maestra es la naturaleza (*phýsis*), que hace que seamos capaces de imitar (*mimetikoús*) y de instituir los *onómata*, mediante los cuales se ponen de manifiesto las cosas, según ciertas semejanzas (*homoiótetas*) razonables que estimulan al entendimiento (*dianoías*)"; gracias a ella, agrega Dionisio, hemos aprendido a expresar todos los sonidos de la naturaleza animada e inanimada imitando la voz, la forma, la actividad, las afecciones, el movimiento y la quietud y absolutamente todas las cosas. -- Es verdad que la noción de *mímesis*, la referencia a la *diánoia* y la insistencia en la onomatopeya suenan como un eco de los textos considerados arriba; con todo, parece tener razón STEINTHAL (1974: 349-350) al ver en este texto sólo la repetición

En este texto se agrega, pues, otra idea recogida por los estoicos del *Cratilo* y que no se hallaba mencionada en Orígenes, a saber, la de un legislador que ha instituido las palabras a partir de un conocimiento adecuado de las cosas por designar. Hemos visto que la noción de una adecuación de las palabras a las cosas (esto es, su "corrección") reposa en el supuesto de una *ousía* estable (cf. *supra* 1.3. (a)), de la cual el *onomatothétes* tiene un saber. Esa idea es, por cierto, afín a la estoica de *phýsis*, que acaso se halla detrás de la expresión "*he tôn pragmáton phýsis*" empleada por Amonio,[34] por más que sea improbable que éste refleje *verbatim* (en ése o en otro punto) el texto de algún autor estoico determinado.

(c) Agustín, *Principia dialecticae* vi.

Este texto, de autor y cronología inciertos,[35] es la fuente que proporciona noticias más concretas y más detalladas acerca de la práctica explicativa de las palabras en el naturalismo estoico. En su primera parte presenta un resumen acerca de la doctrina estoica de la similitud entre las palabras y las cosas.

El tema discutido en el capítulo es puesto bajo el título de "*de origine verbi*", que corresponde al *unde dicatur* de cada palabra. El autor hace constar la certeza estoica de que toda palabra debe tener una justificación racional,[36] certeza que armoniza bien con la convicción de que su institución reposa, según se ha visto *supra* en el texto de Amonio, en la *epínoia* de un *epistémon* de la naturaleza de las cosas. Ahora bien, observa Agustín, como en el enfoque estoico toda palabra se explica por medio de otra palabra, y ésta a su vez por una tercera, y así sucesivamente, la teoría daría lugar a un encadenamiento infinito de explicaciones[37] si no fuera porque existen componentes básicos, esto es, palabras que no se explican a su vez por otra palabras en razón de que remiten de manera directa a la cosa designada, por una similitud fónica que la une a ella.[38] Las palabras básicas son, pues, onomatopéyicas: su significante suena como las

---

mecánica y confusa de palabras halladas en textos de los filósofos y no una visión definidamente estoica.

[34] Quiero decir que el estoicismo sustenta una noción de *phýsis* que armoniza con el supuesto básico del naturalismo según el *Cratilo*. La *phýsis* de los estoicos es una instancia o un factor racional y dinámico que obra universalmente y de una misma manera en todo y en todos; se presenta en la misma forma a la capacidad cognoscitiva racional del hombre (que es un aspecto de ella) y es independiente, por tanto, del parecer subjetivo y arbitrario. Cf. DL VII 87-89.

[35] Se llama Agustín, según hace constar en el propio texto, y se lo ha identificado tradicionalmente con San Agustín. Se trata, en todo caso, de una obra tardía. Agustín no se muestra partidario de la doctrina estoica que expone.

[36] *Stoici autumant* [...] *nullum esse verbum cuius non certa ratio explicari possit.*

[37] Este riesgo de la metodología etimológica es el mismo que se señala en el *Cratilo* (cf. *supra* 1.3. (c)).

[38] *donec perveniatur eo ut res cum sono verbi aliqua similitudine concinat.*

cosas que se denotan mediante ellas.[39]

En esas formas básicas o últimas (que un poco más adelante Agustín caracteriza como "los *cunabula verborum*") se reconocen con claridad los *prôta onómata* del *Cratilo* y las *prôtai phonaí* mencionadas en el testimonio de Orígenes; ellas desempeñan en la explicación estoica el mismo papel que en la práctica etimológica criticada en el texto platónico. En el naturalismo expuesto aquí y en el cratileano la idea básica es la de que la espontaneidad con que la palabra manifiesta lo que la cosa es, estriba en la relación de similitud (*similitudo* = *homoiótes*) que la une a ella. Hay, con todo, una diferencia entre las dos versiones, porque en la concepción discutida en el *Cratilo* la presunta relación similitud se da, según se ha visto, entre los movimientos producidos al articularse el sonido y uno de los rasgos de la cosa designada por la palabra que incluye aquel sonido, en tanto que en la visión estoica recogida por Agustín el punto de vista relevante no es el de la producción de los sonidos sino el de su recepción, puesto que la similitud se registra entre el efecto sensible causado por el significante fónico y el efecto sensible causado por la cosa. La diferencia puede no parecer significativa, pero es, junto con otros elementos, un indicio de la reelaboración estoica.

Desde luego, a los estoicos no les podía pasar inadvertido que la idea de una imitación fónica del referente por el significante no se podía aplicar sin más salvo a propósito de cosas de naturaleza sonora o que emitiesen un sonido. La extensión de la idea a otras cosas los llevó, según atestigua Agustín, a postular explicaciones algo más complejas, basadas en relaciones de similitud entre rasgos sonoros y rasgos de otros campos sensoriales, como el tacto y el gusto, lo que ampliaba el espectro evocativo de los significantes. Así, por ejemplo, las cosas que afectan al tacto *leniter* o *aspere* tienen denominaciones que incluyen sonidos suaves o ásperos al oído; "*lene*", dice Agustín, suena *leniter*, y, a través de su propia aspereza, "*asperitas*" revela lo que denota; "*voluptas*" es suave al oído, y "*crux*" áspera. La palabra "*mel*" afecta al oído tan *suaviter* como la cosa misma, la miel, afecta al sentido del gusto.

En general, la sensación causada por la cosa que se significa y la sensación auditiva que acompaña a la percepción de la palabra es, la misma.[40] Ésa fue, declara Agustín, la creencia estoica: que en la percepción de los sonidos de las palabra básicas se daban rasgos concordantes con los de la percepción de las cosas.[41]

---

[39] Como cuando hablamos, ilustra Agustín, del *tinnitus* de bronce, del *balatum* de las ovejas, del *clangor* de las trompetas o del *stridor* de las cadenas: *perspicis enim haec verba ita sonare ut res quae his verbis significantur.*

[40] *Ita res ipsae afficiunt, sicut verba sentiuntur.*

[41] *Haec quasi cunabula verborum esse crediderunt, ut sensus rerum cum sonorum sensu concordarent.* -- En los *PD* no se encuentra ninguna referencia al gesto o a la *deîxis* como factor explicativo de la significación, que parece haber desempeñado cierto papel en algunos autores estoicos. Al menos un fragmento de Crisipo (*SVF* II 895), difícil de coordinar evolutivamente con las ideas contenidas en *PD*, revela que los estoicos extendían la noción de

2.2. LOS PRINCIPIOS DE LA ETIMOLOGÍA ESTOICA

Según se deduce del testimonio de Agustín, los estoicos advirtieron que el concepto de imitación, aun con la ampliación que se acaba de mencionar, sólo permitía explicar una porción reducida del léxico. A fin de superar esa limitación y poder dar cuenta de la totalidad de las palabras, identificaron los mecanismos (que hoy llamaríamos de cambio semántico) mediante los cuales los *cunabula* habrían asumido una variedad más compleja de contenidos, y que complementan el principio básico de la similitud. Este aspecto de la teoría estoica, que no tiene ningún correlato preciso en el *Cratilo* platónico, representa un desarrollo original de la escuela en este terreno.

Los mecanismos distinguidos en *PD* vi son los siguientes:

(1) La *similitudo* entre las *res* denotadas: así, la semejanza entre "*crux*" y "*crus*" se explica por la semejanza en longitud y dureza entre los miembros y el madero de la cruz.[42]

A partir de esta segunda forma de similitud se pasa, sobre la base de la *abusio* (o catacresis), a otros *verba*, cuyo contenidos cobran una extensión figurada. Los mecanismos de la *abusio* son dos:

(2) La *vicinitas*, esto es, la proximidad semántica entre palabras, por la que la una puede usurpar el lugar de la otra; por ejemplo, el empleo de "*minutum*" por "*parvum*";[43] ese reemplazo depende de la voluntad expresiva o estilística del hablante; otros están, en cambio, ya establecidos en el léxico, como el caso de "*piscina*", palabra con que se alude a la piscina que está en los baños y en la que no hay peces (*pisces*) ni guarda ninguna relación de similitud con los peces, pero se la llama así "a causa del

---

imitación por medio de la voz al gesto concomitante a su articulación o implícito en ella. Crisipo decía que cuando el hablante alude a sí mismo, sin notarlo señala con el dedo la región del corazón (que es asiento de *hegemonikón* según los estoicos), y al pronunciar la primera sílaba de "*egó*" se dirige el labio hacia abajo apuntando en dirección de uno mismo, y al pronunciar la segunda sílaba se hace un movimiento de la mandíbula y una inclinación en dirección del pecho. -- Aulo Gelio (*NA* X iv) le atribuye a Nigidio Fígulo una explicación afín de los pronombres de primera y segunda persona, cuya articulación era vista por él también como una *deîxis* dirigida al hablante o al interlocutor. También el epicureísmo apelaba al gesto; cf. LUCRECIO V 1030.

[42] *crura tamen non propter asperitatem doloris, sed quod longitudine atque duritia inter membra caetera sint ligno crucis similiora, sic appellata sint.*

[43] *Quid enim simile inter significationes parvi et minuti, cum possit parvum esse, quod non modo nihil minutum sit, sed etiam aliquid creverit? Dicimus tamen propter quandam vicinitatem minutum pro parvo.* -- La idea es parecida a la de la variedad aristotélica de la metáfora consistente en el uso de un cohipónimo por otro; cf. *Poet* xxi 1457b13-14.

agua, en la que viven los peces".[44]

(3) El alejamiento de la relación de similitud puede alcanzar el grado extremo del *contrarium*, esto es, a la denominación de una cosa por una palabra que significa lo opuesto a lo que la cosa es; así, el bosque es llamado "*lucus*" *quod minime luceat*, y la guerra se llama "*bellum*" *quod res bella non sit*; y el *foedus* es llamado así *quia res foeda non sit*.[45]

Steinthal[46] ha observado que hay una correspondencia casi completa entre los mecanismos descriptos en *PD* y los que para los estoicos eran los mecanismos generales de la formación de conceptos,[47] y un examen en detalle parece corroborarlo. Así, la *periptosis*, cuyo objeto son los *aisthetá* (DL) o *tà enargê* (SE), y que es el contacto con las realidades sensibles, corresponde a la percepción de los rasgos sensibles del sonido o a las impresiones suscitados por él, esto es, a la *similitudo* básica; las demás modalidades son una *metábasis*[48] desde los rasgos sensibles (SE) al plano propiamente conceptual; el traslado del rasgo de un campo sensorial a otro y de una *res* a otra (*crux*: *crus*) sigue el mecanismo de la *homoiótes*;[49] mientras que la

---

[44] *videtur tamen a piscibus dicta propter aquam, ubi piscibus vita est, ita vocabulum non translatum similitudine, sed quadam vicinitate usurpatum est.*

[45] Los fenómenos basados en la *vicinitas* abarcan varias especies que Agustín menciona acaso de manera no exhaustiva y que en general pueden verse como variedades de la sinécdoque y de la metonimia: (a) *per efficientiam*: lo que se hace recibe su nombre a partir de lo que lo hace: "*foedus*" a partir de la *foeditas* de puerco con el que es sellado el *foedus*; (b) *per effectum*: así "*puteus*", porque su efecto es la *potatio*; (c) *per id quod continet*: así, "*urbs*" a partir del *orbis* que se traza con el arado cuando se la funda; (d) *per id quod continetur*: así, "*horreum*" (granero) tomaría su nombre de "*hordeum*" (cebada); (e) *per abusionem*, cuando se habla de "*horreum*" y lo que se guarda es trigo; (f) o el todo toma el nombre de la parte: suele llamarse "*mucro*" a la espada, cuando es denominación sólo del extremo de la espada; (g) o la parte toma el nombre del todo, *ut capillus quasi capitis pilus*. --POHLENZ (1959: 68) pone en duda, creo que con razón, que esta subdivisión de la *vicinitas* se remonte a una fuente estoica.

[46] STEINTHAL (1971: 334); cf. POHLENZ (1959: 68 n).

[47] De acuerdo con DIÓGENES LAERCIO (DL) VIII 52-53, en la teoría estoica las maneras en que pueden alcanzarse las nociones genéricas son las siguientes: (1) por contacto (*periptosis*); (2) por similitud (*homoiótes*); (3) por analogía (*analogía*); (4) por transposición (*metáthesis*); (5) por composición (*synthesis*); (6) por contrariedad (*enantiosis*). En lo que sigue arriba, se señala el sentido de las que resultan relevantes en este contexto y las correspondencias con SEXTO EMPÍRICO (SE), *SVF* II 88; cf. además DIOCLES, *SVF* II 87.

[48] Cf. "*processisse*" y "*progressio*" en *PD* vi.

[49] Por el cual, en el ejemplo de DL y SE, a partir de algo presente, por ejemplo, una imagen de Sócrates, se piensa en algo ausente, esto es, en Sócrates mismo.

extensión basada en la *vicinitas* corresponde al mecanismo de la *analogía*;[50] por último, el paso *ad contrarium* de Agustín es el correlato de la *enantíosis*.[51] Desde la perspectiva de la clasificación de las nociones racionales (*phantasíai logikaí*; *noéseis*) que se expone en Díogenes Laercio,[52] el contenido de los *cunabula verborum* son nociones sensibles (*phantasíai aisthetikaí*; *noéseis apò aisthéseos*); en cambio, los de las palabras derivadas son nociones no sensibles (*ouk aisthetikaí*) obtenidas a través del pensamiento (*diá tês dianoías*) mediante dichos mecanismos de la *homoiótes* (*similitudo*), la *analogía* (*vicinitas*) y la *enantíosis* (*contrarium*).

El testimonio de Agustín (para volver a él) incluye una ilustración del procedimiento estoico de análisis etimológico basado en los sonidos elementales. Nadie pone en duda, dice Agustín, que las sílabas que incluyen "*v*" (como "*venter*", "*vafer*", "*velum*", etc.), tienen un sonido *crassus* y casi *validus*. Eso es corroborado por el uso (*consuetudo*), que, para no molestar al oído, suele eliminarla, como en *ama(ví)sti*.[53] Pero se la conserva en "*vis*", donde ese *validus sonus* es coherente con la cosa que se significa. En virtud de la variedad "*per id quod efficiunt*" de la *vicinitas*, esto es, porque son *violenta*, se dice "*vincula*" ("ataduras") y "*vimen*" ("mimbre"). De ahí que por el mismo mecanismo se diga "*vites*" ("vides"), porque penden de los sostenes a los que se las ata (*vinciantur*). A partir de allí puede aclararse la palabra "*via*" aduciendo que recibe su nombre por la *vicinitas*, porque es " gastada por la fuerza (*vis*) de los pies", o que, por la *similitudo* con la *vitis* o con el *vimen*, tiene el nombre que tiene a causa de su curvatura o la sinuosidad. "*Vitis*" remite a "*vincire*", y

---

[50] En uno de los ejemplos de DL, por la analogía concebimos el centro de la tierra a partir del centro de esferas más pequeñas.

[51] El ejemplo de DL es meramente "*thánatos*"; debe entenderse seguramente que esa noción es comprendida como contraria de "*bíos*". No parece haber correlatos ni de la trasposición (*metáthesis*) ni de la composición, aunque el primero de estos dos *trópoi* parece haber desempeñado un papel en la transformación de las palabras.

[52] DL VII 51. La *phantasía*, según se la caracteriza en VII 50, proviene de una cosa existente como una impresión concordante con ella, y va acompañada de un asentimiento.

[53] El fenómeno de la síncopa, que Agustín atribuye a una preferencia de la *consuetudo*, parece haber sido, al lado de otras modalidades del cambio fónico (o de "letras"), como la metátesis y la epéntesis, un recurso normal en la etimología estoica, usado, entre otros, por Crisipo. Cf. *SVF* (= VARRÓN, X 59): *Huius rei auctor satis mihi Chrysippus et Antipater* [...] *qui omnes verba ex verbis ita declinari scribunt, ut verba litteras alia assumant, alia mittant, alia commutent.* Ya en el *Cratilo* se apela a menudo a esta explicación. Los testimonios acerca del análisis etimológico en Crisipo (*SVF* 153-163) son poco informativos. Crisipo se basaba, desde ya, ante todo en la homofonía (relaciona *alástor* con *élasis*, *elaúnesthai*; *agkón*, con *egkón*, *egkeîsthai*; *spithamé*, con *spâsthai*). Según *SVF* 160, daba cuenta del verbo "*didásko*" a partir de "*askô*": *tì askô* > * *diásko*, de donde, por *epénthesis*, "*didásko*"; esa explicación bien podría haber figurado en el *Cratilo*. Lo mismo cabe decir de la explicación etimológica de "*kardía*" (*SVF* 896), palabra que enlazaba con "*krátesis*" y "*kyreía*".

"*vincire*" a "*vis*", lo mismo que "*vimen*". Por su parte, la palabra "*vis*" es una palabra básica, que halla su explicación en el hecho de que su sonido concuerda con lo que ella significa.[54]

La explicación se apoya, pues, en última instancia, en el presunto valor imitativo, impresivo o icástico inmediato del sonido aislado, siguiendo en ese aspecto básico el espíritu de etimología criticada por Sócrates en el *Cratilo*. Por otra parte, la necesidad misma de un método para establecer la razón de ser de las denominaciones da tácitamente por sentado que hay una diferencia entre el significado originario o etimológico de las palabras y su significado derivado o funcional, diferencia de la que resulta que los presuntos valores imitativos de los sonidos, aunque válidos (en la teoría estoica) a fin de dar cuenta del origen de las palabras, no son, sin embargo, una condición de su capacidad significativa ni del significado que las palabras tienen de hecho.[55]

2.3. EL NATURALISMO EPICÚREO Y EL NATURALISMO ESTOICO

Epicuro[56] introdujo una doctrina naturalista que no parece tener antecedentes en la discusión correspondiente en la etapa clásica. Este filósofo pensaba que el lenguaje, lo mismo que el conjunto de la civilización, es una especie de fruto espontáneo y necesario de la *phýsis*. Imaginaba que las palabras tenían su origen primero en los sonidos protolingüísticos que los primeros hombres emitían de manera reactiva ante las impresiones y las imágenes que recibían de las cosas.[57] Creía que la naturaleza humana, aunque unitaria y constante, no está exenta de un influjo del medio, de manera que las particularidades de los lugares donde habitaba cada *éthnos* primitivo les habían conferido a sus emisiones fónicas espontáneas un sesgo diferencial que hizo que en los sonidos embrionarios del lenguaje se estableciera ya primitivamente una diversificación. En un segundo momento, pensaba Epicuro, la ambigüedad y la

---

[54] *Vis quare sic appellatur, requiret: redditur ratio, quia robusto et valido sono verbum rei, quae significatur, congruit.* El método, en opinión de Agustín, no siempre es aplicable: "Son innumerables las palabras de las que no es posible dar cuenta, o bien porque no hay explicación, según pienso, o bien porque está escondida, como sostienen los estoicos". *Innumerabilia enim sunt verba quorum ratio reddi non possit: aut non est, ut ego arbitror; aut latet, ut Stoici contendunt.*

[55] Se sobreentiende que el significado originario no está presente en la conciencia del hablante y que sólo el especialista es capaz de establecerlo. La diferencia entre el significado etimológico y el significado funcional está claramente expresado en SANTO TOMÁS (*Opera* IV 329): *aliud autem est id a quo imponitur nomen ad significandum, ab eo quod nomen significat; sicut hoc nomen "lapis" imponitur a laesione pedis, quam non significat.*

[56] Cf. *Carta a Herodoto* (= DL X 75-76) y el texto de Orígenes citado en nota 29.

[57] Cf., en el mismo sentido, LUCRECIO V 1028-1029: *At varias linguae sonitus natura subegit / mittere et utilitas expressit nomina rerum.*

extensión de las emisiones fónicas condujo a que los hombres, que se hallaban ya en posesión de un lenguaje, instituyeran (*tithénai*) sonidos más unívocos y breves.

El contraste entre la visión epicúrea y la visión estoica es, por tanto, bien notorio. Para el epicureísmo no hay un acto originario de institución racional del lenguaje por obra de un *onomatothétes*; las palabras no son onomatopeyas más o menos visibles o más o menos latentes, sino más bien interjecciones, pues en el punto de partida hubo sólo una respuesta fónica instintiva, aún no del todo humana, que divergía de la respuesta animal nada más que por una diferencia de grado.[58] La institución representaba un momento secundario y se explicaba por su ventaja práctica.

La discrepancia entre ambas filosofías en este punto se remonta a una diferencia de principios que determina orientaciones en cierto modo inversas. El epicureísmo sustentaba una visión "progresiva" de la cultura humana, presidida por la idea de un paso laborioso y gradual de la existencia prehumana a la existencia civilizada. El estoicismo afirmaba, en cambio, una visión "primitivista" en la que los hombres del pasado (representados por el *onomatothétes*) gozaban de un saber acabado de la naturaleza de la realidad y eran capaces de idear combinaciones de sonidos que representaran imitativamente aquel saber, aún latente en las palabras. Lejos de tener su origen en una *phýsis* instintiva y de coloración pesimista, como la del materialismo mecanicista de Epicuro, la palabras provenían de una *phýsis* racional, de sesgo optimista. Los estoicos concebían esa *phýsis* como una fuerza providente que nada obraba sin razón, no dejaba espacio para la casualidad y lo ponía todo al servicio del hombre, incluso el veneno de las serpientes y de los escopiones.[59] Para el estoicismo el lenguaje es, pues, fruto de una *phýsis* así entendida, por lo que no puede no ser racional o ser inexplicable. Las palabras no están afectadas por el azar de un acto arbitrario de institución que asocie un sonido cualquiera con un significado cualquiera, así que se las puede aclarar aun en sus detalles más pequeños, y demostrarse que encierran una verdad latente, un *étymon* comúnmente obscurecido por la presunta accidentalidad del uso lingüístico, cuyos caprichos en realidad siguen, como se ha visto, alguna regla.

La fuerza de esa fe profunda parece haber sido, al menos a veces, más poderosa que la razonabilidad de las tesis. Los estoicos no solamente se dedicaron a explicaciones etimológicas que (para decir lo menos) resultan osadas, sino que se expusieron a críticas y a objeciones tan previsibles como las que parece haberle dirigido reiteradamente el epicureísmo al postulado de un *nomothétes* real o histórico. Lucrecio parece tener en cuenta esa tesis estoica al calificar de delirio la idea de que alguien pudiera haberles puesto los nombres a las cosas y haberles enseñado a los

[58] Cf. PROCLO, *in Platonis Cratylum*, xix: "Epicuro decía que ellos [los primeros seres humanos] no establecieron los nombres de las cosas *epistemononcās* sino a causa de una moción física (*physikôs kinoúmenoi*), a la manera del que tose, estornuda, muge, brama o gime."

[59] Cf. DL VII 87-89; POHLENZ (1959 : 191-221).

hombres las palabras primeras.[60] A Lucrecio le resulta inverosímil, y no sólo en los términos de su propia doctrina, que antes de la existencia del lenguaje una persona hubiese podido comprender su utilidad y haber dispuesto de una forma de enseñarlo y lograr que los demás le hicieran caso. En la misma tradición, Diógenes de Enoanda,[61] pensando sin duda también en los estoicos, considera *geloîon* admitir la versión de los que dicen que las palabras han sido establecidas por *thésis* y enseñadas a los hombres para que pudieran comunicarse entre sí. ¿Cómo concebir, se pregunta este epicúreo, que en una época en la que aún no había gobernantes alguien pudiera haber reunido a los hombres a fin de instruirlos acerca de la manera de denominar las cosas, diciendo, por ejemplo, "Esto debe llamarse 'piedra'; esto 'madera'".

3. OBSERVACIONES FINALES

En sus líneas generales (que es la única manera en que las fuentes permiten reconstruirla) la teoría naturalista del lenguaje de los filósofos estoicos parece haber afirmado las siguientes tesis:

(1) las palabras corrientes están formadas por unidades fónicas primarias (*stoikheîa*; *prôtai phonaí*; *cunabula*);

(2) las unidades fónicas primarias mantienen con las cosas que ellas designan una relación de semejanza (*homoiótes*; *similitudo*) que las hacen adecuadas o apropiadas para su designación;

(3) las unidades fónicas primarias fueron instituidas en el pasado por un legislador (*onomathotétes*) que conocía la naturaleza de las cosas designadas y ajustó miméticamente la forma fónica de las palabras a ese saber:

(4) con el paso del tiempo, las palabras primarias han sufrido una transformación causada por el uso (*consuetudo*), que no es azarosa;

(5) es posible analizar la forma actual de las palabras y reconocer en ella los componentes primarios u originarios que la explican.

Esas tesis están en el *Cratilo* como componentes de la versión, más bien radical, del naturalismo lingüístico, sostenida en ese diálogo por el personaje epónimo.[62] Los

---

[60] Lucrecio V 1041-1043: *Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse / rebus et inde homines didicisse vocabula prima / desiperest.*

[61] DIÓGENES DE ENOANDA x 2 11-15 5 in: LONG Y SEDLEY (1974: vol. 2, 19).

[62] La idea de una variación de la configuración primitiva de las palabras de que habla (5), y en la que no nos hemos detenido en lo que precede, aparece en distintos momentos del *Cratilo*, sobre todo en la sección " etimológica" : los hablantes habrían modificado ocasionalmente algunas " letras" de las palabras, entre otras cosas por razones estilíticas o de eufonía.

estoicos se apropiaron, pues, de manera amplia y bastante fiel, de esa versión del naturalismo, en la que introdujeron, sin embargo, al menos dos modificaciones. Por un lado, como lo atestigua la crítica epicúrea, reinterpretaron en sentido histórico el postulado del *onomatothétes*,[63] que en el texto platónico tiene solamente valor teórico. Por otro, según el resumen incluido en los *PD*, definieron, sobre la base de otros desarrollos de su filosofía, los mecanismos que presiden el cambio que las palabras primarias sufren en el uso y que sirven al mismo tiempo como principios metodológicos de la etimología. Parece claro que los estoicos se esforzaron por darle a la etimología intuitiva del *Cratilo* un sesgo "científico", y su tarea en ese dominio resultó en realidad precursora. Por errados que resulten desde el punto de vista moderno, sus análisis ostentan una coherencia y un orden mucho mayor que los divagatorios y por lo común extravagantes análisis etimológicos que Sócrates expone en el *Cratilo* y que con toda seguridad fueron el modelo del que partió la reelaboración estoica.[64]

Los testimonios no permiten siquiera entrever, entre otras cosas, cuál era la fundamentación estoica del naturalismo (si acaso se ofrecía alguna), punto para el que difícilmente pudieron haber hallado una base sólida en el propio *Cratilo*;[65] acaso aducían la muy relativa fuerza de convicción que se le pudiera reconocer al impresionismo de los sonidos y a la coherencia interna del análisis etimológico. Ignoramos cómo concebirían exactamente al *nomothétes*, cómo responderían a la crítica epicúrea, y cómo refutarían los argumentos del convencionalismo. Por lo demás, cabe presumir que apelarían a la *consuetudo* como factor explicativo de la diversidad de las lenguas, como lo era de su transformación.[66]

Me parece razonable suponer que la gran influencia que el *Cratilo* ejerció en la doctrina estoica no fue directa sino que se operó a través de por lo menos un eslabón

---

[63] A no ser, desde ya, que los epicúreos hayan entendido de manera errónea la exposición estoica o la hayan distorsionado de manera deliberada a los fines de la crítica.

[64] Tal idea de sistematizar una etimología filosófica para identificar en las palabras las huellas en que se refleja el saber originario del *nomothétes* pudo haberse inspirado en la sugerencia socrática (*Crat* 390c) de que la supervisión la labor de aquél le toca al *dialektikós*, es decir, al filósofo.

[65] Acaso la idea de que la palabra debe de tener un valor de verdad (cf. *supra* 1.2.3. (b)), pero es difícil ver en qué forma podía eso acordarse con las ideas estoicas acerca de la verdad. Por cierto, los estoicos admitían la oposición entre verdad y falsedad, que el naturalismo extremo no reconoce (cf. *Crat* 429e); es más que improbable que hayan pensado, como Cratilo, que el que conoce las palabras conoce las cosas (cf. *Crat* 435e): los ejemplos de *PD* más bien sugieren que el análisis etimológico ofrece sólo una razón o una justificación de las denominaciones.

[66] Por consiguiente, la diversidad de lenguas que, como se ha visto, en la doctrina epicúrea era un hecho originario sería en el estoicismo un fenómeno posterior, con lo que se mantendrían en la línea del naturalismo del *Cratilo*.

que pudo haber consistido en una reelaboración o en una vulgarización esquemática de la versión más extrema del naturalismo lingüístico expuesta en el diálogo. En ese eslabón se omitirían o se reinterpretarían muchos matices y muchos detalles del debate conducido allí por Sócrates; en particular, se ignoraría el tono lúdico y de distanciamiento con que Sócrates expone las ideas del naturalismo y las ejemplifica, y que conlleva una marcada relativización de esa perspectiva; se pasarían por alto también las observaciones críticas acerca de sus supuestos básicos (cf. 1.2., (c) y (d)), observaciones que los estoicos, hasta donde sabemos, no parecen haber tenido en cuenta. Eso los habría inducido a tomar como cosa firme y provista de una suerte de respaldo platónico (y presuntamente heraclíteo) ideas cuya debilidad e inverosimilitud están enfáticamente subrayadas en el diálogo platónico. Opino que un conocimiento directo del *Cratilo* los hubiera conducido a otros resultados.[67]

Sea como fuere, los testimonios que tan escuetamente documentan el naturalismo lingüístico estoico corroboran lo que nos parece haber comprobado en otro trabajo,[68] a saber, la considerable deuda de la filosofía estoica del lenguaje con los autores del período clásico. En ese dominio la originalidad estoica parece haber sido bastante menor que la que puede advertirse en la lógica, en la ética y aun en otros componentes de su concepción del lenguaje, como es el caso de la concepción del signo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes antiguas y medievales

Crat = "Cratyle", in: PLATON. *Oeuvres complètes*, V, *Cratyle*, texte établie et traduit par E. Méridier, París, Les Belles Lettres.

DL = DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Cambridge: Loeb, 1979.

LONG, A.; SEDLEY, D. (1980). *The hellenistic philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Opera = SANCTI THOMA. *Opera Omnia*. Stuttgart: Frommann-Holzboorg, 1980.

PD = AUGUSTINI. *Principia dialecticae*. Migne, xxvi, 1409-1420.

PROCLI DIADOCHI, in *Platonis Cratylum commentaria*, edidit Georgius Pasquali, Lipsiae, Teubner, 1908.

SVF = *Stoicorum veterum fragmenta*, colligit Ioannes ab Arnim, 4 Bd., Stuttgart, Teubner, 1979.

Autores modernos

CHANTRAINE (1984). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. París: Klincksieck.

---

[67] No es inverosímil, desde ya, que (como señalamos en el trabajo mencionado en la nota siguiente respecto de los elementos aristotélicos que recurren en el estoicismo) los componentes del naturalismo lingüístico que se discute en el *Cratilo*, tras haberse independizado de sus fuentes originales y sin estar plasmados en un texto, hayan pasado a integrar un legado común de ideas acerca del lenguaje disponible para la discusión del tema por los filósofos posteriores.

[68] Cf. SINNOTT (2001).

DEMAND, N. (1975). "The Nomothetes of the Cratylus". *Phrónesis*, 20, 106-109.
DERBOLAV (1972). *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den spätern Schriften.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
— (1980), "Das Problem des Metasprachlichen in Platons". In: *Von den Bedingungen gerechter Herrschaft. Studien zu Platon und Aristoteles.* Stuttgart, Klett-Cotta.
DI CESARE (1986). "Heraklit und die Sprache". En: MOJSISCH (COMP.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter.* Amsterdam: Grüner, 1-16.
FEHLING, D. (1965). "Zwei Untersuchungen zur griegischen Sprachphilosophie". *Rheinisches Museum für Philologie*, 108, 212-229.
GADAMER, H.-G. (1976). *Verdad y método.* Salamanca: Sígueme.
GAISER (1974). *Name und Sache in Platons "Kratulos".* Winter: Heildelberg.
GOLDSCHMIDT, V. (1940). *Essais sur le Cratyle.* París: Champion.
HALLER, R. (1962). "Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie". *Archiv für Begriggsgeschichte*, VII, 57-107.
LEROY, M. (1960). "Du *Cratyle* de Platon à la linguistique moderne". *Analele Stiintifice ale Universitatii A. I. Cuza din Jazi*, Neue Serie, 3. Sektion, 6, 41-45.
— (1968). "Etymologie et linguistique chez Platon". *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5e Série, 54, 121-152.
LERSCH, L. (1971). *Sprachphilosophie der Alten.* Hildesheim: Olms.
LONG, A. (1974). *Hellenistic Philosophy.* Londres: Duckworth.
POHLENZ, M. (1959). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht.
RICHARDSON, M. (1976). "True and false names in the Cratylus". *Phronesis*, 21, 135-145.
RIJLAARSDAM (1978). *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos.* Utrecht: Bohm.
ROBINSON (1969). ESSAYS IN GREEK PHILOSOPHY. Oxford: Clarendon Press.
SCHMITTER, P. (1975). "Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure". En: BECKERS, H. Y SCHWARZ, H., *Gedenkschrift für Jost Trier*, Kôln-Wien, Böhlau, 45-62.
— (1988), *Das sprachliche Zeichen. Studien zur Zeichen- und Bedeutungstheorie in der griechischen Antike sowie im 19. und 20.* Jahrhundert: Münster, Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft der WWU.
— (1989). "Vom schopferischen Wort zum arbiträren Zeichen". En: SCHMITZ, H. (COMP.). *Innovationen in Zeichenthorien.* Münster: Nodus.
SINNOTT, E. (1989). *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles.* Münster: Nodus.
— (1998). "Acerca de la noción de *phoné* en *Poetica* xx". *Strómata*, liv (1-2), 168-185.
— (1999). "La normativa aristotélica de la expresión científica". *Strómata*, lv (3-4), 303-318.
— (2001). "El *Perì phonês* de Diógenes de Babilonia y sus fuentes aristotélicas". *Strómata*, lxii (3-4), 237-254.
STEINTHAL, (1971). *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und den Römern.* Berlín: Dümmler.
UNTERSTEINER (1967). *I sofisti.* Milano: Lampugnani Nigri Editore.
WYLLER, E. (1965). *Der späte Platon.* Hamburgo: Meiner.

RESUMEN

El naturalismo lingüístico expuesto en el *Cratilo* platónico es la fuente principal y aparentemente única de la visión del mismo sesgo que durante la fase helenística defendieron los filósofos estoicos. El análisis de los pocos testimonios que documentan ese aspecto de la teoría estoica del lenguaje muestra que en ella se recogían las tesis que, según el Sócrates platónico, definen la versión extrema del naturalismo lingüístico. Tal aceptación del naturalismo parece haber sido propiciada por la orientación general del pensamiento estoico. Con todo, la recepción estoica del *Cratilo* ignoraba las decisivas críticas de que en ese diálogo es objeto el naturalismo, lo que sugiere que aquella recepción fue indirecta. No es posible reconstruir en detalle del naturalismo estoico, sino únicamente sus tesis centrales, todas las cuales tienen su correlato en el diálogo platónico. Tan sólo con la elaboración de una metodología definida para el análisis etimológico parecen haber hecho los estoicos un aporte original a la tradición.

Palabras clave: Platón. *Cratilo*. Estoicismo. Teorías filosóficas del lenguaje.

SUMMARY

The linguistic naturalism expounded in the Platonic *Cratylus*, is the main and apparently only source of the similar viewpoint supported by the Stoic philosophers in the Hellenistic period. The analysis of the scanty evidence documenting this aspect of the Stoic language theory, shows that it comprised the position which --according to the Platonic Socrates-- defines an extreme linguistic naturalism. Such acceptance of the naturalism seems to have been favoured by the overall orientation of the Stoic thinking. Even so, the Stoic reception of the *Cratylus* ignored the decisive criticism of naturalism in this dialogue, which suggest that such reception was indirect. It is not possible to reconstruct Stoic naturalism in detail, but only its central theses, all of which have a counterpart in the Platonic dialogue. Only by developing a definite methodology for etymological analysis, do the Stoics seem to have made an original contribution to the tradition.

Key words: Plato. *Cratylus*. Stoicism. Philosophical theories of language.

NOTA

LA TAREA DEL TRADUCTOR SEGÚN JUAN LUIS VIVES*

CLARA I. STRAMIELLO**

Juan Luis Vives, pensador y educador valenciano, realiza en varias de sus obras una serie de observaciones y apreciaciones sobre el lenguaje en función de la pedagogía, de la cultura y de la comunicación en general. En relación a estos temas aborda Vives los problemas que se plantean ante la tarea de la traducción. Sus reflexiones al respecto parecen reflejar algunas de las actuales consideraciones en torno al tema: la consideración de la traducción como una producción autónoma que supone un amplio conocimiento de los códigos de la lengua de partida tanto como los de aquella a la que se llega; el encuentro intercultural que subyace a la tarea del traductor y que permite una mejor captación del sentido; la comprensión de los modos de expresión del texto de partida para realizar una transferencia o traducción fiel en la lengua del traductor.

Es en el *Tratado sobre las disciplinas* (1531) donde señala que una de las causas de la corrupción de las artes se debe a la mala interpretación-traducción de los textos que la antigüedad nos ha legado. La mencionada obra se divide en dos grandes partes (cada una de ellas puede considerarse como una obra independiente); la primera se titula "La causa de la corrupción de las artes", la segunda, "La enseñanza de las disciplinas". En los capítulos 4, 6 y 10 del Libro I, Parte I, analiza Vives la dualidad inherente a la tarea de traducir: dos lenguas, dos culturas que se encuentran -la del autor y la del traductor. Tener en cuenta esta dualidad es para Vives el punto de partida de la actividad del traductor.

En otras obras como *Pedagogía pueril* (1523) y *El arte retórica* (1532) reflexiona sobre la importancia de traducir adecuadamente y de utilizar *auctores* y *auctoriritas* para un fructífero aprendizaje de la lengua latina. Tanto la traducción como la utilización de *auctores* y *auctoriritas* descansan en la palabra históricamente considerada y en la riqueza semántica del *verbum*. El Vives pedagogo y el filósofo confluyen en estas obras donde la traducción es un aspecto más en la consideración del *sermo communis*. *Pedagogía Pueril* es una obra que consta de dos epístolas. La primera dirigida a Catalina de Aragón, reina de Inglaterra, para la educación de su hija María; la segunda, a Carlos Monjoy, hijo de Guillermo. Es precisamente en esta segunda donde Vives "con el propósito de escribir algunas cosillas acerca de la

---

* El presente trabajo es una versión ampliada del que con el título "Juan Luis Vives y la traducción" fue presentado en las I Jornadas de Traducción Literaria y Científica: "La traducción al final del milenio", Organizadas por la Universidad Nacional de La Pampa, Facultad de Ciencias Humanas (1999).

** Universidad Católica Argentina

iniciación de los estudios" hace referencia a quienes aun escribiendo en la misma lengua (latín) pueden considerarse como intérpretes[1] de los autores antiguos y ayudan a la comprensión de los textos con sus anotaciones. Los problemas de comprensión son también intralingüísticos sobre todo cuando la distancia temporal es grande y la lengua ha sufrido modificaciones.

En *El arte retórica*, obra dirigida a Don Francisco de Bovadilla, obispo de Coria y rector de la Universidad de Salamanca, se propone Vives tratar del lenguaje y de cuanta fuerza tiene en todas las facetas de la vida si se lo usa conforme a la razón. En el Libro III, capítulo 12, nos dice:

> Versión, es la traducción de las palabras de una lengua a otra, conservando el sentido. En alguna de estas versiones se considera solo el sentido, en otras solo la frase y la dicción -como si alguien intentase traducir a otras lenguas los discursos de Demóstenes y de Marco Tulio, la poesía de Homero y de Virgilio Marón observando totalmente el aspecto y color de su expresión. Intentar esto sería propio de un hombre que no sabe cuanta diversidad hay en las lenguas. No hay ninguna lengua tan copiosa y variada que pueda corresponder completamente a las figuras y a las imágenes de otra, incluso de la menos elocuente.[2]

En el período renacentista se realizaron muchísimas traducciones, porque con la misma rapidez que se iban descubriendo manuscritos de los autores clásicos -algunos desconocidos- así también se vertían al latín y a las lenguas vernáculas[3] con la mayor exactitud posible. El mismo Vives tradujo algunos discursos de Isócrates como el *Areopagítico* y *Nicocles*. Esta actividad trajo como benéfica consecuencia la ampliación del campo cultural. Por otra parte, según señala Valentín García Yebra[4], la obra de Niclas von Wyle (a inicios del siglo XV) y la de Lutero (*Epistola sobre la traducción*, 1530) representan las dos posturas sobre el tema de la traducción. El primero se inclina por la "traducción literal, que forzosamente extranjerizará la lengua del traductor"; el segundo prefiere la primacía del alemán "que alemanizará las obras traducidas".

---

[1] "Y en este número están: Servio con sus anotaciones a Virgilio; Donato con sus anotaciones a Terencio; Acrón y Porfirión que anotaron a Horacio y aun a alguno de los recientes." *Pedagogía Pueril*. En: VIVES, JUAN LUIS, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948, T. II, p. 332. Traducción de Lorenzo Riber.

[2] VIVES, JUAN LUIS. *El arte retórica*. Ed. bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1998, p.291-293.

[3] Cf. HIGHET, G. *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, vol. I, México, F.C.E., 1954.

[4] Comentario introductorio a su traducción de *Sobre los diferentes métodos de traducir* de Friedrich Schleiermacher.(Madrid: Gredos, 2000).

Ahora bien, la tarea realizada por los traductores no es patrimonio del Renacimiento, ya que tiempo antes también se hicieron -como en el centro de traductores de Toledo- tanto de obras filosóficas cuanto de retórica. Ya en el siglo IX los traductores árabes dan las condiciones básicas de este oficio, teniendo en cuenta una serie de factores importantes para que el resultado sea claro y fiel al autor[5], condiciones que aparentemente conoce Vives. En el siglo XIII, la figura de Guillermo de Moerbeke es destacable porque tradujo a Aristóteles con gran aceptación en su época ya que significaba el acceso a las obras de "el Filósofo". La traducción de Moerbeke es literal y al parecer éste es el método de traducción medieval que "si no creó en todos los casos una producción literaria artísticamente perfecta, sí proveyó de un texto coherente, adecuado a los fines de estudio"[6]. Al llegar al Renacimiento, se enfatiza la necesidad de acceder a las fuentes y de realizar un estudio profundo de la lengua -latín o griego- que permita descubrir el sentido y el uso de las palabras en una civilización determinada. Los Humanistas rastrean los autores latinos y griegos para descubrir la verdadera lengua de los clásicos, aquella que hablaron y escribieron. Cabría hacer una distinción entre el arte de traducir en el Medioevo y en el Renacimiento porque los humanistas constantemente consideran que las traducciones medievales están realizadas en un latín bárbaro y carente de belleza. El mismo Leonardo Bruno Aretino se perfeccionó en el estudio del griego y tradujo la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles porque consideraba que la traducción de Guillermo de Moerbeke era "bárbara"; a raíz de esto se produjo una disputa con el Obispo de Burgos, Alonso de Cartagena quien tomó la defensa de la antigua traducción afirmando que "Leonardo, si bien demostró suficiente elocuencia, ha dado muestras de poca cultura filosófica" porque Guillermo "no sólo tradujo los libros de Aristóteles del griego al latín, sino que los interpretó con tanta verdad como es posible, y no le habrían faltado los recursos de la más grande elegancia ni de los más bellos ornamentos si hubiera querido usarlos [...]. Pero el antiguo intérprete, que se atenía más a la verdad filosófica, no quiso ningún éxito de ornamento a fin de evitar

[5] Según al-Yahiz: "El traductor tiene que estar a la altura de lo que traduce, tener la misma ciencia del autor que traduce. Debe conocer perfectamente la lengua del autor que traduce y aquella a la cual traduce, para ser igual en las dos [...]". Agrega al-Safadi: "[Unos] miran cada palabra griega y lo que significa. Buscan un término equivalente, en cuanto al sentido, en árabe y lo escriben. Toman luego la palabra siguiente en árabe y proceden así, sucesivamente, hasta acabar. Este método es malo por dos razones: 1) porque el árabe no tiene equivalente para todas las palabras griegas (por eso en esas traducciones hay palabras que se transliteran); 2) porque la sintaxis y la estructura de las frases no siempre se corresponden en uno y otro idioma. Además que se producen numerosas confusiones como consecuencia del empleo de metáforas, que son numerosas en ambas lenguas. El segundo método [...] consiste en leer la frase y entenderla, a continuación se transvasa a otra frase, tanto si las palabras son equivalentes o no. Este método es el mejor." Cit. por J. E. BOLZÁN en *La traducción de obras clásicas de filosofía*, extraído de la obra de J. VERNET *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978, p. 85.

[6] MURPHY, J., *La retórica en la Edad Media.*, México, F.C.E., 1986, p.106.

los errores en que cayó este traductor. En efecto, comprendía bien que la lengua latina no podía aspirar a la misma riqueza de expresión que la griega"[7]. Ya a través de estos textos se vislumbra una cuestión que Vives tratará de resolver aunando los criterios de los escolásticos y de los humanistas: es necesario conocer el lenguaje técnico cuando el escrito lo requiere, pero esto no implica que la expresión no deba ser cuidada y bella. Al traductor se le pide que diga todo y solo lo que dice el original, y que lo diga lo mejor posible. Esto significa dos cosas: primero que no debe omitir ni añadir nada al texto; segundo, que debe expresarlo con el léxico y la sintaxis más adecuados al contenido del original y más naturales en la lengua del traductor.

En la obra de Vives el lenguaje es constantemente tratado como el instrumento adecuado para favorecer el conocimiento y para comunicarnos con el ayer. Toma, de este modo, un matiz marcadamente histórico, porque el sentido del signo varía según las circunstancias. Un mismo signo se usa de modo diferente cuando difieren las culturas o las épocas; la comprensión de esta historicidad es aquello que nos permitirá acceder a las fuentes del conocimiento, a los autores. Los interlocutores deben conocerse y si uno de ellos se manifiesta a través de un escrito de cierta antigüedad es necesario conocerlo para no tergiversarlo: "Comencemos por decir que, ignorantes de la cronología y la historia, no consideran lo que en cada uno de los escritores más es de considerar: tiempo en que vivió, cuál fue su autoridad, cómo escribió, cuál fue su estilo, cuál su lenguaje, [...]".[8] Junto a esto y con gran sentido práctico, no es ajeno Vives a las dificultades que se presentan con los códices: algunas provenientes de los copistas y otras resultado de la vejez, la humedad o la polilla; todas estas dificultades entorpecen la comprensión, la traducción y por ende la comunicación[9].

Para Vives el lenguaje es algo vivo que cambia constantemente en tanto varían las generaciones, de modo tal que puede ser difícil la comunicación con el ayer y también con el hoy. Por tal causa, y en función de la comunicación es necesaria cierta disciplina en la lengua que nos permita hablar en un contexto idiomático común, tarea

---

[7] Cit. por LE GOFF, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 142.

[8] *De Disc.*, Parte I, Libro I, cap. 6, p. 374/5. En: VIVES, JUAN LUIS, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948, T. II. Traducción de Lorenzo Riber.

[9] "Allende de esto, los códices nos llegaron mendosísimos y tan plagados de erratas, que no aparece nada claro, cuál fue su pensamiento real y su genuino sentir. Por otra parte, algún azar adverso vició los códices, como se cuenta que los libros sagrados, vueltos al griego por los Setenta, fueron taladrados por un punzón, tanto que algunas palabras son ilegibles, y como ya dije más arriba, los libros de Aristóteles y Teofrasto halláronse roídos por la polilla, y eso que eran precisamente los originales autógrafos, padres de familia de los otros códices. Otros estaban echados a perder por el polvo y la humedad; en otros, la vetustez deterioró las letras; pero la mayor responsabilidad recayó en los copistas." Ibíd., p. 373.

que recae, según nuestro autor, en el gramático específicamente[10].

Según las apreciaciones de Vives, el buen uso del lenguaje en todos sus aspectos se patentiza en la traducción, ya sea oral o escrita, porque quien no sabe cualquier otra lengua, confía en el traductor. Siguiendo a Vives, nos situamos para tratar el tema ante la lengua escrita que en cierto modo es anacrónica, porque con que el lector sepa el sentido que los signos gráficos significan, es suficiente para entender el mensaje del escritor. ¿Es posible interpretar fielmente el pensamiento de otro? ¿Se puede traducir exactamente una lengua a otra? En rigor, nos dice Gilson, "ninguna lengua es perfectamente traducible a ella misma, en el sentido de que no hay palabra de la que se pueda ofrecer un perfecto equivalente con la ayuda de otras palabras"[11]. En cierto modo hacer uso del lenguaje es traducir: escuchar y comprender a quien habla o escribe es trasladar su pensamiento al nuestro. Sin embargo toda lengua es compatible o convertible con otra. Cuando autor y lector navegan en la misma lengua -el autor se expresa y el lector comprende- el contexto idiomático no suele presentar mayores dificultades. El autor expresa un pensamiento, definición, sentimiento mediante un signo que el lector comprende. Cuando el lector vierte a otra lengua el mensaje que un autor expresó, estamos ante la traducción.

Dos lenguas, dos culturas se encuentran: la del autor y la del traductor. Esta dualidad es siempre la misma, independientemente del tiempo histórico en que se sitúen y se convierte en el punto de partida de la actividad del traductor. A éste se le presentan otras dificultades como las relacionadas con el género literario que debe traducir: si es prosa o poesía. Vives se sitúa en el plano de la traducción en prosa, y, dentro de ésta, se refiere a obras de carácter filosófico en general. Traducir es dificultoso, sobre todo cuando por desconocimiento de la historicidad de la lengua no

---

[10] [...] **la lengua sufre continuas mudanzas, hasta un punto tal que cada cien años, poco más o menos, ya sea casi una lengua diferente y que los que entonces viven no entiendan a los que vivieron un siglo atrás.** Porque no se perdiese del todo la inteligencia de los escritores antiguos, proveyóse que hubiera profesores a quienes incumbiera el cuidado de mantener en toda su vivaz energía el significado de todas las voces y que fuesen como custodios de ese tesoro y los guardianes celosos de ese erario. [...] En fin de cuentas, la misión del gramático es determinar y fijar todo cuanto se ha dicho, con corrección y propiedad, y lo que cada palabra significa y cual sea el sentido que arroja. [...] Y si el mismo gramático estuviere no ligeramente imbuido en todo linaje de conocimientos, más documentadamente, y con una mayor competencia y claridad explicará los pasajes cuya explanación se propusiere, no estrictamente por su profesión gramatical, que rebasa, sino porque las disciplinas todas están unidas por un cierto nexo, y gracias a él se prestan socorros mutuos. Ibíd., Libro II, cap.1, p. 400. Con respecto al párrafo resaltado casi las mismas palabras nos dice MARÍAS, J., *El uso lingüístico*, Buenos Aires, Columba, 1967, p. 23: "El paralelismo entre la realidad de una lengua y la de una sociedad determinada es tan grande, que se da también el hecho de si, conforme avanzamos en el tiempo, estamos en la misma o en otra distinta".

[11] GILSON, E., *Lingüística y Filosofía*, Madrid, Gredos, 1974, p. 70.

llega a captarse el profundo sentido y riqueza de las palabras; sin embargo un texto técnico o científico es en cierto modo más fácil de traducir porque los términos tienen un contenido más claramente definido. Al respecto Vives nos dice:

> Pero puesto que no se hace uso más que de palabras, es menester que penetre firmemente el significado y todo el alcance de las voces el que afirma entender perfectamente aquello de que se discute. Acaso esto no fuera tan necesario en la geometría, aritmética, música, pintura, por cuanto usan de determinadas cifras y signos convencionales que fijan ante los ojos la realidad presente; pero en las restantes disciplinas no se puede prescindir de entender las palabras. Por esto fue que no siendo entendida las palabras de los grandes escritores, no pudieron tampoco atinar con el sentido. Esto ocasionó un trastorno radical y atribuyéronseles a sus dichos no el significado que cada cual colegía del texto, sino el que él mismo fabricaba a su antojo.[12]

Aquí nos muestra uno de los grandes males de una traducción incorrecta por desconocimiento de la lengua[13]: el lector de la traducción no se encuentra ante el pensamiento del autor sino del traductor. La tarea del traductor es pasar de una lengua a otra el sentido real de un texto. Nos dice Vives que quien sufrió mucho con los avatares de las traducciones fue Aristóteles porque "al verterlo al latín ni le hicieron latino, ni le dejaron griego"[14] provocando una serie de cuestionamientos, fruto de una traducción defectuosa:

> Y ese escritor sumo, tan oscuro y recóndito en su lengua natural, fue luego traducido a las lenguas ajenas para el cabal conocimiento de la filosofía y de todas las artes, a saber: la latina, la arábiga, la caldaica, por obra no de algún **peritísimo de la lengua, de la cual vertía y a la cual vertía, fiel al sentido y no a la letra,** sino de muchachos o de espíritus superficiales, o de gente ruda que traducía servilmente palabra por palabra. [...] Como no alcanzaron el sentido de muchas pasajes, tradujeron a capricho, de modo que lo que iban a conocer no era la lengua de Aristóteles, sino la de su **irresponsable interpretador**, y el griterío y los alborotos y las protestas airadas y las encendidas polémicas que de esa ligereza se ocasionaron, sobre el alcance de algún dicho de Aristóteles, nada tenía que ver con él,

---

[12] *De Disc.*, Parte I, Libro I, cap. 4, p. 360.

[13] "Las interpretaciones no solo son útiles, sino que incluso son absolutamente necesarias, tanto para todas las disciplinas y artes como para casi todas las circunstancias de la vida, siempre que sean fieles. Son falsas, o por desconocimiento de las lenguas o de la materia tratada, pues las palabras son finitas, las cosas infinitas y así, por la semejanza de las palabras o sinonimia, son engañados muchos". VIVES, JUAN LUIS, *El arte retórica*, p. 294-295.

[14] Ibíd., cap. 10, p. 393.

sino con el **sentido arbitrario que el traductor le dio**; [...].[15]

La ignorancia de la lengua se da aun en la misma lengua materna; cuando el texto que leemos es de una época pasada, nos parece que está escrito en otro idioma; porque no pertenece a la esencia del signo su unión con un único sentido y además el pensamiento se asocia con palabras pero no es inseparable de las mismas. Aquí se manifiesta abiertamente la historicidad de la lengua y su dependencia de factores culturales: determinada palabra está unida a determinado sentido en una época, pero esta unión no es necesaria[16]. El ejercicio del arte de traducir está relacionado con el conocimiento del contexto tanto idiomático como cultural e histórico; porque el traductor no es un cambista del lenguaje, no juega con las palabras, como si fueran piezas de un dominó, buscando los pares:

> No de otra guisa que los que oyen voces cercanas, más presto las entienden que los que las oyen lejanas, así también los que vivieron en la proximidad de los inventores o de cualesquiera escritores, entienden mejor lo que ellos dicen, bien sea porque **la contemporaneidad comprende mejor el asunto, las palabras, el estilo, las figuras, las alusiones, los proverbios, los aforismos, ora sea porque casi cada época tiene su peculiar manera de concebir y de explicar, común a todos los que en aquella época viven.**[17]

Toda palabra se entiende plenamente dentro de un contexto; para una acabada comprensión es imprescindible conocer el contexto vital, el contexto idiomático y el universo de discurso. El primero está más relacionado con el lenguaje oral y hace referencia a los gestos, tonos, expresividad. En el campo del lenguaje escrito este tipo de contexto vital podríamos llamarlo histórico o cultural:

> ¿Cómo es posible **penetrar el sentido de los autores**, destituidos de sus naturales sustentáculos y apoyos, a saber: de sus antecedentes y de sus consiguientes? Pues unos y otros proyectan muy claras luces sobre lo que queda en medio, que hoy está desnudo y sin arrimo. ¿Por ventura no sucede a cada paso que el sentido, que de suyo es poco inteligible, **se esclarece por el contrate de lo que antecede y**

---

[15] Ibíd., cap. 4, p. 362.

[16] "[...] quien los entiende (a los libros), ése penetra el pensamiento del escritor, y no otro ninguno. ¿Comprenderá a derechas un libro de filosofía escrito en lengua de Castilla un italiano que desconozca el habla de España, aun cuando estas dos lenguas y estos dos pueblos tengan tan próxima vecindad? Entendía perfectamente las Leyes de las Doce Tablas el pueblo contemporáneo de su promulgación; Cicerón confiesa que no las entiende todas. ¿Cómo así? ¿No era Cicerón más docto que aquel pueblo ignorante y rudo? Infinitamente más; **pero, en su tiempo, determinadas voces habían caído en desuso y habían perdido su significación**". Ibíd., p. 360.

[17] Ibíd., p. 363.

de lo que sigue?[18]

Muchas veces se presenta un dilema entre una traducción fiel y una traducción bella: hay traductores que prefieren ser fieles al texto y no a una calidad literaria que no se correspondería con el original; otros optan por reconstruir el original en otro idioma, ya que a veces la cantidad de giros idiomáticos hace imposible una traducción fiel a la palabra pero no al sentido. Ambos siempre respetan el contexto porque pretenden ser fieles al autor y al sentido de la obra: la autenticidad es la marca de una buena traducción. El respeto es fundamental para entender los textos antiguos o contemporáneos. Vives insiste en que no siempre se oponen forma y contenido, cuando hay un minucioso conocimiento del autor, de su época, de sus obras y de la obra que se pretende traducir; quedarse en la superficie de lo literal no siempre es ser fiel al autor, sobre todo cuando el traductor se enfrenta a su más temida enemiga, *la ambigüedad del original*: "A menudo, **no tanto han de entenderse las palabras como los matices de la interpretación más sutil**".[19] El traductor debe conocer perfectamente las dos lenguas para interpretar al autor y para verterlo a otro idioma. Este conocimiento debe ser tal que abarque a la materia sobre la cual trata la obra para ser fiel al sentido y no a la letra, de modo que la traducción literal no siempre es la más deseada porque toda palabra tiene un sentido en función del contexto y muchas veces comparando nuestra lengua con otras nos encontramos con palabras que para traducirlas deben reproducirse por una u otra palabra según sea el contexto[20].

La tarea del traductor es ardua y fatigosa y la fidelidad al autor es decisiva; si autor y traductor son dos personas distintas, entonces uno (el autor) se expresa a su modo y otro (el traductor) lo hace al suyo, de manera tal que toda traducción es una interpretación. Para que esta interpretación-traducción sea fiel y bella es imprescindible conocer al autor, a su época, estilo y léxico propio. Autor y traductor se comunican a través de la palabra escrita, aunque no haya comunicación perfecta.

---

[18] Ibíd., cap. 8, p. 386.

[19] Ibíd., cap. 4, p. 362.

[20] Alicia Dujovne Ortiz en un artículo aparecido en *La Nación* (4/7/99) titulado "Torturas del traducido" relata algunas anécdotas referidas a las malas traducciones por desconocimiento del contexto cultural y, también, elogia a algunos traductores que, como expresa, "me bombardeaban con preguntas sutiles y precisas, convirtiéndome en un diccionario vivo de sentidos concretos: ¿Qué significa esta palabra en la época y el lugar en que se la pronuncia y, sobre todo, qué significa para usted?".

NOTA

LA ENSEÑANZA DEL LATÍN: VIVES, COMENIO Y LOCKE*

CLARA I. STRAMIELLO**

El presente trabajo intenta mostrar el lugar que ocupaba la enseñanza del latín en las propuestas educativas de Juan Luis Vives, Juan Amos Comenio y John Locke, ubicados entre los siglos XVI y XVII, con la finalidad de señalar el proceso de cambio que se produjo en la consideración de estos estudios

JUAN LUIS VIVES (1492-1540)

No necesita mayor presentación quien fuera una de los más destacados representantes del Humanismo europeo del siglo XVI. De su copiosa obra, que directa o indirectamente hace referencia a los temas educativos mencionaremos en primer lugar el *Tratado sobre las Disciplinas* (1531) donde el elogio del latín se halla ya en la dedicatoria de la obra a Juan III, rey de Portugal, al expresar Vives que el latín "es la lengua ecuménica ideal, la más cercana a la perfección". Y en otros párrafos confirma esta idea cuando señala que "dado que la lengua sea el tesoro de la erudición y el instrumento y enlace de la sociedad humana, lo ideal sería que una sola fuese la lengua del linaje humano, y si ello no fuera posible, al menos que existiera una de la cual usasen de manera indistinta la mayoría de los pueblos y naciones. [...] Esa lengua ideal paréceme a mí ser la latina, al menos ciertamente de todas aquellas que los hombres emplean y nosotros conocemos"[1].

Esta lengua es ecuménica no solo por su difusión y uso sino también porque no hay arte o ciencia que no tenga en ella sus monumentos literarios, que como fuente de saber estarán presentes en todo proceso educativo ya que: "Todos los conocimientos deben venir a través de los libros; pues sin libros ¿quién hay que espere que va a conseguir la ciencia de las grandes cosas? [...] Y así es que el varón estudioso debe manejar los libros o escuchar maestros que hacen las veces de libros"[2].

El latín como vemos ocupa un lugar preponderante. No solo la lengua, sino también todo lo que ella implica en cuanto a la literatura, la historia, la política, en

---

* Ponencia presentada en las XII Jornadas de Estudios Clásicos (26-27 de junio de 2003). Organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos, UCA.

** Universidad Católica Argentina.

[1] VIVES, J.L. "Tratado sobre las disciplinas". En: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1947, vol. 2, 573/574.

[2] IBÍD., 545.

general la cultura.

El *Tratado sobre las disciplinas*, importante obra sobre la enseñanza de las artes liberales, se ocupa entre otras cosas de la enseñanza de la gramática latina. Con finalidad similar encontramos otras dos obras de Vives: *Pedagogía pueril* (1523) y *Ejercicios de lengua latina* (1538). En *Pedagogía pueril*, cronológicamente anterior a las otras dos, da consejos sobre la enseñanza de la lengua, que luego son reafirmados en el *Tratado sobre las disciplinas* y puestos en práctica a través de una ejercitación coloquial en una de sus últimas obras, *Ejercicios de lengua latina.*

Vives nos informa en el *Tratado sobre las disciplinas* que los estudios de lengua latina comenzarán a los siete años y durarán hasta los quince, de modo tal que paulatinamente el educando adquiera la suficiente idoneidad para acceder a las restantes disciplinas. Además aconseja que el maestro utilice como intermediaria la lengua vernácula para que "por su medianería, pueda enseñar más cómoda y fácilmente las lenguas sabias [...]"[3].

Por su parte, *Pedagogía pueril* consta de dos cartas. Una dirigida a Catalina de Aragón y otra al hijo de un muy querido amigo, Carlos Montjoy Las dedicatorias de ambas cartas son por demás elocuentes. La dirigida a Catalina[4] porque menciona un plan de estudios simple y la segunda[5], porque señala la importancia del estudio de la lengua latina como cimiento sobre el cual se apoyarán las restantes artes.

Con respecto al plan de estudios, los temas que considera en el breve tratado ya van indicando los pasos a seguir, los contenidos y los modos de enseñar: lectura, partes de la oración, escritura, memoria, inflexión de los nombres, de los verbos, sintaxis, los participios, ejercicios de redacción latina, autores, repaso y ampliación de lo anterior, lenguaje, acentuación, apuntes. En referencia a este plan y dado que los conocimientos vienen a través de los libros, Vives recomienda una cuidada selección

[3] IBÍD., 580.

[4] "Madásteme a elaborar un plan de estudios, del cual pudiese usar su preceptor [Tomás Linacre] en la formación de tu hija María. [...] Y puesto que le elegiste un institutor, hombre docto como el que más y probo en grado sumo, como era razón, me contenté con indicarle la senda con el dedo; él la guiará mientras dure la jornada. Con todo aquellos puntos que creí que habían dejado oscuros o habían omitido los escritores de gramática, los traté con alguna mayor extensión." ID. "Pedagogía pueril". En: *Obras completas*, 319.

[5] "[...] me formé el propósito de escribirte algunas cosillas acerca de la iniciación de los estudios, en los cuales radica más tarde toda la fuerza y la razón toda de la erudición [...]. Puse empeño especial en no abrumarte con la abundancia ni desaficionarte con su dificultad; todo lo adapté hasta donde yo pude, a la capacidad de tus años o unos pocos más [...]."IBÍD., 327.

de autores en función de su educando, María Tudor[6]. Más adelante añade, ya en la carta dirigida a Carlos Monjoy: "En todos estos autores advertirás como se observan las reglas gramaticales, y como se descuidan, pues en muchos de ellos el uso multiforme y vario no pudo cuajar en normas estables; con todo débese seguir el uso antes que la gramática, que nació del uso y no al revés. A pesar de todo no se ha de. despreciar el arte gramatical mientras no sea en exceso melindroso, pues en nuestros tiempos en que no tenemos pueblo que hable el idioma vivo las reglas nos son necesarias, y éstas hay que sacarlas de los autores".[7] Texto en el que vemos la importancia que es preciso que tenga la gramática para que no se haga de ella el único objeto de estudio y por este camino truncar el acceso a los restantes saberes. Refuerza Vives este parecer cuando expresa en el *Tratado sobre las disciplinas* que prefiere que "ese conocimiento del arte [gramatical] fuese más ilustrado, que enfadoso y nimio. Perjudican por igual el menosprecio de las reglas y su observancia excesivamente escrupulosa y servil, aun cuando sea más perdonable su cumplimiento demasiado minucioso."[8] Sin embargo, en la presente situación, caracterizada por la ausencia de pueblo que hable el latín, son necesarios los autores.

Continuando con el plan de estudios, uno más detallado se encuentra en el *Tratado sobre las disciplinas*. Allí afirma que se debe partir de lo más conocido y luego ir progresando en los conocimientos. El plan propuesto comprende cinco partes:

1. Conocimiento generales: letras (sonido y nombre); sílabas y sus combinaciones; palabras y partes de la oración; declinación y sus reglas; conjugación de verbos; utilización de libro ameno y fácil.
2. La preceptiva con mayor detenimiento y cuidado: partes de la oración, sintaxis; utilización de autor latino con mayor dificultad que presente abundancia de lengua y cultura.

---

[6] "Los autores en que se ejercitará deberán ser aquellos que a la vez aliñen la lengua y las costumbres, y que enseñen no solamente a bien saber, sino a bien vivir. De éstos son Cicerón, Séneca, las obras de Plutarco, que han sido traducidas por varios; algunos diálogos de Platón, en especial los que se refieren al gobierno de la república; las cartas de San Jerónimo, las obras de San Agustín, la *Instrucción del Príncipe* de Erasmo; su *Enquiridion*, sus *Paráfrasis* y otras muchas suyas, formativas de la piedad; la *Utopía* de Tomás Moro. Con no demasiado afán conocerá la Historia por Justino, Lucio Floro y Valerio Máximo. (...) Hay poetas cristianos sabrosos y fructuosos de leer, como Prudencio, Sidonio, Paulino, Arator, Próspero, Juvencio, quienes en muchos lugares pueden competir con cualquiera de los antiguos, en poéticos primores digo, porque en cuanto a los asuntos les llevan la ventaja que el bien lleva al mal y lo divino lleva a lo humano. Con todo, los poetas gentilicios no han de desdeñarse sistemáticamente, tales como Lucano, Séneca el Trágico y Horacio, en gran acerca de una voz latina. Mientras los fuere leyendo tendrá a mano el vocabulario de la lengua latina al cual recurrirá en caso de duda". IBÍD., 326.

[7] IBÍD., 332.

[8] ID., "Tratado sobre las disciplinas", 577.

3. Prosodia.
4. Explicación de autores latinos; ejercitación oral y escrita.
5. Iniciación a la filología que supone el auxilio de otros conocimientos como: la cronología, la topografía, la historia, las fábulas, los proverbios, las sentencias, los apotegmas, los quehaceres domésticos, las tareas rústicas, la vida política y civil.

A modo de indicación general menciona cuales son los libros más adecuados para aprender los rudimentos de la lengua latina (Donato, Peroto, Nebrija, Melanchton).

Semejante plan supone un competente maestro tanto en lo intelectual cuanto en lo pedagógico, cuya enseñanza será "cuidada, diligente, sin desviarse del método que he preconizado, de forma que obtenga la primacía el estudio de los vocablos y siga luego la inteligencia de los autores, y a continuación, la memoria, con el recuerdo oportuno y fecundo de voces y de cosas que irá en aumento con la aplicación y la asiduidad en el aprender.[9] La explicación del maestro será fácil y lúcida para no entorpecer el aprendizaje: "Al principio, desarróllese con palabras corrientes y del idioma vulgar, y luego, poco a poco y siempre progresivamente, con palabras latinas con pronunciación bien deslindada y con ademanes expresivos que ayuden a la inteligencia, mientras no conviertan al maestro en un histrión. Procure con el mayor cuidado que los pasajes que adujere de los buenos autores, bien por vía de ejemplo, bien para corroboración de lo que dice, que no se limiten sólo a contener palabras, sino que entrañen también alguna breve sentencia que tenga utilidad que tenga utilidad para la formación intelectual o para la vida práctica".[10]

Otro aspecto que consideramos con respecto a la enseñanza del latín es el que aparece en el plan de estudios mencionado en *Pedagogía pueril* como "apuntes". Este tema está en estrecha relación con la actividad del educando: su aprendizaje de la escritura y la elaboración de vocabulario. En *Pedagogía pueril* se refiere a la conveniencia de tener un cuaderno de notas distribuido en diferentes secciones: "en una de estas secciones anotarás los vocablos de uso cotidiano referentes al alma, al cuerpo, a nuestras acciones, juegos, vestidos, tiempos, viviendas, mantenimientos; en otras, las voces rara y exquisitas; en otra, las frases hechas y los modismos que pocos entienden o cuyo uso ocurre con frecuencia; en otra, los dichos festivos; en otra, los agudos; en otra, los refranes, adagios o proverbios; en otra, los pasajes difíciles de los autores o cualesquiera otras cosas que a ti o a tu maestro parecieren bien. De este modo todo lo tendrás anotado y puesto en buen orden"[11]. Y reafirma más extensamente este consejo en el *Tratado sobre las Disciplinas*[12].

---

[9] IBÍD., 579.

[10] IBÍD., 581.

[11] ID., "Pedagogía pueril, 328.

[12] "Aprenderá el niño a escribir con corrección y presteza; échense los cimientos de la escritura correcta, al mismo paso que se les enseña a leer, [...] no hay nada que contribuya tanto a formar una amplia cultura como el frecuente escribir y el mucho gasto de tinta y papel. Así que cada

La última obra que mencionaremos, *Ejercicios de Lengua latina*, fue modesta pero de gran difusión en el siglo XVI, ya que se convirtió, junto con los *Coloquios* de Erasmo, en el manual más usado para el aprendizaje del latín. Está dividido en veinticinco breves capítulos, que constituyen ejercicios escolares para ser leídos y memorizados. Describe la jornada y actividad estudiantil junto con situaciones didáctico morales, de modo coloquial con la intervención de tres o cuatro interlocutores, con la finalidad de asimilar el vocabulario especializado de cada ejercicio. La obra es la aplicación de las ideas expuestas en el *Tratado sobre las Disciplinas*, donde se acentúa el cultivo de la razón y de las virtudes partiendo del aprendizaje de la lengua.

JUAN AMOS COMENIO (1592-1670)

En el siglo XVII se suscitaron en el campo de la educación nuevos problemas como consecuencia de los avances científicos. Se consideraba la necesidad de modificar los métodos de enseñanza para aprender mejor y más rápido e insertar al educando en un mundo rico y complejo. Juan Amos Comenio es un ejemplo de esta preocupación, ya que en busca de métodos apropiados, su punto de partida fue mejorar la enseñanza del latín según la tradición del siglo XVI.

El interés de Comenio por el lenguaje se inició a raíz de su experiencia escolar, al confrontarse con una enseñanza del latín, repetitiva y abstracta basada en la lectura de los clásicos y en la memorización de reglas gramaticales inferidas de ellos, disociadas del uso de una lengua viva. En Polonia, al trabajar con estudiantes checos en el liceo de la *Unitas Fratrum,* pretende una enseñanza renovada de las lenguas extranjeras y para ello indaga lo que al respecto se hacía en otros lugares de Europa . De este trabajo resulta su obra *La puerta abierta de las lenguas*, escrita en 1631, como una introducción al estudio del latín destinado a formar parte de un sistema total de vocabularios, gramáticas y diccionarios. En esta obra se manifiesta su preocupación por hallar un método rápido y eficaz para la enseñanza de la lengua: "La mayoría de los que se dedican a las letras envejecen en el estudio de las palabras, empleando diez

---

uno de los niños tendrá un cartapacio en blanco, dividido en varias secciones para recoger en él las enseñanzas caídas de la boca del maestro, que son de precio no menor que las perlas. En una sección pondrá las palabras aisladas, una por una; en otra sección las frases y modismos de uso corriente o raros y no conocidos de todos; en una tercera sección registrará los hechos históricos, y en otra, las fábulas; en otra los dichos y las sentencias graves; en otra, los proverbios o refranes; en otra, los héroes famosos ennoblecidos por la celebridad; en otra, las ciudades gloriosas; en otra, la fauna, la flora los minerales peregrinos; en otra, los pasajes difíciles de los autores, con su explicación convincente; en otra, consignará las dudas que no han tenido todavía solución. [...] Tendrá, además, un cartapacio mayor; allí apuntará lo que el profesor hubiera explicado más extensamente y también lo que él, por iniciativa personal, hubiera leído en los buenos autores o los dichos y sentencias que hubiera oído de otros". ID., "Tratado sobre las disciplinas", 583.

años y aun más en el aprendizaje de la lengua latina, llegando hasta consagrarle toda la existencia con escaso provecho y, desde luego, menor que el trabajo empleado. Y si el latín consume tantos años, ¿qué tiempo le queda al alumno para enterarse de tantas y tantas cosas?"[13]. Es así que seleccionó ocho mil palabras latinas más comunes, las combinó en un millar de oraciones de dificultad creciente en cuanto a su estructura gramatical, luego siguiendo el principio de que el lenguaje es un medio para expresar hechos, distribuyó las oraciones en casi un centenar de secciones, que trataban cada una un tema único y que daban, tomadas en conjunto, una breve reseña enciclopédica de la totalidad del conocimiento de la época. Su método de enseñar las lenguas consiste esencialmente en insertar en columnas paralelas, frases comunes más usadas tanto en la lengua vernácula como en las lenguas que se quieren enseñar[14].

La obra fundamental de Comenio es la *Didáctica Magna*, la cual se completó en 1632, pero quedó sin publicar hasta que se realizó la traducción latina del original checo en 1657. En esta obra expuso sus principios para la guía de educadores. Entre ellos los referidos método en general y, en particular, de idiomas y ciencias. Justamente el capítulo XXII de la obra se titula: "Método de las lenguas" y allí es donde expone de modo completo la manera de estudiar las lenguas. La escuela de gramática latina fue su centro de interés y le dedicó especial atención en la mencionada obra. Ya en el primer párrafo sitúa Comenio el lugar que ocupa el latín y algunas de sus palabras nos recuerdan a Vives:

> Las lenguas se aprenden no como parte de la erudición o sabiduría, sino como instrumento para aumentar la erudición y comunicarla a otro. [...] Son necesarias: la propia, respecto a la vida doméstica; las lenguas vecinas, en cuanto a la comunicación con los países limítrofes [...] y con el fin de leer los libros sabiamente escritos: la latina para la erudición general [...].

Sostiene que "el estudio de las lenguas tiene que ir paralelo al conocimiento de las cosas, principalmente en la juventud, a fin de que aprendamos a entender y expresar tantas cosas como palabras". Además el método que propone permite aprender muchas lenguas siguiendo ocho reglas:

> 1) cada lengua debe aprenderse por separado, según el orden mencionado;
> 2) cada lengua debe tener su tiempo determinado: ocho a diez años para la propia, un año para la vecina, dos años para el latín;
> 3) toda lengua debe aprenderse más por el uso que por medio de reglas: oyendo, leyendo copiando;
> 4) las reglas sirven para afirmar el uso: sobre todo en el estudio del latín donde

---

[13] Citado por GUEX, F. *Historia de la instrucción y de la educación*. Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando, s/f., p. 139.

[14] Comenio reconoce la influencia de Bateus en su obra. Bateus era un jesuita irlandés que había preparado un libro de texto, en Salamanca alrededor de 1611, para enseñar el latín a través del español colocando ambos textos en columnas paralelas. Cf. BOWEN, J. *Historia de la educación occidental*. vol. 3. Madrid: Herder, 1985.

hay que recurrir a los autores;
5) las reglas que se enseñen deben ser gramaticales;
6) la lengua más conocida ha de ser la norma de los preceptos que para la nueva lengua se escriban, de manera que solo se haga notar la diferencia de la una a la otra;
7) los primeros ejercicios de la nueva lengua han de hacerse sobre materia conocida;
8) todas las lenguas pueden aprenderse con el mismo y único método.

En la jerarquía de lenguas establecida Comenio propone fijar la atención en dos: la propia y la latina. El estudio de ambas debe ser gradual y respetando las edades. En la infancia se aprenderá de cualquier modo; en la época pueril se hará con propiedad; en la juventud, con elegancia, y, finalmente, en la edad viril se aprenderá con energía. Si se respetan estos grados y se tienen los instrumentos adecuados el aprendizaje de la lengua será fácil, rápido y eficaz. Cuáles son los instrumentos adecuados: dos tipos de libros, los didácticos para los alumnos y los informadores para los que enseñan. Menciona y caracteriza luego los libros didácticos, que en forma gradual y con creciente dificultad ayudan al aprendizaje:

1) el vestíbulo: sílabas, centenares de vocablos distribuidos en refranes, junto con cuadros de declinaciones y conjugaciones;
2) la puerta: vocablos más usuales formando sentencias breves, junto con algunos preceptos gramaticales;
3) el palacio: discursos sobre diversos asuntos con adornos oratorios, junto con reglas de estilo y anotaciones marginales sobre los autores;
4) el tesoro: los autores clásicos sobre diferentes temas. De esta obra se escogerán algunos autores para leerlos en clase y con el resto se realizará un catálogo a fin de que no se ignore quiénes son.

Comenio no llegó de hecho a consumar este plan. Pero es su obra *El mundo en imágenes* la que innovó en la enseñanza del latín todavía considerada lengua erudita universal. Dicha innovación reside en el énfasis puesto en lo visual en un libro de uso escolar. La primera edición (latín-alemán) de 1658, después de la *Didáctica Magna,* es según su subtítulo "imágenes y nombres de todas las cosas fundamentales en el mundo y de las actividades en la vida". Libro pequeño, de alcance enciclopédico; el contenido está organizado en torno a las imágenes de los objetos acompañadas de sus nombres y descripciones verbales. Cada capítulo va ilustrado con una viñeta (5x9cm.) acompañada de números relacionados con las palabras y frases cortas del texto. En el prefacio[15] Comenio describe la obra e indica su finalidad:

Aquí presentamos un novedoso recurso para las escuelas: ¡Las imágenes y la nomenclatura de todas las cosas fundamentales del mundo y de las acciones en la vida! [...]
1. Nos proporcionará estratagemas para apropiarnos de la lectura de las letras con mayor facilidad que en el pasado: sobre todo valiéndonos del

[15] Comenio, J. A. *El mundo en imágenes*. México: Porrúa, 1993, pp. 71-75.

alfabeto simbólico que va al comienzo, en donde cada letra va relacionada con la voz de un animal, y esa voz es imitada por la letra. [...] Una vez recorrido el ábaco de las sílabas primarias (el cual no pareció oportuno anexar a esta obra) se puede pasar a la consideración de las ilustraciones y de las leyendas que las encabezan. Donde, de nuevo, la misma inspección de lo ahí pintado, y que sugiere el nombre de las cosas, nos dará la pista para leer el título. Una vez recorrido así el libro entero, y por solo los títulos de los cuadros, la lectura tendrá que ser aprendida: y todo ello -nótese bien- sin echar mano de las prolijas silabizaciones en boga, pesada tortura de las mentes, que con este método desaparecen por completo. Es un hecho que la lectura repetida de este pequeño libro, a lo largo de las descripciones más amplias, apoyadas en imágenes de cosas, podrá formar a fondo el hábito de la lectura.

2. Ayuda este librito, utilizado para lenguas vernáculas en escuelas vernáculas, para aprender dicha lengua, toda y a fondo: ya que en las antedichas descripciones de cosas se encuentran las palabras todas de la lengua y las frases aptamente situadas en su propio lugar. Puede añadirse al calce una sucinta gramática vernácula, que seccione con claridad la frase, ya entendida, en sus distintos componentes, mostrando las variaciones o declinaciones de las diferentes voces y relacionándolas bajo reglas precisas.

3. De aquí emerge otra conveniencia: que la misma traducción a lengua vulgar sirve para aprender el latín más rápida y agradablemente: como se puede ver en la presente edición, el libro ha sido de tal forma traducido en su totalidad, que por su misma colocación una palabra corresponde a la de la otra lengua y ello a lo largo de todo el libro, hecho en dos lenguas como el mismo hombre con dos túnicas. Al final se puede añadir observaciones y recomendaciones, pero solo donde la índole del latín se aparta de la lengua vulgar. Si no hay diferencias, no hay lugar para advertencias.

Esta obra debía servir para enseñar latín y la lengua materna siendo su propósito que los niños no vean cosa alguna que no puedan nombrar, ni nombren nada que no sepan mostrar.

JOHN LOCKE (1632-1704)

Filósofo inglés impulsor de la corriente empirista, tiene también su lugar en la historia de la educación a través de sus obras *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), que proporciona cierta base científica a la teoría educativa, y *Algunos pensamientos sobre la educación* (1693), que se reeditó en varios idiomas durante los siglos XVIII y XIX. Por otra parte como preceptor se ocupó de la educación del hijo y los nietos de lord Ashley (luego duque de Shaftesbury) y de otros caballeros, lo cual le valió tal reconocimiento que su consejo era, en esta materia, insistentemente solicitado.

Centraremos nuestra atención en *Algunos pensamientos sobre la educación* que surge de una serie de cartas a su amigo Edward Clarke, caballero de Somerset, aconsejándole sobre la instrucción de su hijo. Para apreciar el lugar que Locke da al estudio del latín, es conveniente realizar un breve comentario sobre las escuelas de

gramática inglesas y los métodos allí utilizados.

Ya desde principios del siglo XV la escuela de gramática estaba arraigada en Inglaterra[16].Los métodos de enseñanza se centraban en el aprendizaje memorístico de las reglas de gramática y paradigmas de vocabulario latino a lo largo de una jornada escolar extensa. Por la mañana se memorizaban diversas construcciones sintácticas y por la tarde se estudiaban éstas en sus contextos clásicos y poéticos. Por otra parte, el tema central de gran cantidad de los escritos educativos del siglo XVI fue la reforma de la escuela de gramática o de humanidades y la enseñanza del latín. Sobre todo se apuntó a la reforma de los planes de estudio por ser el latín la lengua obligada en muchos aspectos de la vida comercial y culta. Sin embargo los cambios institucionales en este sentido no fueron suficientes. En el siglo XVII había en Inglaterra gran cantidad de escuelas de gramática, concentradas en lugares poblados y ricos, con residencia para maestros, bibliotecas y sistemas de becas (todo gracias a la filantropía de la clase comercial y propietaria).

Esta situación lleva a Locke a afirmar que:

> Una gran parte de los estudios que están de moda actualmente en las escuelas de Europa y que entran ordinariamente en los programas de educación, son de tal índole que un caballero puede, hasta cierto punto, prescindir de ellos sin un gran descrédito para sí mismos, ni perjuicio para sus asuntos. Pero la prudencia y la buena educación son necesarias en todas las épocas y circunstancias de la vida; y la mayor parte de los jóvenes se resienten de lo que les falta en este punto, y si llegan al mundo más inexpertos y más inhábiles de lo conveniente, es precisamente porque estas cualidades, que son las más necesarias de todas y que reclaman más cuidados y el auxilio de un maestro, son generalmente olvidadas y pasan por inútiles, hasta el punto de que el preceptor no se preocupa de ellas, sino muy poco o nada. El latín y la ciencia, he aquí por lo que se grita, y se pone la mayor energía en el aprovechamiento de estas cosas, una gran parte de las cuales no pertenecen a la misión de un caballero.[17]

Para paliar esta afirmaciones en cuanto a las beneficios del estudio del latín conviene recordar que los ideales renacentistas, centrados en la recuperación de la cultura clásica y en una formación humana integral se habían visto reducidos para la época de Locke al aprendizaje formal del latín y del griego y de las reglas más abstractas de las artes del *trivium*. El Humanismo había devenido en una educación verbalista y Locke consideraba que el valor de la educación reside principalmente en el

[16] Prueba de ello es que la universidad de Cambridge otorgaba el título de maestro de gramática que tenía requerimientos menores a los de maestro en artes y habilitaba para enseñar esta disciplina en las escuelas de humanidades. Para la obtención de este título se acortaban o eliminaban los estudios de filosofía y retórica, y se profundizaba en el estudio de la gramática.

[17] LOCKE, J. *Pensamientos sobre la educación.* Madrid: Akal, 1986, p. 130.

proceso de adquisición y no en el contenido de las materias. Para él los aspectos esenciales de la educación son, jerárquicamente considerados: la virtud (formación moral), la crianza (se manifiesta en la cortesía y benevolencia) y la cultura (instrucción). Aun así en la sección XXIV § 147-195 de la mencionada obra, se refiere Locke a la instrucción a través de un programa de estudios amplio, que comprende cinco grupos de materias[18].

Del mencionado programa de estudios nos interesa el segundo grupo de materias que se refiere a lenguas extranjeras y al latín. A las características del estudio del latín dedica los parágafos §163-174, a los cuales se podría agregar el §175 donde se ocupa del aprendizaje de memoria como una mala costumbre de las escuelas de gramática.

Luego de haber aprendido a hablar y leer correctamente en francés, que es la lengua extranjera que se aconseja después de saber la vernácula, se aconseja acceder al estudio del latín, ya que "la moda, que reina en todas las cosas, ha hecho de él una parte integrante de la educación, que obliga a estudiarlo a golpes de látigo, consagrándole muchas horas de un tiempo precioso, aun los niños, que una vez salidos de la escuela, no tendrán nada que ver con el latín durante el resto de su vida".

El criterio que da valor a este estudio es la costumbre o moda reinante, ya no es el camino al saber porque éste no reside en los libros. Independientemente de la utilidad del latín, considera Locke que el método de enseñanza que se sigue en los colegios no es recomendable. Él propone como método conveniente, para enseñar tanto francés como latín, hablar y leer; sin gramáticas y reglas, porque "si reflexionáis en ello, el latín no es más extraño al niño que acaba de nacer, que el inglés; ahora bien: aprende el inglés sin maestro, sin reglas, sin gramática. Igualmente aprenderá el latín como el mismo Cicerón, si tuviese cerca de él alguien que le hablase en esa lengua". ¿Qué beneficios proporciona este método?

1. por ser fácil y eficaz permite al niño adquirir, sin esfuerzo y sin desagrado, el conocimiento del latín;
2. ayuda a formar al mismo tiempo su espíritu y sus maneras
3. ayuda a progresar en el conocimiento de otras ciencias

La puesta en práctica de este método depende de encontrar el maestro adecuado, quien como preceptor particular acompañará constantemente al niño. Si no se hallase tal maestro, se podrá seguir un método que se aproxime: a partir de un libro ameno, como las *Fábulas* de Esopo, "escribir en dos líneas, la una sobre la otra, de una parte la traducción inglesa, tan literal como sea posible y de otra parte la traducción latina. Haced leer al niño todos los días esta traducción, insistiendo en ella perfectamente hasta que comprenda perfectamente el sentido de las palabras latinas; pasad enseguida a otra fábula hasta que la domine también perfectamente sin olvidar a la ya aprendida, a fin de refrescarle la memoria. Cuando dé su lección de escritura, dadle a copiar estas

[18] 1) lectura, escritura, dibujo y quizás taquigrafía. 2) inglés, francés, latín. 3) geografía, aritmética, astronomía, geometría, cronología, historia. 4) ética, derecho. 5) baile, esgrima, equitación, ocupaciones manuales, como complementos.

traducciones, de suerte que al mismo tiempo que ejercita su mano, haga progresos en el conocimiento de la lengua latina".

Con este método el niño necesita aprender de memoria algunos conocimientos gramaticales, para familiarizarse con el espíritu y usos de la lengua latina, como: formación de los verbos, declinaciones de los nombres y pronombres. Estos conocimientos bastarán hasta que puedan utilizar *Minerva*, la gramática latina de Francisco Sánchez de las Brozas escrita en Salamanca en 1587, con las anotaciones Sioppius (filólogo alemán, 1576-1649) y Perizonius (profesor de historia y elocuencia en Francfort, 1651-1715). La gramática anotada por Perizonius se había conocido en 1687, poco tiempo antes de la aparición de *Pensamientos acerca de la educación.*

A medida que se avanza en la aplicación de este método que combina el latín con el inglés, el niño puede leer algún autor latino como Justino o Eutropio y ayudarse de ser necesario con la traducción inglesa.

Luego se pregunta Locke a quién y a qué edad es preciso enseñar la gramática latina. Su respuesta nos indica el lugar, ya secundario, que ocupa la lengua latina en el plan de estudios. La gramática de una lengua se enseña a quienes ya saben hablar esa lengua, porque la gramática no enseña a hablar sino a hacerlo correctamente según las reglas de la lengua. "Cuando se cree llegado el momento de ejercitar un joven para pulir su lenguaje, y en hablar con más pureza que las gentes incultas, entonces es el momento de instruirlos en las reglas de la gramática, y no antes". Considera a la gramática como introductoria de la retórica. Cuando esta última no es necesaria, tampoco lo es la gramática[19].

Para paliar la pérdida de tiempo que implican los ejercicios de lengua latina propone acompañarlo con conocimiento útiles[20]. Niega todo valor educativo a escribir

---

[19] "No sé por qué se iba a perder el tiempo y a fatigar el cerebro en aprender la gramática latina, cuando no se tiene intención de convertirse en un erudito, o de escribir discursos y cartas en latín. Si alguno se lleva inclinado por la necesidad o la inclinación a profundizar en el estudio de una lengua extranjera y a aprender exactamente todas sus delicadezas, entonces será ocasión de que la estudie desde el punto de vista gramatical. Pero los que tienen solamente por objetivo comprender algunos libros escritos en esa lengua, sin pretender un conocimiento crítico de la lengua misma, conseguirán su objeto con la lectura solamente, como ya he dicho, sin tener necesidad de cargar su memoria con las reglas numerosas y sutiles de la gramática". LOCKE, J. Ob. cit., p. 229.

[20] "Para ejercitar a escribir a vuestro hijo hacedle traducir de tiempo en tiempo un texto latino. Pero como el estudio del latín no es más que un estudio de palabras, cosa desagradable en toda edad, agregadle cuantos conocimientos reales podáis, comenzando por los objetos que hieren los sentidos, por ejemplo: los minerales, las plantas y particularmente las maderas de construcción y los árboles frutales, indicando sus usos y la manera de plantarlos; así enseñaréis al niño cosas que no serán inútiles para el hombre". IBÍD.

disertaciones y versos latinos, cuando lo único que se pretende con el aprendizaje de la lengua es poder comprender algún autor latino y no convertirse en un orador o poeta. En cuanto al aprendizaje memorístico critica que se imponga a los alumnos aprender de memoria grandes trozos de los autores que se estudian. Sin embargo "cuando se encuentra en un autor un pasaje cuyo pensamiento merece que se le recuerde, y cuya expresión es exacta y perfecta [...] no será un mal alojarlo en el recuerdo de los escolares y ejercitar de tiempo en tiempo su memoria con otros fragmentos admirables de los grandes maestros del arte de escribir".

CONCLUSIONES

La enseñanza y consideración dentro del plan de estudios de la lengua latina en cada uno de los maestros mencionados es diferente en función del valor propio o social que se le asigne.

En Juan Luis Vives, la lengua latina ocupa un lugar destacado dentro del plan de estudios como vehículo hacia la sabiduría custodiada en los autores. La lengua es el sagrario de la erudición y los autores sus guardianes. La utilización de la lengua vernácula solo se considera como paso inicial para introducirse en el latín, pero no para ser estudiada en sí misma.

Para Juan Amos Comenio, el latín continúa ocupando un lugar de privilegio. Sin embargo los métodos propuestos ya nos van indicando por un lado la creciente preponderancia de las lenguas vernáculas y por otro, un pasaje incipiente de los "autores" como maestros a la "realidad" como maestra. La lengua vernácula ya es tema de enseñanza al igual que la latina, que todavía es considerada la lengua erudita y del saber supremo que reside en las Sagradas Escrituras.

Finalmente, Locke asimila el concepto de útil a productivo y en función de las necesidades. En este sentido el latín no es útil y por lo tanto el lugar que ocupa es ornamental y solo sostenible por la moda de la época y por el prestigio social que daban tales estudios.

Como final de esta exposición y a modo de homenaje al Prof. Alfredo J. Schroeder, quien fue el director fundador de nuestro Instituto de Estudios Grecolatinos, queremos hacer nuestras sus palabras: "Los maestros muertos, las lenguas y los textos muertos o no mueren, como sus almas, o resucitan de las ruinas y excavaciones, de los sótanos de las bibliotecas, de las crisis y reformas de estudios, de sus propias cenizas como el ave Fénix siempre renaciente".

CRÓNICA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "PROF. F. NÓVOA"

I. XII JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Los días 26 y 27 de junio de 2003 se llevaron a cabo las XII Jornadas de Estudios Clásicos. Organizadas cada dos años por el Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa", de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, corresponde en esta oportunidad la consideración de "La cultura clásica en la Edad Media". El evento académico ha tenido por finalidad reunir a los especialistas en Clásicas del país, con el objetivo de enfocar el estudio desde perspectivas teóricas variadas, de distintos aspectos del mundo grecolatino y sus alcances en la Edad Media. Auspiciaron la Asociación Argentina de Estudios Clásicos y la Unión Latina.

Durante las primeras horas de cada jornada, se realizaron dos cursos: "La antigüedad en el mundo medieval" a cargo del Prof. Jorge Bedoya; "Aspectos clásicos en iluminaciones medievales", la Prof. Lidia Ciapparelli.

El profesor Bedoya ha recorrido diversas presencias de los elementos de la antigüedad clásica en el mundo medieval en relación con: las manifestaciones del arte cristiano, la *maiestas*, la ciudad.

Dicho recorrido se inicia en el siglo III d. C. a través de las primeras manifestaciones cristianas. En dichas manifestaciones se evidencia un movimiento dialéctico de contaminación entre el lenguaje romano y el lenguaje que surge. Cabe recordar que se conoce que este período caracterizado por la crisis del mundo romano debe conocerse por Tardía Antigüedad, período con características propias, distanciado de la imagen de *continuum* decadente y del preludio de la Edad Media. Los cambios, las transformaciones, la inestabilidad crítica de un mundo que evoluciona se pone de manifiesto en diversas manifestaciones culturales. Signos que se desplazan a imágenes e imágenes que posteriormente se consolidarán en signos ... representaciones cristianas que provienen del arte imperial; construcción de imágenes como resultado de los ecos de la antigüedad greco-romana.

La profesora Ciapparelli se refirió a dos temas de la antigüedad clásica presentes en las iluminaciones de manuscritos medievales: la reflexión sobre la muerte, ya presente en la antigüedad pero muy exacerbada por dos hechos históricos como la Guerra de los Cien Años y la Peste Negra; los héroes clásicos convertidos en paladines medievales (*Roman de Trois*).

En las iluminaciones analizadas se hace presente la contaminación iconográfica de las tres culturas de mayor presencia en la Edad Media: la cristiana, la judía y la musulmana cuyo sustrato clásico es más de fondo que de forma.

Finalmente, con el fin de ampliar la convocatoria y promover un intercambio de información acerca de los temas y áreas de desarrollo de la investigación frente a la antigüedad clásica, se ha propuesto una amplia gama de temas en las diversas ponencias. Especialistas de distintas universidades se reunieron dada la importancia del evento y de la necesidad constante que tenemos los docentes de actualizarnos, intercambiar experiencias y perfeccionarnos en nuestros conocimientos.

Cabe destacar que ya ha sido seleccionado el tema para las XIII Jornadas de

Estudios Clásicos del 2005. En dicha oportunidad se tratará de "Grecia y Roma en España".

LEONOR VALERGA - PAOLA GIOSEFFI
COLEGIO NACIONAL DE BUENOS AIRES

II. EL DÍA DE LA LATINIDAD

El 15 de mayo se realizó la II Jornada del Día de la Latinidad, organizada por la Unión Latina, el Colegio Santo Tomás de Aquino y el Instituto de Estudios Grecolatinos. El acto, declarado de interés educativo por el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, se llevó a cabo en el auditorio Santa Cecilia de nuestra Universidad.

Se contó con la presencia de representantes diplomáticos de Colombia, Rumania y Angola. El grupo folklórico colombiano "Colombia y su Folklore", dirigido por la Sra. Amparo Mina, deleitó con danzas típicas de la región. Con diversas actividades, preparadas con sus profesores, participaron los alumnos.de los colegios Santo Tomás de Aquino, Mallinckrodt, del Salvador, Divino Corazón, Instituto Libre de Segunda Enseñanza, Instituto del Carmen e Instituto Inmaculada.

La Unión Latina entregó en el transcurso del acto los Premios Concurso "Diálogo Latino" IV edición.

III. III EXPOSICIÓN Y II JORNADA DE ÍCONOS

El 10 de octubre se realizó en la Facultad la III Exposición y II Jornada de Íconos, organizada por el Instituto y auspiciada por la Unión Latina. Se exhibieron numerosos íconos, "escritos" por diversos artistas argentinos. El prof. Igor Andruskiewitsch pronunció la conferencia "Sobre los 300 años de San Petersburgo", la Lic. Cecilia Cibeira habló sobre "El diálogo con el ícono" y la Dra. Sofía Carrizo Rueda cerró la jornada con su exposición sobre "El arte de El Greco y la estética de los íconos". Numerosos asistentes escucharon las exposiciones y contemplaron las obras de autores formados en diversas escuelas, entre ellas el Taller Católico Iconográfico Andrej Rublev.

En el marco de la exposición, se realizó una pequeña muestra de artesanía de motivos celtas (cruces y medallas), a cargo del artista Diego Alejandro Longueira (orfebrería) y del artista Fernando Killian (dibujo y pintura), y una pequeña muestra de arte celta medieval y arte sacro, a cargo del artista Roberto Alvariño (dibujo y pintura). También, una exposición de retratos de figuras de la antigüedad clásica, a cargo del artista Patricio Suárez Faini.

IV. CURSOS DE EXTENSIÓN

- 10 de abril - 23 de octubre. Curso de la Prof. Rebeca Obligado: "Lectura del griego del Nuevo Testamento".
- 2 de mayo - 31 de octubre. Curso de la Prof. Natalia Bustos: "Introducción al latín jurídico".
- 21 de noviembre. Curso de la Prof. Lidia Ciapparelli: "El mal de ojo: una visión literaria y una visión médica medieval" (Catulo y Enrique de Villena).

V. PUBLICACIONES

En el transcurso del año se realizaron las siguientes publicaciones:

Excerpta scholastica, 11.
La cultura clásica en la Edad Media. Actas de las XII Jornadas de Estudios Clásicos (26-27 de junio de 2003). Edición en soporte digital.
MASEFIELD, J. *A Letter from Pontus (Un poema sobre el destierro de Ovidio).* Trad. Inés Villanueva Celada.
ANÓNIMO. *La corderita.*
ANCHEPE, IGNACIO M. *Acerca de dos Himnos Jacobeos.*

VI. DOS FIGURAS DE LA POESÍA LATINA ACTUAL

Este año nuestro Instituto se siente honrado por contar con nuevos Colaboradores Permanentes. Entre ellos queremos mencionar a dos, extranjeros. Siguiendo el orden alfabético, comienzo por John Lee (n. 1933), filósofo y teólogo australiano, formado en su patria y en la Universidad de Oxford. Cultiva admirablemente la poesía en latín. Respondiendo a un pedido nuestro, nos envió dos epigramas para ser leídos en las II Jornadas del Día de la Latinidad, que organizamos junto con la Unión Latina. Son los que siguen, con sus correspondientes versiones inglesas.

Epigram 1: Dies Latinitatis (Idus Maiae, mmiii) ab Unione Latina instituta

Unio linguarum salve materque Latina,
Quae per discipulos progeniemque micas.
Unio linguarum salve materque Latina:
In subolis verbis vivis et usque micas.

Mother and ornament of languages,
they said you'd died,
but you still speak in scholars' monographs
and Latin pride.

Epigram 2: Linguae Romanicae

Caesaris ad fines terrarum verba volarunt,
Quae retinet mire iam mutilata cliens;
Principis augustum posthac non flectere nomen
Danubius mavult purpureusque Tagus.

Great Caesar's words o'er all the world
imperiously have flown;
his vassals chop the endings off
and make his words their own.

Rumanians and Portuguese
prefer not to decline

a Roman prince's august name
and epithets divine.

[Long may euphonious Portuguese,
Rumanian and French,
with Spanish and Italian,
be praised by *jeder Mensch.*][1]

Es cierto. Roma vive principalmente en las lenguas románicas, y también en la pluma de los doctos poetas de hoy, que se animan a exigir a su propio pensamiento; aunque los moldes antiguos no necesariamente quitan espontaneidad a la expresión. El poeta, cultivando la lengua madre, se siente heredero y parte activa, modificante, de la tradición. El Danubio y el Tajo son dos como extremos de la romanidad. Pero hay otros ríos en el mundo que conducen con sus aguas –una música acuática– la voz de la Ciudad Eterna.

***

El poeta belga Alain Van Dievoet nos acompañó en otra actividad de nuestro Instituto, pues compuso estas estrofas sáficas que se leyeron en la inauguración de las XII Jornadas de Estudios Clásicos.

Ad amicos Argentinos studia classica celebrantes
Mense Iunio anni 2003

Si favent Musae, placet atque vobis,
voce conabor celebrare fausta
hos dies laetos colitur quibuscum
lingua perennis.

Stirpis antiquae memores Latinae
sub novis stellis renovati Olympi
nunc honoratis Veterum loquelam,
docte Radulfe.

Vosque longinquos iubeo valere
congregatos qui legitis scienter
litteras priscas, meliora quae sunt
pignora pacis.

Los 'alegres días que dice Alain lo son por varios motivos. Uno, porque nos reunimos varias decenas de profesores argentinos para saborear la miel de nuestros estudios. También porque esos dos días el tiempo de algún modo se detiene, reposamos un poco de obligaciones distintas y disfrutamos del banquete de la conversación. Además, esta vez los *media* nos acercan a quienes están lejos; tal el caso

[1] El autor dice que esta estrofa, que no está en el latín, es añadida como una 'pseudo-doxología'.

de estos nuevos colaboradores extranjeros.

En nuestro hemisferio –si me lo permite el Atlante del Museo de Nápoles– no tenemos el mismo mapa de estrellas que vieron los antiguos, pero reviven también las luces de los eternos autores. Ellos son –dice Alain– 'las mejores prendas de paz.' ¿No es muy ambicioso pretender para nuestros estudios tan excelsa misión? Puede ser, pero al menos en nuestra cita bianual ningún disturbio nos impide nuestra lectura, que intenta ser sabia. Sean entonces bienvenidas a nuestra revista las Musas latinas nuevas.

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

ARMANDO PETRUCCI. *La ciencia de la escritura. Primera lección de Paleografía.* Buenos Aires: FCE, 2003, 159 pp.

Armando Petrucci es profesor de paleografía latina en la Scuola Normale di Pisa desde 1991 después de haber pasado por Salerno y La Sapienza de Roma. Ha hecho importantes contribuciones a la paleografía latina y ha estudiado la difusión y la función de la escritura en diversas épocas.

Su libro, que consta de una presentación, ocho capítulos, referencias bibliográficas y un apéndice de ilustraciones, presenta al lector los métodos, los problemas y el modo de operar de la paleografía como historia global de la cultura escrita.

En la presentación se hace referencia al área disciplinaria a la que se refiere el libro: la paleografía, entendida esta como global, es decir, aquella que se ocupa de los monumentos gráficos de todo tipo y naturaleza, de la historia de la producción, las características formales, los usos sociales de la escritura, los testimonios escritos. A partir de una serie de interrogantes (qué, cuándo, dónde, cómo, quién lo realizó, para qué fue escrito ese texto), Petrucci elabora una historia de los procesos y las prácticas de confección y uso de los testimonios escritos.

El capítulo 1, "Los lugares y los espacios", desarrolla uno de los interrogantes planteados en la presentación: el "dónde" , es decir, cuáles son los lugares en los que los testimonios escritos se producen y se conservan, tanto en el pasado como en el presente. El autor se propone transitar idealmente un itinerario de escritura que comienza en Roma. Esta ciudad plurimilenaria produjo y conservó en las distintas épocas de su ininterrumpida vida urbana enormes cantidades de testimonios escritos.

La escritura, alfabética o no, siempre delimita espacios en cualquier superficie - libros, documentos, cartas, paredes, epígrafes u objetos diversos- de modo que cada vez que se escribe algo se instaura una relación entre espacio escrito y no escrito. Esto obedece a reglas establecidas y transmitidas en el tiempo. Pero a lo largo de la historia de la escritura las soluciones propuestas para resolver la relación entre espacio escrito y no escrito han sido diversas y a veces contradictorias. La conformación de cada uno de estos espacios gráficos obedece a requisitos específicos y a cambios de funciones e intenciones. Desde este punto de vista, el caso de la organización de las líneas en el espacio de la escritura resulta típico. A una escala más general, otro ejemplo es la organización de la escritura en tres situaciones básicas: la relación entre texto y figura, la subdivisión del texto en dos o más columnas paralelas en sentido vertical y la yuxtaposición de varios textos vinculados jerárquicamente entre sí de modo fijo.

Para finalizar, Petrucci hace referencia a aquellos espacios de escritura que se convirtieron en tales por voluntad de los escribientes. En dichos espacios el orden de lo escrito está determinado por las circunstancias en que se desarrolla el acto de escribir, por las características materiales de la superficie elegida, las urgencias, las constricciones, las pulsiones del escribiente. Así sucede con las pruebas de pluma y de escritura, los borradores de la Alta Edad Media insinuados en los espacios vacíos de códices, las cuentas, los esbozos y los apuntes trazados por los artistas del Renacimiento al dorso de los dibujos. Otras experiencias antiguas y modernas muestran que todo puede volverse espacio de escritura. Los *graffiti* contemporáneos y los tatuajes resultan un buen ejemplo que demuestra que se puede escribir en cualquier lugar y disponer del texto del modo más conveniente. Así como no existe escritura sin

lugares de producción y conservación, no existe escritura sin espacios por ocupar, recorrer, dividir, ordenar y descomponer.

En el capítulo 2, "Escribir o no", se plantea el tema de la desigualdad. En todas las sociedades la escritura ha instaurado la desigualdad: hay quienes saben escribir y quienes no, quienes lo hacen bien y quienes lo hacen mal. La escritura revela clase social, sexo, edad, geografía y cultura, pues está directamente determinada por las ideologías y la distribución del poder. La historia de la cultura escrita es también historia de esta desigualdad. Un paleógrafo, basándose en fuentes propias de la paleografía, la codicología y la bibliografía, podrá identificar en el pasado lejano y en el presente cercano seis categorías distintas de alfabetizados de acuerdo con las capacidades de escritura y lectura: cultos, alfabetizados profesionales, instrumentales, semianalfabetos funcionales, semianalfabetos gráficos y analfabetos.

Esta esquemática grilla puede ser aplicada a cualquier situación histórica perteneciente a la tradición cultural occidental, desde la Atenas del s.V a.C hasta la actualidad. La identificación de los comportamientos y de las competencias de los actores de la cultura escrita le permite al historiador comprender mejor la difusión en la sociedad, las funciones, las prácticas de producción y usos de textos escritos y sus tipologías. La distribución social de las capacidades de leer y escribir siempre se dio y se da según líneas de desarrollo y agregación irregularmente distribuidas, lo cual genera zonas de alto desarrollo y otras de profundo subdesarrollo. En definitiva, ciudades y estratos socialmente avanzados llenos de escritura, flanqueados y contrapuestos a zonas geográfica y socialmente vacías, pobladas por analfabetos o semianalfabetos gráficos.

El capítulo 3, "Poder versus libertad", hace referencia al poder sobre la escritura y la libertad gráfica. Durante el desarrollo histórico de las distintas sociedades alfabetizadas, el escribir y el leer fueron actividades sometidas a variadas limitaciones y formas de control, determinadas por múltiples factores: mecanismo de instrucción limitada, uso de una lengua distinta de la hablada usualmente, exclusividad de los espacios y de las técnicas de escritura sometidos a un preciso dominio, diversidad de técnicas de ejecución de ambos procesos cognitivos y expresivos. De este modo se van configurando sociedades caracterizadas como oligocracias gráficas y otras caracterizadas como democracias gráficas. Así se crean a menudo casos concretos de conflictos entre difusión amplia y transmisión fácil, por un lado, y difusión mínima y transmisión limitada, por otro; entre ciudades con escritura y ciudades privadas de escritura expuesta; entre sociedades en las que prevalece el principio de 'escripción' (escritura solemne emanada del poder) sobre el principio de escritura libre, autónoma y creativa. En la Atenas de Pericles, el mundo occidental conoció un uso público y difundido de la escritura y la lectura que se corresponde con órdenes políticos de tipo democrático, aunque dentro de una sociedad esclavista. Este es uno de los tantos ejemplos que presenta Petrucci a través de los siglos. Después de una serie de consideraciones, concluye que en distintas situaciones sociales, caracterizadas por múltiples funciones e imbricadas entre sí gracias a la escritura, las confrontaciones gráficas no son advertidas en términos de conflicto o contraste sino como manifestaciones de diversas culturas escriturales; en cambio, cuando el uso de la escritura es socialmente limitado, la confrontación entre gráficas cultas y gráficas incultas e innovadoras es profunda y permanece insoluble. Las desigualdades entre los hombres inducidas por los controles ejercidos en todas las épocas sobre el uso social de la escritura son múltiples. Para ejemplificar este punto el autor hace hincapié en lo que durante miles de años se definió como "derecho a una muerte escrita", reservado

a un número limitado de individuos. Ante la muerte la realización, los lugares y modos de exposición, la ideología y el lenguaje siguen revelando crudas diferencias de cultura, clase social y riqueza. La muerte escrita continúa exaltando las diferencias y negando un igualitarismo aparente que no se vislumbra en las formas gráficas y verbales del recuerdo y la memoria.

En el capítulo 4, "Tipología y funciones", el autor considera que los sistemas gráficos utilizados en la actualidad no son tantos como los lingüísticos y cada uno representa una tradición ideológico-religiosa, un patrimonio de textos escritos y un elemento de identificación importante. Los cambios en los signos son el signo del cambio. En efecto, los sistemas gráficos elaborados por los hombres arrastran una historia signada por modificaciones, adaptaciones y verdaderas revoluciones gráficas que no son sino síntomas y consecuencias de cambios sociales, económicos y culturales profundos y constituyen la evidencia del surgimiento de nuevos modelos expresivos. Para ejemplificar el proceso de cambio gráfico, Petrucci elige algunos ejemplos que resultan suficientemente representativos: sistema cuneiforme, la metamorfosis sufrida por la escritura latina entre el siglo II y III d.C, la introducción y difusión de la imprenta de tipos móviles en Europa Occidental desde el siglo XV en adelante, la propuesta de los publicistas y de los proyectistas de escrituras informáticas a comienzos del nuevo milenio.

Las funciones de los distintos sistemas y tipologías de escritura pueden reducirse a dos estrechamente unidas entre sí: registrar datos y textos con el fin de conservar su memoria y comunicar datos y textos para que otros puedan utilizarlos en el presente y en el futuro. Sin embargo, es probable que hayan existido sociedades en las que estas funciones no se conectaran entre sí y una prevaleciera sobre la otra. Roma es el ejemplo de una cultura donde predomina la función de comunicar y divulgar los textos, en la que la producción de material escrito apunta a la posibilidad social de leerlo.

El vínculo entre la función de la escritura y las tipologías permite explicar cambios radicales. Cuando en un sistema gráfico cambian las funciones, se modifican los textos a difundir o los datos a registrar, se amplía el campo del uso social de la lectura y la escritura. Basta señalar como ejemplos el paso de la *scriptio continua* a la práctica del espaciado entre palabras que implicó en el campo documental el abandono repentino de la tradicional cursiva tardoantigua y la adopción de otras tipografías derivadas de la minúscula carolina, o bien la evolución de lo simple a lo complejo con la cancillería pontificia en el siglo XVII. Cabe destacar además que los cambios que se dan en cada sistema gráfico ocurren por influencia de aquellos que saben y pueden escribir, profesionales de la escritura tales como escribas, gráficos, artistas, intelectuales. Cada modificación es determinada, según ya se dijo, por fenómenos histórico-culturales más profundos que involucran y alteran la tasa de alfabetismo de la sociedad, las funciones de lectura y la escritura, los cambios de repertorio textual y de las prácticas de la enseñanza.

Al referirse en el capítulo 5, "Técnicas y modos", a las técnicas para escribir, Petrucci las define como los procedimientos materiales de los que se han valido pocos o muchos capaces de hacerlo para producir y reproducir escritura. Dichos procedimientos son tres: escritura a mano, instrumentos mecánicos y procedimiento informático. Escribir a mano es el procedimiento más antiguo y el único que universalmente sigue en uso. La trayectoria y los variados productos de las escrituras a mano constituyen un capítulo apasionante de la historia de la cultura imposible de resumir en unas pocas páginas. Sin embargo, puede ser reconstruido a partir de los

escenarios de actividades de escritura del pasado y el presente que se distinguen por el contraste de técnicas de realización y productos a través del tiempo y el espacio. De este modo se puede obtener datos útiles acerca de la historia de la transmisión de nuestra memoria común y de los sistemas y objetos ideados para producirla y conservarla. Los escenarios elegidos en los que se movieron Gregorio Magno, Petrarca, Aldo Manuzio, Pietro Bembo, ciudades como París, Londres, Berlín durante los siglos XIX y XX hasta el escenario de la escritura informática, ilustran las diferentes posibilidades que se presentan a cada escribiente y lector y en qué medida se fue modificando el panorama de medios, técnicas, materias y objetos para escribir y leer.

El capítulo 6, "Escribir a...", apunta al estudio de la correspondencia. La oralidad y la escritura son temas esenciales para comprender los modos como se organizan en el pasado y en el presente las sociedades .La escritura (a mano o informática) brinda la posibilidad de superar los espacios, abreviar los tiempos, informar y ser informados, comunicarse con otros aboliendo o limitando las limitaciones impuestas por las distancias geográficas. De hecho, en una inscripción egipcia del período ptolemaico, entre lo siglos II y I a.C., se alaba la escritura en tanto permite la comunicación más allá de los mares, "de modo que un hombre pueda escuchar a otro sin verlo".

Durante milenios, desde la invención de las formas más antiguas de escritura, los hombres se comunicaron entre sí casi exclusivamente por medio de la correspondencia escrita. La principal función de una carta es comunicar, transmitir un contenido: saludos, órdenes, informaciones, intimaciones, pedidos, expresiones de sentimientos. El uso social de la correspondencia entre individuos o instituciones es pues muy antiguo. En efecto, los primeros testimonios de cartas escritas por una persona a otra se remontan a las más antiguas civilizaciones del Cercano Oriente. En su plurimilenaria historia, la carta mantiene hasta hoy una uniformidad de estructura textual. Se trata de un sistema básico funcional y constituido por el encabezado y el saludo del remitente al destinatario, un breve preámbulo, una exposición de noticias y / o pedidos, un cierre de cortesías, saludos, buenos deseos, y por último la suscripción del remitente. A esta uniformidad de fondo se contrapone la diversidad de soportes materiales: hojas de papiro, tablillas enceradas, de madera, cacharros de terracota, planchuelas de pizarra durante la Antigüedad, pergamino en la Alta Edad Media, papel desde el siglo XIII hasta nuestros días.

La comunicación escrita entre los hombres fue y sigue siendo difícil por razones diversas: diferencias de lenguas, culturas, sistemas de escritura, tradiciones, comportamientos, capacidades más o menos desarrolladas. Asimismo, desde hace unos años el envío de cartas en soporte papel se ha ido sustituyendo gradualmente por distintos sistemas basados en el uso del medio telefónico (fax) o informático (correo electrónico). Con la adopción de estos nuevos medios, ampliamente difundidos en los países más avanzados económicamente, la comunicación escrita cambió sus tiempos, modalidades, técnicas y lenguaje. Pero, concluye Petrucci, " se requerirá mucho tiempo aún para poder estudiar tales fenómenos comunicativos nuevos y las consecuencias que tienen y podrán tener en las relaciones interpersonales y las que se dan entre culturas y sociedades diferentes."

En el capítulo 7, "Textos escritos, textos perdidos, textos recuperados", el autor sostiene que todo texto se escribe para asegurar el presente y el futuro. Cualquier texto, a su vez, puede ser registrado por escrito de forma definitiva una sola vez o tener una tradición hecha de múltiples reescrituras. Por motivos diversos un texto puede no ser ni reproducido ni conservado, pero en este caso puede ser recuperado siempre que

haya sobrevivido materialmente un ejemplar, una parte, un fragmento. Un texto perdido puede sobrevivir, sin embargo, de modo indirecto a través de las citas hechas por otros autores.

La tradición manuscrita de los textos fundamentales de nuestras culturas actuales, nos llega decapitada de las etapas de su creación y comienzos, aunque somos capaces de reconstruir muchos de los procesos de transformación. Los procesos de composición, registro de la forma definitiva y reproducción divulgadora, se repitieron y se repiten y tienen en su origen lo que se definió como relación de autor, es decir, la cuota de participación directa del autor.

Con respecto a los textos perdidos, Petrucci menciona cinco posibles causas: causas materiales directas (destrucciones físicas), causas materiales indirectas (efectos colaterales de cambios ocurridos en los procesos materiales y gráficos de la transmisión), causas culturales directas (censura, rechazo ideológico expandido, hostilidad masiva), renovaciones generales del canon librario impuestas por cambios culturales profundos y, finalmente, formas de miedo que llevan a los perseguidos a ocultar textos que encarnan su cultura, tal el caso de los textos gnósticos de Nag-Hammadi (s.IV d. C) o el diario de Anna Frank.

En toda cultura es posible encontrar "textos fuertes" que se siguen reproduciendo y pasan de siglo en siglo superando cambios culturales sin perderse, y "textos débiles", predispuestos a desaparecer por ser poco reproducidos o por estar ligados desde un principio a episodios efímeros. Estas consideraciones valen tanto para la Antigüedad y la Edad Media, ambas caracterizadas por la transmisión y difusión de textos en ejemplares escritos a mano, como para la Edad Moderna y Contemporánea, consagradas a la reproducción de textos mediante la imprenta de tipos móviles y los actuales circuitos informáticos. Sin embargo, es el azar el que muchas veces determina la supervivencia o pérdida de un texto. Hay épocas más propicias para el rescate y resurrección de textos desaparecidos. Una de ellas es la que se define como "redescubrimiento de lo arcaico" (siglo II), entre Frontón y Aulo Gelio. Pero, con seguridad, la época más plena de hallazgos y descubrimientos de autores y textos, latinos y griegos, es la del Humanismo italiano entre los siglos XIV y XV.

Por último, el capítulo 8, "Escribir y conservar la memoria", plantea el dominio sobre la memoria y el olvido en cuanto prácticas sociales, como un hecho eminentemente político que constituye un elemento fundamental del control y el gobierno de una sociedad desarrollada. La memoria escrita de una determinada área sociocultural está conformada por el patrimonio completo de todos sus testimonios escritos de cualquier época, índole y función. Es el resultado de tres tendencias distintas y paralelas: la primera apunta a la producción constante de la escritura; la segunda a la conservación de lo escrito en todas las formas en que haya sido producido o heredado del pasado; la última, a la eliminación de lo escrito, antiguo o reciente, que se juzga superfluo. Dentro de la enorme masa de testimonios escritos producidos y conservados es posible identificar un núcleo más estrictamente memorativo, constituido por escritos destinados desde su concepción y primera versión a fines individuales y sociales de memoria. En una síntesis extrema, es posible señalar documentos públicos y privados, actos de carácter legislativo, textos conmemorativos de índole pública o privada, textos memorativos de naturaleza económica, libros de evocaciones y de familia, diarios y memorias personales, anales, obras historiográficas. Todas estas categorías se distinguen entre sí por su naturaleza jurídica y los aspectos formulares y de lenguaje, por sus características materiales y formales y por sus funciones, más allá de la función memorativa que las agrupa. La

escritura es, pues, el espacio de la libertad. Quien sabe escribir puede comunicar sus pensamientos a sus contemporáneos y a las generaciones venideras y, en este sentido, preservar su memoria y la del mundo.

Con respecto a la bibliografía, la misma está indicada capítulo por capítulo y se limita a algunas obras generales y algunos títulos específicos vinculados con los temas tratados. Petrucci cierra su libro con un apéndice de 17 ilustraciones, a saber:

Desde la perspectiva planteada en esta obra, Petrucci entiende la paleografía como un área disciplinaria global que se ocupa pues de todos los posibles testimonios escritos con las más diversas técnicas- libros, documentos, cartas, *graffiti*, cuentas, diarios, afiches, publicidades, tatuajes, inscripciones funerarias, textos del pasado y del presente, conservados o recuperados- a partir de ciertos interrogantes vinculados con la localización de los escritos, la cultura de los que escriben y las funciones de la escritura y de lo escrito.

MARCELA ALEJANDRA SUÁREZ

ESQUINES. *Discursos; Cartas*. Madrid: Clásicas, 2000, 456 pp.

Hasta hace pocas décadas el "crítico" s. IV a. C. estaba prácticamente ausente en los trabajos de investigación de los historiadores, quedando prácticamente reservado a filósofos y lingüistas, especialmente a los múltiples estudiosos de Platón y Aristóteles, que generalmente los analizaban fuera del contexto de su época.

En las últimas décadas la necesidad de nuevas temáticas, el interés por los procesos de decadencia, la similitud de las crisis con nuestros tiempos y fundamentalmente el convencimiento de la necesidad de analizar los autores como partícipes activos de la vida de su época (que por otra parte, en esos tiempos, no se separaba "pública" de "privada") relacionando teoría y praxis, como venimos defendiendo en distintas oportunidades desde hace tiempo, ha llevado a replantear el interés por el orador Isócrates. A ello ayudó de manera considerable la editorial Gredos al publicar la traducción completa de sus *Discursos* (1979/80), favoreciendo los estudios sobre su vida -y obra- como testigo de todo el siglo. La misma editorial -en su renombrada colección de Clásicos- continuó con esta línea al editar los *Discursos públicos y privados* de Demóstenes (1980/83). Quedaba pendiente la prometida edición de la traducción del orador contemporáneo Esquines para completar la visión sobre la crisis y el papel de Macedonia en el Ática. Esta tarea, finalmente, fue llevada a cabo por la ya reconocida editorial Clásicas, con la edición de este ansiosamente esperado volumen. Con estudio introductorio y abundantes notas al pie de página, el traductor, José Miguel García Ruiz, nos ofrece en las primeras doscientas páginas los discursos *Contra Trimarco* y *Contra Ctesifonte*, y *Sobre la embajada fraudulenta*. Las treinta páginas siguientes reúnen una importante correspondencia debida al autor. A los embajadores Filócrates y Ctesifonte respectivamente, y dos al Consejo y pueblo de los atenienses), que nos permiten observar con claridad la posición pro-macedónica -y anti-Demóstenes, defendiendo la política de Eubulo- de este continuador de Isócrates y rival del citado orador ateniense.

En la introducción el responsable de ella considera taxativamente: "En su actividad pública Esquines veló siempre por los intereses de Atenas, guiado, como todo ateniense, por un sincero sentimiento patriótico, si bien desde una posición contraria a la propugnada por Demóstenes: Esquines estaba convencido de la necesidad de adecuarse a las circunstancias y situaciones de cada momento. Si practicó

una política filomacedónica fue porque le pareció la más favorable y ventajosa para Atenas. Fue un realista dotado de una instintiva intuición de las personas y las cosas. Su defecto fue carecer de tacto y prudencia en algunas circunstancias en que se mostraba cediendo a los propios sentimientos de entusiasmo o de indignación" (pp. 24-25). Una importante bibliografía, índices de nombres de las personas y lugares citados y tres mapas completan este libro indispensable para un mejor conocimiento de esta controvertida -y aún semi-virgen- época de la historia de la Hélade.

FLORENCIO HUBEÑÁK

FRIGHETTO, RENAN. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardía Occidental,* Curitiba, Juruá Editora, 2000, 149 pp.

El tema de la Antigüedad Tardía ha cobrado desde las últimas décadas sistemático y progresivo interés. Los estudios de H. I Marrou, Peter Brown y H. M. Jones, entre otros destacados especialistas, han abierto un nuevo campo de estudio histórico. Este período de transición entre el Antigüedad y el Medioevo es hoy en día uno de los temas centrales de análisis en los medios académicos de Europa y América. Durante esta transición se produjo la progresiva muerte de una forma de vida y una cultura: la Romanidad, que fue reemplazada por otra, la Cristiandad.

Este extenso período, dado entre los siglos III y VIII de la era cristiana, posibilitó que el sistema político bajo-imperial se consolidara en los reinos romano-germánicos del Occidente tardo-antiguo. El autor de esta obra, Renan Frighetto, es, a no dudarlo, uno de los investigadores que más se han dedicado a desentrañar las características fundamentales de dicha época, en torno a las áreas de cultura, poder y sociedad en el Occidente tardo-antiguo. Ha egresado como Maestro de Historia Antigua y Medieval de la Universidad Federal de Río de Janeiro (1990) y como Doctor en Historia Antigua de la Universidad de Salamanca (1996). En la actualidad es Profesor de Historia Antigua en la Universidad Federal de Paraná (Brasil), así como asiduo asistente a eventos y congresos académicos y científicos. Uno de los objetivos de este libro, según lo establece el mismo autor, ha sido analizar los elementos constitutivos del binomio cultura y poder, durante la tardo-antigüedad. En relación con el concepto de *cultura*, hurga en la cuestión del paganismo y de la conversión de las poblaciones paganas al cristianismo. En cuanto al *poder*, ha buscado investigar la figura del monarca tardo-antiguo y desentrañar las condiciones de las disputas políticas y sociales entre realeza y nobleza. La obra se ha organizado en dos extensos capítulos, diagramados en sub-temas, con el fin de dar cumplimiento a los objetivos que el autor se ha impuesto en la introducción.

En el primer capítulo, "Cultura en la Antigüedad Tardía occidental", ha analizado al paganismo en el Occidente tardo-antiguo y la importancia de la aparición de los *viri sancti* (hombres santos) en la lucha contra los paganos. En este último punto destaca la acción de guerreros victoriosos y virtuosos que despreciaron las cuestiones mundanas e intrascendentes, en pos de la inmortalidad junto a Dios. Los casos emblemáticos elegidos por el autor han sido los de Martín de Tours y Valerio del Bierzo, entre otros.

En el segundo capítulo, "Poder y sociedad en la Antigüedad Tardía occidental", analiza la figura real en torno a los grupos sociales que la rodean. Destaca en este punto a la nobleza rural , a los pequeños grupos de propietarios rurales libres, a los siervos y a los libertos.

En cuanto a los aspectos destacables de la obra, he podido observar que, en la estructura general de la misma, el autor ha cuidado dos aspectos centrales: la claridad en el manejo del contexto socio-histórico-político de la tardo-antigüedad y sobre todo de los conceptos centrales que maneja; y, en segundo lugar, un profuso manejo de la bibliografía específica que desgrana a lo largo de toda la obra y nos permiten destacarla en términos académicos. Cabe agregar que esta obra surgió de un largo y meditado estudio del autor acerca de las problemáticas analizadas. En efecto, desde 1996 en adelante Frighetto, ha publicado una serie de trabajos anticipatorios a la obra reseñada y que pueden observarse como el sostén académico de la misma. Recomiendo por tanto la lectura de esta obra que nos ofrece claridad y profundidad conceptual acerca de la Antigüedad Tardía

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO. *Aspectos inusuales de lo sagrado.* Madrid, Trotta, 2000, 251 pp.

El autor de esta obra es uno de los especialistas internacionales más reconocidos en temas de religiosidad y filosofía primitiva de Oriente y Occidente, tal como lo demuestran sucesivas publicaciones suyas. García Bazán es catedrático de Filosofía e Historia de la Religiones en la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina J.F.Kennedy y en el doctorado de Filosofía de la Universidad nacional de Cuyo. Es investigador principal del CONICET (Buenos Aires) y participa actualmente en numerosas jornadas y congresos internacionales de su especialidad, en los cuales es ampliamente respetado.

La obra ha sido organizada en tres partes:

I. El mito, la religión, la mística y lo sagrado: en la cual analiza el lenguaje alegórico, la religión y la vivencia mística
II. Esoterismo, la gnosis y lo sagrado: en la cual hurga en las condiciones históricas y religiosas del cultivo secreto de lo sagrado.
III. Lo sagrado, el presente y futuro de la religión: en la que interpreta las condiciones en las cuales lo sagrado hace su irrupción en la cultura contemporánea, a través de sociedades secretas, sectas, religiones y la post-modernidad.

Es de destacar el sólido nivel interpretativo que el autor proyecta a lo largo de toda su obra, en particular en torno a la cuestión heresiológica, a la cuestión gnóstica (en la que es uno de los especialistas más destacados de la actualidad), y en la cuestión semántica y etimológica de la palabra *secta*.

Cabe agregar que lleva el análisis del tema hasta la propia inserción de lo sagrado en el mundo post-moderno y en la vida actual. Es un logro destacado la vinculación de la religión con los derechos humanos, a partir de un análisis de perspectiva histórica y filosófico-religiosa. La obra de García Bazán es ampliamente recomendada para aquellos investigadores atentos a los temas filosófico-religiosos y para todo aquel espíritu inquieto en la búsqueda de los conceptos simples y meditados del investigador. El autor ha sopesado su experiencia en los más reconocidos simposios de su especialidad y en los más variados ámbitos universitarios.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

ULLMANN, WALTER. *Escritos sobre teoría medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003, 240 pp.

La editorial de la Universidad de Buenos Aires tuvo la brillante decisión de publicar esta serie de trabajos del prestigioso medievalista Walter Ullmann, seleccionados por el colega Francisco Bertelloni, Director del Instituto de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad. Con respecto al autor -nacido en Austria y graduado como abogado- primeramente digamos que es conocido en nuestro medio -más que por sus artículos- por dos de sus libros traducidos al castellano (alrededor de quince) y en su momento de gran uso en el ambiente universitario: me refiero a su significativo *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid, Revista de Occidente, 1971) y su manual *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Barcelona, Ariel, 1983).

En cuanto a su actividad académica -que Bertelloni detalla en la introducción- su condición de judío lo llevó al exilio y a ejercer la docencia. Fue profesor en la Universidad de Leeds y en 1949 incorporado al Trinity College de Cambridge, para ejercer la cátedra de Historia Eclesiástica Medieval, hasta ser incorporado como miembro a la Real Academia Británica. Falleció en 1983 y esta recopilación es un recuerdo a su memoria y permanencia como pensador. En su carácter de investigador supo integrar el derecho, especialmente el canónico, al mundo político y a su pensamiento en la época medieval; a ello dedicó décadas de clase y más de cuatrocientos artículos. Entre ellos Bertelloni, con el cuidado de un especialista en la temática política e ideológica medieval, seleccionó ocho trabajos de primer nivel y esmerada erudición.

El primero de ellos se refiere a "El significado constitucional de la política de Constantino frente al cristianismo" (pp. 11-33) y en él se interroga -más allá de las discutibles motivaciones y alcances de las medidas de licitud- sobre cuáles fueron las atribuciones legales que empleó el emperador para interferir en las cuestiones internas de una religión, rescatando la diferenciación entre *Romanitas* y *Christianitas* que tantas veces hemos defendido, acentuando los matices "eclesiológicos" de la segunda en la *pars occidentis*. Luego efectúa algunas "Reflexiones sobre el Imperio medieval" (pp. 35-56), especialmente en cuánto a la importancia que la historiografía -fundamentalmente alemana- otorgó a esa entidad político-jurídica, que considera "arraigada en una pura idea, y que llegó a ser y permaneció una idea" (p. 55), cuyo control -considera- pertenecía al Papado.

"Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del *homo naturalis* y del *christianus*" (pp. 57-63) conforman el tercer artículo, que gira en torno a la concepción antropológica (cristocéntrica) del hombre de la época y a la influencia modificadora del "naturalismo" en el s. XIII, que el autor estima implica un retorno al *homo carnis* de San Pablo.

El fundamental tema de "León I y la cuestión del primado papal" (pp. 65-106) es el siguiente y enfoca uno de los aspectos vitales de la estructuración de la Cristiandad medieval. El papel que le cupo a San León Magno en el armado de la "teocracia papal", a través de las relaciones Iglesia-Imperio y la trascendencia de su sermón a los santos Pedro y Pablo, solo ha sido reconocido -y profundizado- en las últimas décadas, de manera similar al citado Gregorio I. La cuestión es detalladamente analizada por Ullmann, rescatando importantes fuentes conocidas, pero poco tratadas. Concluye acertadamente, en nuestra opinión, que "el cargo papal es la sucesión jurídica de esta *plenitudo potestatis*..." (p. 106).

De no menor interés -y profundización renovadora- es el artículo sobre "La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media" (pp. 107-146), que prácticamente abrió un campo de investigación fundamental y casi virgen. El autor culmina, como en otros casos, con múltiples preguntas que dan pie a futuras investigaciones que surgen de su análisis del tema.

La siguiente publicación se denomina "Algunas reflexiones sobre la oposición de Federico II al papado" (pp. 147-174) y toca un tema al que hemos hecho mención en una de las reseñas de este número: la misteriosa figura de Federico II. Ullmann en esta ocasión se preocupa básicamente de su relación conflictiva con el Papa -más exactamente Inocencio IV- y se pregunta en qué medida las acusaciones imperiales ante el avance de la "teocracia papal" no eran correctas; sus "reflexiones" lo llevan a afirmar que Federico marcó profundamente, para el futuro, la diferencia entre el hombre y el cargo, acentuando el aspecto "naturalista", tan caro al autor.

Interesado en la temática teocrática el siguiente artículo estudia "La bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva" (pp. 175-218), que, pese a los múltiples trabajos que originó, deja muchos interrogantes y numerosas facetas pendientes de análisis, comenzando por la falta del original. El autor concluye este trabajo señalando: "A comienzos de la época en que se introdujeron irresistiblemente tales cambios se presentó Bonifacio VIII con su bula *Unam sanctam*, que refleja la reacción papal ante los estados iniciales de aquella evolución, en cuyo final surgiría una Europa desgarrada, dividida y desorganizada en sí misma...Sólo en la visión de conjunto y en la perspectiva históricas se puede reconocer la significación de la *Unam sanctam*. Con su postulado en pro de la unidad eclesial dirigió su mirada igualmente hacia el pasado como hacia el futuro" (p. 218).

El libro termina con la reflexión sobre "La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa" (pp. 219-238), tema que asimismo ha despertado el interés de Bertelloni en varias colaboraciones en la recomendable publicación que dirige (*Patristica et mediaevalia*). Más allá de la importancia del uso del término *renovatio* (luego renacimiento) y de sus apreciaciones sobre el tema, Ullmann sintetiza su trabajo al concluir que "La crisis intelectual y religiosa de los comienzos del s. XIV se hallaba compendiada en Dante y Bonifacio. El primero postulaba el consentimiento basado en la libertad de elección: con lo cual la búsqueda de la bienaventuranza eterna no era afectada en modo alguno, sino facilitada. El segundo representaba el punto de vista tradicional según el cual el único que importaba era la salvación, obra sólo de la fe. Su unipolaridad miraba hacia atrás, mientras que la bipolaridad de Dante miraba hacia delante" (p. 238).

Antes de finalizar nos parece importante destacar una vez más la seriedad metodológica del autor, quien comienza sus artículos por una serie de interrogantes que va tratando de dilucidar con conocimiento erudito y de manera lógica, a la vez que termina con otras preguntas irresueltas que abren el camino y motivan para nuevas investigaciones. Más allá de las posibles disidencias con varios aspectos del texto -superados o discutidos- se trata de una excelente recopilación de los artículos más importantes de uno de los mayores medievalistas del s. XX. Finalmente un detalle de menor importancia, pero se observa que de algunos de los textos transcriptos surgen incorrecciones de traducción o de edición, que sería recomendable cuidar en futuras ediciones.

F. H.

TURCAN, ROBERT. *Los cultos orientales en el mundo romano.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, 333 pp.

Robert Turcan, profesor de la Sorbona, es conocido en el mundo académico por sus aportes al conocimiento y a la comprensión de la atmósfera religiosa de la Antigüedad romana. Entre sus numerosas publicaciones se destacan: *Mitra et le mithriacisme* (1979), *Héliogabale et le sacre du soleil* (1985), *Religion romaine, iconography of religions* (1988) y *Le culte imperial au III siècle* (1972). La obra que nos ocupa cuenta con una excelente introducción, en donde el autor enumera y analiza las razones que pudieran explicar el éxito aparente de los cultos orientales en el *Orbis Romanus*. En primer lugar, Turcan cuestiona la utilización de la expresión "religiones orientales", término que ha pasado a la lengua desde la célebre obra de Cumont (*Las religiones orientales y el paganismo romano*) y que no contempla la complejidad y diversidad (tanto a nivel temporal como espacial) de este fenómeno. Nos propone, por lo tanto, hablar de "religiones de *origen* oriental o de religiones *greco-orientales*, revestidas e incluso impregnadas de un barniz helénico desde hacía dos o tres siglos, a veces, antes de llegar al Occidente latino." (p.20)

Los romanos distinguían la *religio* (nacional y auténtica) de la *superstitio* (exótica y sospechosa). Todo aquello que se apartara del ritual enseñado por los antepasados y legitimado por la tradición era mirado en principio con recelo. ¿Cómo explicar, entonces, el avance y la aceptación que fueron encontrando los cultos extranjeros en la sociedad romana? Con gran claridad y capacidad de síntesis nuestro autor señala cuatro o cinco motivos que dan respuesta al interrogante planteado. Ahora bien, para interiorizar al lector de la verdadera naturaleza de cada uno de estos cultos es preciso "comparar para distinguir y distinguir para comprender" (p.22). A tal fin se aboca Turcan en los siguientes siete capítulos. Valiéndose de testimonios epigráficos, iconográficos y arquelógicos, nos ofrece una detallada descripción de cultos: Cibeles de Pesinunte, Isis, diversos dioses de origen sirio, Mitra, dioses jinetes, madres y serpientes, Dioniso y Sabazio; incluso se aborda el tema del ocultismo y la teosofía. En cada capítulo el autor no sólo realiza un rastreo histórico y geográfico del culto elegido, sino que también describe detalladamente los rituales, las ceremonias y las festividades respectivas.

Por último, encontramos en el epílogo de esta interesante obra una perspectiva distinta desde la cual también es posible aproximarse al ambiente religioso de la Antigüedad Tardía. Turcan se pregunta cuáles fueron los motivos por los cuales estas religiones o cultos orientales fracasaron rotundamente frente al cristianismo. Se nos ofrecen, pues, explicaciones de tipo psicológicas, históricas y teológicas, todas ellas necesarias a la hora de explicar un período tan crucial en la historia de la civilización occidental. El autor concluye observando acertadamente que "aunque desigual y temporal, el impacto de estos cultos extranjeros había contribuido a una evolución en las mentalidades y modalidades de la piedad personal o colectiva. Por esta razón, formaban parte de lo que Eusebio llamaba la *Preparación evangélica*." (p.318)

MARÍA POLLITZER

LO CASCIO, ELIO. *Roma imperiale; Una metropoli antica.* Roma: Carocci, 2002, 352 pp.

En un primer acercamiento al título de la obra pensaríamos encontrarnos con una

nueva crónica histórica de la Roma imperial. No es éste el contenido del libro dirigido por Elio Lo Cascio -catedrático de Historia Romana en la Universidad Federico II de Nápoles y conocido por sus publicaciones sobre el mundo romano. Los autores de esta obra colectiva se preocupan, en cambio, por mostrarnos detalladamente los diferentes aspectos urbanísticos, poblacionales y funcionales de la Roma antigua, presentándonos una imagen muy completa de la ciudad más importante de la Antigüedad mediterránea y de su impresionante crecimiento y desarrollo como *caput mundi* y *civitas aeterna*. Esta labor fue asumida por un equipo de historiadores de reconocida solvencia en la temática tratada.

El tratamiento comienza por el propio Lo Cascio. En el primer capítulo analiza "la población", preocupándose fundamentalmente, con gran erudición, por las características sociales de los órdenes en Roma, especialmente las elites que, indudablemente, cumplieron un papel fundamental en su desarrollo. El autor rastrea el papel de los extranjeros (*peregrini*) cada vez más numerosos, sin descuidar a los esclavos y libertos, cuyo ascenso social e importancia destaca. Evidentemente no le es ajeno el tema demográfico, explicando la metodología documental empleada para los cálculos de población en la edad republicana y en la imperial (que divide a partir de los Severos), completándola con interesantes gráficos sobre la conformación de la urbe hasta abandonar su papel de metrópoli en el siglo V. En el capítulo siguiente Anne Daguet-Gagey,discípula de Nicolet, se ocupa de "los grandes servicios públicos", comenzado por las funciones que les cabían en tal aspecto a los prefectos de la urbe y del pretorio. Acentuando el llamado período imperial, la autora analiza las responsabilidades en el cuidado de los lugares sagrados (*aedium sacrarum*) y de las obras públicas (*operum publicorum*), sin omitir el antiguo problema de la cloacas, ni descuidar la grave dificultad alimenticia que sacudió casi toda la historia de Roma y complicó las carreras políticas de más de un prefecto de la *annona*. La preocupación por la vigilancia es el último aspecto que desarrolla Daguet-Gagey.

Catherine Virlouvet, estudia "El aprovisionamiento de la Roma imperial", que por múltiples efectos socio-políticos, fue uno de los problemas más graves y acuciantes de los gobernantes en Roma, ciudad que en la época de Augusto se acercaba al millón de habitantes. Las distintas políticas seguidas en este terreno son cuidadosamente vivisecadas por la autora, quien arriba a la conclusión que "los conceptos de 'liberalismo' y de 'dirigismo' son totalmente anacrónicos para definir las preocupaciones que manifestaron los emperadores para garantizar un aprovisionamiento a precios moderados a su capital" (p. 128).

El capítulo cuarto, dedicado al "Funcionamiento de los acueductos romanos" fue abordado por Christer Bruun. Desde los antiguos tiempos etruscos el tema del aprovisionamiento del agua fue uno de los grandes temas de la urbe romana (el trabajo de Alain Malissard *Los romanos y el agua*, Herder, 1996, amplía aspectos interesantes de esta obra). Los especialistas coinciden en general en su herencia en la construcción de los acueductos, que el autor considera "una de las siete maravillas del mundo" (p. 137). El análisis del prestigio y del método y la calidad de su construcción le permiten introducirse en la compleja administración y legislación de los mismos (la *cura aquarum*), donde sobresale el papel de Frontino, su fuente obligada. Más adelante Bruun se ocupa de la distribución del agua entre los distintos niveles sociales de la población, arribando a la conclusión que la escasez obligó a los gobernantes a implementar -y cuidar- una política de equilibrio en el aprovisionamiento.

De no menor interés es la colaboración de Andrew Wallace-Hadrill sobre "Las casas y los habitantes", tema sobre el cual el español Pedro Fernandez Vega publicó

un importante y muy completo estudio (*La casa romana*, Akal, 1999). El historiador anglosajón encaró su trabajo explicando el desarrollo evolutivo de la vivienda romana -del Palatino al Palazzo- a través de las épocas (Roma antigua, republicana, la ciudad imperial, el tardo-antiguo), poniendo especial cuidado en vincular la casa con sus habitantes, aportando una visión más social -y completa- del tema edilicio. En las conclusiones se preocupa por subrayar la distinción entre los espacios público y privado y la permanente diferenciación "barrial" (*vici*) entre ricos y pobres. Útiles gráficos ayudan a una mejor comprensión.

El tema "El espacio de la vida social" fue encarado por Filippo Coarelli, quien estudia este aspecto en el Foro, los *vici*, los edificios para espectáculos como los juegos (*ludi*) o el teatro, las casas -que llama- de la aristocracia, cuya vida social como es sabido era movidísima, termas, pórticos y jardines (tan estudiados por Pierre Grimal en *Les jardins romaines*, ya clásico) .

El capítulo sobre "La construcción pública y sagrada" se debió a Francesca de Caprariis y a Fausto Zevi, quienes, tras definir el "espacio urbano" desde la época de los Tarquinios, se dedican al *porticus* y, más adelante, a la cristianizada "basílica" como edificio público. La labor reformista encarada por César, concretada por Augusto y seguida por otros emperadores, se centró en el Foro, cuyo crecimiento pormenorizado estudian los autores. Una serie de gráficos muy didácticos completan el trabajo.

Finalmente Federico Guidobaldi cierra la obra con su estudio sobre "Arquitectura y urbanística", donde analiza el pasaje de la que denomina "ciudad-museo" a la "ciudad santa". En este caso el contenido se refiere a las modificaciones conformadas durante la Antigüedad tardía, a partir del gobierno de los Severos hasta el papado de Gregorio I Magno. Concluye: "nuestros resultados muestran una ciudad casi inmóvil desde el punto de vista topográfico y cada vez más monumental, primero como ciudad-museo y después como *urbs sancta*" (p. 346). Como puede observarse el libro reúne a especialistas internacionales dedicados a los estudios romanos, quienes efectúan un aporte significativo (actualizado y novedoso) al conocimiento del desarrollo de la ciudad de las siete colinas, presentando una obra que no puede permanecer desconocida para aquellos que se dedican al mundo romano en particular, o a la Antigüedad clásica en general.

F.H.

MAINOLDI, ERNESTO SERGIO. *Ars Musica. La concezione della musica nel Medioevo.* Milano: Rugginenti, 2001, 373 pp. ISBN 88-7665-210-8.

Questo testo, dovuto a un filosofo medievista e musicologo, risulta di piacevole lettura e di notevole interesse, in quanto tratta della musica nel periodo tardo-antico e medioevale non solo dal punto di vista storico e tecnico, ma anche – e soprattutto – mostrandone il profondo legame con la metafisica, che è basato sul simbolismo e dal quale non prescindono mai le teorizzazioni che, nella tarda antichità, riassumono la trattatistica classica, quali quelle di Marziano Capella nel libro IX del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, o di s. Agostino, o di Boezio nel *De musica*. Il passaggio dalla concezione antica a quella moderna della musica è infatti lucidamente còlto dall'Autore nella perdita di questa connessione con la metafisica.

Dopo una breve *Introduzione*, che costituisce il I capitolo, il cap. II, *La musica nella spiritualità cristiana* (pp. 15-51), indaga le origini della tradizione musicale

cristiana nelle *Costituzioni Apostoliche* e nei testi patristici; il valore della luce e del suono nella teologia del Verbo, specialmente in rapporto alla creazione, ma anche nei resoconti dei mistici, dove ricorre fra l'altro l'espressione «orecchio del cuore»; il ruolo della musica nella liturgia, che è sempre stato primario in quanto il repertorio ecclesiastico era sentito come imitazione della musica angelica e i Salmi erano considerati ispirati sia nel testo sia nella melodia, e la cosiddetta riforma «gregoriana». Nel cap. III, *Ars sine scientia nihil* (pp. 53-65), sono esaminate le ipostasi della conoscenza e il significato delle arti liberali, quali teorizzate da Varrone e da Marziano Capella e poi dai Medievali: in merito alla funzione unitiva dell'arte, significativo è il titolo stesso dell'opera di s. Bonaventura *Reductio artium ad theologiam*: dell'*ars musica* è messa in rilievo l'importanza in rapporto alle altre *artes* per la sua valenza psicagogica e per la sua impostazione matematica. Il cap. IV, *La trattatistica musicale nel Medioevo occidentale* (pp. 67-95), indaga dapprima l'evoluzione della teoria musicale, quindi la *harmonica* e la *rhythmica*, molto meno presente rispetto alla *harmonica* nei trattatisti medievali: in fatto di ritmo, il passaggio epocale si ebbe alla fine dell'età tardo-antica, con il transito dal metro quantitativo classico, basato sull'opposizione breve/lunga, a quello qualitativo moderno: Beda per primo cercò di interpretare il ritmo della poesia latina medievale secondo la metrica classica.

Il cap. V, il più lungo e, a mio parere, il più importante e meglio riuscito, ha per titolo il celebre passo biblico della *Sapienza*, 11, 21, costantemente presente a tutta la tradizione scientifica e filosofica medioevale: *Tutto creò in numero, misura e peso* (pp. 97-184), e analizza alcuni concetti-chiave della teoria musicale: innanzitutto quello del numero, che è concepito come un grado della discesa del principio unitario nella molteplicità; la dottrina delle *signaturae*, ossia i greci ἀπηχήματα, brevi formule melodiche associate a una sequenza di lettere, originariamente poste in corrispondenza con i toni dell'ὀκτῶηχος bizantino e considerate appunto «riecheggiamenti» degli inni divini. Ancora, sono studiate le proporzioni (ἀναλογίαι) dell'armonia, che operano una mediazione tra i principî trascendenti del cosmo e i suoni udibili, laddove le *consonantiae* o συμφωνίαι sono espressione dell'Unità nella diseguaglianza; il pentatonismo, basato sul rapporto di *diapente* come espressione preferita dell'armonia, in quanto il cinque è manifestazione dei principî primi e il ciclo delle quinte è posto in rapporto al circolo zodiacale; i tre generi di tetracordo, diatonico, cromatico ed enarmonico; i toni (dorio, lidio, frigio etc.) ricavati dagli aspetti (*species*, εἴδη) del *diapason*. Infine, sono analizzati i principi metafisici e applicativi del ritmo – anche in base alle testimonianze di s. Agostino e di Remigio di Auxerre, autore sia di un *De musica* sia di un commento a Marziano Capella –, la concezione tradizionale delle modalità musicali e la composizione musicale, ossia la «melopea».

Il cap. VI (pp. 185-224) verte sulle *partes* della musica: 1) la *mundana*, che rispecchia la *caelestis* o *divina* ed esprime l'ordine macrocosmico, esplicandosi nell'armonia delle sfere, degli elementi e del tempo ciclico; 2) la *humana*, espressione dell'ordine microcosmico, con l'armonia delle potenze dell'anima, degli elementi nel corpo e dell'unione anima-corpo, e con risvolti terapeutici e scientifici (l'acustica); 3) la *instrumentalis*, che però sarà trattata nel cap. VIII. Qui invece le riflessioni si chiudono sul valore metafisico del silenzio, dimensione divina dell'apofatismo, come la tenebra. Il cap. VII, *La potentia della musica* (pp. 225-280), dopo aver esaminato alcune etimologie medievali per *musica*, studia di essa la teoria degli ἤθη, la valenza armonica e gnoseologica, il valore allegorico e mistico, affrontando infine la topica della musica fatta da animali. Nel cap. VIII è studiata la *musica artificialis* (pp. 281-

315), in origine esclusa dal culto – solo verso il XII sec. l'organo cominciò ad entrare abitualmente nella liturgia, in chiesa –, con i significati degli strumenti musicali, comprese le campane; la topica degli *inventores* della musica, tra cui Pitagora, considerato divinamente ispirato nelle sue scoperte; le differenze tra il *musicus*, ossia il teorico della musica, il compositore, che nel Medioevo non ricercava un'originalità quale è apprezzata oggi, e lo strumentista. Sono analizzati anche i sistemi di notazione, la nascita della polifonia, i rapporti tra musica, architettura e retorica. L'ultimo capitolo, il IX (pp. 319-325), fa il punto della situazione, enucleando l'opposizione, che ho già ricordato in apertura, tra *ars antiqua* e *ars nova*: la perdita della visione metafisica della musica. Concludono il volume due appendici (pp. 327-333), una con le etimologie dei termini connessi con la musica, nelle loro interrelazioni effettive o fittizie, e un'altra che elenca tutti i trattati medievali noti sull'*ars musica*, una ricca e aggiornata bibliografia (pp. 335-357) e gli indici (pp. 359-373).

Mi limito a pochi rilievi, tra i numerosissimi spunti che quest'opera tanto ricca ci offre. L'Autore spiega come non sembri sostenibile la tradizionale attribuzione della riforma del canto liturgico occidentale a Gregorio Magno, con la fondazione di una *schola cantorum* a Roma: piuttosto, l'antica liturgia romana fu importata nelle regioni transalpine nell'VIII secolo, dove sostituì quella gallicana, assumendone certi tratti. La nuova liturgia e il nuovo canto franco-romano giunse infine a Roma, dove a sua volta sostituì l'antica liturgia romana; il nome autorevole di Gregorio Magno fu usato dai riformatori allo scopo di fare accettare l'uniformazione liturgica. Tra il IX e il XIII secolo, in seguito all'introduzione in Occidente dell'ὀκτώηχος bizantino e ai tentativi di interpretarlo secondo la teoria greca classica dei τόνοι descritti da Boezio, si verificarono varî fraintendimenti della teoria musicale antica e slittamenti di significato, da cui sarebbero risultate la polifonia, la misurazione del tempo musicale e la notazione diastematica: così, i commentatori medievali di Marziano si troveranno in una situazione dicotomica, come ha illustrato di recente anche M. Teeuwen[1], tra la teoria antica che Marziano riflette e la prassi a loro contemporanea. Anche Mainoldi nota (p. 73) che la trattatistica musicale occidentale successiva al IX secolo e sviluppata in ambiente monastico franco fu il tentativo di dare una giustificazione teorica al nuovo repertorio liturgico e melodico franco-romano. Questa ricerca portò grande confusione, l'«imbroglio dei modi», per usare un'espressione efficace di Jacques Chailley, la confusione dei toni ecclesiastici rispetto a quelli tradizionali greci – furono attribuite erroneamente le estensioni degli aspetti di ottava alle estensioni dei toni – e la teoria dell'ottava modale, dovuta alla perfezione del sistema di ottava affermata da Marziano Capella. Di qui, reiterati tentativi di riforma, tra cui quello cisterciense, del XII sec., che non trovò universale accoglienza: ad esempio, s. Ildegarda di Bingen se ne mantenne lontana. Proprio per ovviare alle confusioni sorte e per rendere i canti apprensibili facilmente e rapidamente, dal IX secolo si cercò di sviluppare una notazione musicale diastematica e con note di altezza e durata graficamente determinate, cosa che fino ad allora non si era fatta, poiché in tal modo si sarebbe potuto rendere solo la *quantitas* della melodia, e non la *qualitas*, accessibile soltanto alla comprensione intellettuale. Così, la notazione valeva dapprima solo come

[1] M. TEEUWEN. *Harmony and the Music of the Spheres. The* Ars Musica *in the Ninth-Century Commentaries on Martianus Capella*, Leiden-Boston-Köln 2002.

supporto mnemonico, e non come descrizione completa, donde l'estrema difficoltà di decifrazione dei testi neumatici. Il primo documento teorico della *musica mensurata* risale già agli anni intorno all'860: è il trattato *Musica enchiriadis*, che esprime in modo esemplare l'*organum* polifonico, la prima forma polifonica comparsa nel Medioevo; l'*ars nova* non fece che «raccogliere le conseguenze di questa idea ritmica, arrivando a una totale rottura con la tradizione» (p. 88). La polifonia, di cui l'Autore giustamente asserisce a p. 313 l'inferiorità noetica rispetto alla monodia, nacque probabilmente dall'eterofonia, ossia dall'esecuzione contemporanea di due melodie, come un «tropo verticale» inteso ad estendere la melodia in modo ornamentale, prevalentemente una tecnica strumentale quasi assente nel canto sacro: la frattura completa si ebbe quando, nel XIV sec., a ciascuna linea melodica si prese ad attribuire un testo differente – e la sempre crescente complessità non si sarebbe potuta certo gestire con l'antica notazione neumatica. Nell'*ars nova*, la tecnica e il calcolo divennero prevalenti rispetto all'*inspiratio* e alla *traditio* dell'*ars antiqua*, in cui la mistica del suono esaltava l'aspetto contemplativo della musica, in quanto ancorata alla metafisica: questo spiega il motivo per cui, alle origini del canto liturgico, gli inni sacri fossero concepiti come riflesso delle melodie angeliche, a loro volta ripetizione della Gloria divina, per partecipazione metafisica dei vari gradi gerarchici del reale all'Uno: la ripetizione nel tempo della musica sacra è immagine mobile di questa ripetizione metafisica. Ecco perché la musica profana, che si ispira alle forme della melodia sacra, è ripetizione della ripetizione, concetto che ovviamente – anche se qui non è ricordato – deriva da Platone, *Repubblica*, 595A - 608B, dove le arti mimetiche sono sminuite appunto in quanto imitazione del reale, che a sua volta è imitazione delle idee.

Si capisce anche come mai, in questo contesto, la simbologia avesse un valore fondamentale. Riscontri in questo senso trovo, ancora una volta, in Marziano e nei suoi commentatori: il rapporto quaternario 1:2:3:4 del Demiurgo ordinatore dell'armonia cosmica è espresso nella pitagorica τετρακτύς, a cui allude Marziano quando ricorda in *De nuptiis*, II 107, l'esclamazione di Pitagora μὰ τὴν τετράδα, o appunto μὰ τὴν τετρακτύν[2], «per la tetrade!», che i suoi commentatori medievali generalmente storpiano in *mathen tetraden*, inteso come «dottrina quaternaria», per lo più in riferimento al quadrivio, ad esempio Remigio di Auxerre, 44, 20 Lutz, o il commento dei codici di Berlino e di Zwettl, II 24 Westra[3].

Molto importante appare anche, alle pp. 239 sgg., la trattazione dell'allegoria e del simbolo in rapporto alla musica, che acquista a mio avviso tanto più valore se la si legge alla luce della tradizione classica sull'allegoresi, dalla quale (e dalla tradizione

[2] L'esclamazione fu ripristinata nella forma μὰ τὴν τετράδα dallo Scaligero, mentre i mss. di Marziano riportano variamente *maten tetradan, maten tetraden, mathen tetradan, manente tradan*, cfr. l'ed. Willis, p. 30, apparato critico; l'editore Dick preferiva μὰ τὴν τετρακτύν, citando a testimoni Porfirio, *Vita di Pitagora*, 20, Elio Teone, *Sulle teorie matematiche utili alla lettura di Platone*, p. 94 Hiller; Macrobio, *Commentario al* Sogno di Scipione, I 6, 41.

[3] Non fornisco bibliografia poiché uscirà a Milano una mia edizione con introduzione e note di tutti i commenti latini medievali completi a Marziano, a cui rinvio.

giudaico-alessandrina ad es. filoniana) derivò quella cristiana[4]. In particolare, sono analizzate con acribia l'interpretazione allegorica medievale degli strumenti musicali, ad esempio il ciclo allegorico su alcuni capitelli di Cluny, e la topica della «lingua degli uccelli», la lingua universale delle già citate *signaturae*: negli antichi era diffusa la consapevolezza del profondo legame tra lingua e canto, retorica e musica, cosicché Marziano Capella poteva dire che l'accento è «l'anima della parola e il seme della musica». Nello stesso Marziano, VIII 807, inoltre – sebbene stranamente non citato – si trova, sotto forma del detto ὄνος λύρας, una topica ben analizzata da Mainoldi a p. 267 sgg., quella dell'*asinus ad lyram* quale simbolo di chi pretende di accostarsi a ciò che non capisce: cfr. Fedro, *Fab.* 113 e Boezio, *Cons.* I pros. 4[5]. Quella dell'asino è una simbologia molto complessa fin dall'antichità, qui analizzata solo in parte: si potrebbero includere anche le accuse di onolatria rivolte sia ai Giudei sia ai Cristiani, almeno inizialmente, e le loro motivazioni[6], le quali non è escluso che abbiano influito in qualche misura anche sull'anticristiano Apuleio[7], nel suo *Asinus Aureus*, opportunamente ricordato a p. 273.

La presenza di alcuni errori nel greco non inficia certamente il valore dell'opera.

ILARIA RAMELLI

BONACASA, NICOLA - BRACCESI, LORENZO - DE MIRO, ERNESTO (ED). *La Sicilia dei due Dionisi; Atti della Settimana di Studio*. Agrigento: 1999. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2001, 560 pp.

La editorial L'Erma di Bretschneider sobresale (hemos tenido múltiples ocasiones de apreciarlo) por la alta calidad de las obras de estudios greco-latinos que edita, como también -y no es poco decir- por la esmerada y calificada presentación de los textos y las excelentes reproducciones; ello sin prejuicio de su útil servicio para ubicar en el exterior obras de otras editoriales. En esta oportunidad nos cabe comentar la publicación de las actas de la Semana de Estudios, habida en Agrigento (Progetto Akragas 2) en la última semana de febrero de 1999, sobre la Sicilia griega y específicamente la época de los Dionisios, y editada gracias al apoyo de la Provincia Regional.

En esta oportunidad (la primera se realizó hace una década sobre *Agrigento e la Sicilia greca*) se presentaron treinta y cinco trabajos, circunstancia que demuestra el

---

[4] Una storia documentata dell'allegoresi classica si può trovare nei miei *Saggio Introduttivo* e *Saggio Integrativo* in *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano 2003.

[5] Alla trattazione di Mainoldi è utile accostare D. SHANZER, *The Late Antique Tradition of Varro's* Onos Lyras, «Rhenisches Museum» 129 (1987), pp. 272-285; I. RAMELLI, *Marziano Capella. Nozze di Filologia e di Mercurio*, Milano 2001, p. 966, anche per il commento di Remigio al passo.

[6] Documentazione in I. RAMELLI, *Elementi comuni della polemica antigiudaica e di quella anticristiana fra I e II sec. d.C.*, "Studi Romani" 49 (2001), pp. 245-274.

[7] Cfr. il mio *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, pref. di B.P. Reardon, Madrid 2001, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio, 6, cap. 9.

éxito de las Jornadas. El contenido fue sumamente variado e interdisciplinario; alternaron ponencias de historiadores, con trabajos exclusivamente arqueológicos, análisis urbanísticos, estudios numismáticos y estudios políticos y sociales. El espacio disponible no nos permite una información detallada sobre los trabajos y, como es sabido, una selección implica, necesariamente, un grado de subjetividad relacionado con la orientación -y los gustos- del reseñador. Hecha esta aclaración redundante señalamos en primer lugar los estudios directamente vinculados con la actividad gubernamental de ambos Dionisios, especialmente conocidos entre nosotros por su vinculación con Platón y sus viajes políticos.

En primer lugar cabe destacar el análisis de Luciano Canfora (probablemente el helenista más destacado de los últimos años y conocido entre nosotros, más que por sus libros escasamente traducidos al castellano por sus artículos especializados en el *Corriere della Sera*) dedicado a Platón y los tiranos (pp. 11-19). A una línea similar pertenecen los temas siguientes colaboraciones (todas en italiano): La edad dionisiana en Gela y Agrigento (Graziella Fiorentini), La Magna Grecia en la época de los Dionisios (Giuseppe Mafodda), De Gelón a Dionisio el Grande. Una confrontación entre dos gobernantes autocráticos (Giuseppe Mafodda), Rutas marítimas y vías terrestres en la época de los dos Dionisios (Giovanni Uggeri), Los reflejos de la política de Dionisio I el Grande en el territorio de la actual Albania (Neritán Ceka), La monetización de Dionisio I entre economía y propaganda (Maria Caccamo Caltabiano), Mito y propaganda en la corte dionisiana (Alessandra Coppola), Dionisio II: *praecepta potestatis* (Gabriella Vanotti), Dionisio II: la pensión del tirano (Flavio Raviola) y el interesante artículo final de Riccardo Vattuone referido a la necesidad del tirano.

Para apreciar otros aspectos, simplemente señalemos el aporte sobre urbanística y arquitectura al oriente del Adriático en el s. IV a. C. (Nenad Cambi), el trabajo sobre la casa griega en el s. IV a. C. en la Sicilia sud-oriental (Giovanni Di Stefano), los matrimonios en la corte de Dionisio (Giovanna Bruno Sunseri) o los largos muros de Dionisio I en Siracusa (Dieter Mertenes).

Una obra que, agregando nuevos aspectos y descubrimientos al monumental estudio de Federicomaria Muccioli sobre Dionisio II (Clueb, 1999) y a la cuidadosa investigación pormenorizada de *Le trattative fra Dione e Dinisio II* de Domenica Orsi (Edipuglia, 1994), reactualiza el tema y resulta de consulta indispensable sobre la dinastía más importante de la Sicilia griega, que nos facilitará comprender otros aspectos de los sacrificios emprendidos por Platón en sus reiterados viajes, aun en la ancianidad.

F. H.

RAMELLI, ILARIA. *Studi su* Fides. Madrid: Signifer, 2002, 100 pp.

Esta obra reproduce, traducidos al italiano, tres muy importantes artículos sobre el tema. El primero es de E. Fraenkel ("Zur Geschichte des Wortes *fides*", *RhM*, 71, 1916, 187-199); el segundo, de R. Heinze ("*Fides*", *Hermes*, 64, 1939, 140-166); el tercero, de P. Boyancé ("*Fides* et le serment", *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles, 1962, 329-341). La versión de estos artículos es de por sí meritoria, pero Ramelli es también autora de una "Premessa alle traduzioni" (pp. 13-22). En ella se traza una línea de desarrollo y debate sobre los tres estudios presentados. En efecto, para Fraenkel el sentido primario de *fides* es el de 'garantía'; en cambio, el de 'fe' es

definitivamente secundario. A esta tesis se opone en parte Heinze, quien asigna a la esfera moral, no a la jurídica, el primer ámbito semántico de *fides*. Boyancé recupera para *fides* el sentido de 'garantía' expresado por Fraenkel, pero "lo fonda sul piano religioso, che a sua volta è base di quello morale: così il Boyancé conferma anche l'intuizione fondamentale dello Heinze" (p. 13).

Después de examinar estos puntos de vista, y otros que suministra la bibliografía más reciente, concluye que hay una estrecha relación, si bien no etimológica, entre *credere* y el sustantivo *fides*. La 'fe' cristiana, profundamente ligada al acto de creer, "non costituisce certo un'evoluzione estranea rispetto al significato profondo rivestito del termine nella cultura pagana" (p. 22).

El libro tiene también un "Prefacio" de Sabino Perea Yébenes, que destaca la significación del presente aporte (pp. 9-11). También hay bibliografía e índices.

R. L.

PADOVESE, LUIGI. *Atti VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*. Parma, Eteria - Roma: Istituto Francescano di Spiritualitá del Pontificio Ateneo Antoniano, 2001, 373 pp.

Luigi Padovese, conocido por sus estudios sobre los primeros tiempos del cristianismo, se ha ocupado de la edición de los trabajos presentados al VII Simposio realizado en Éfeso en homenaje al apóstol Juan, allí fallecido según la tradición apostólica. Aunque la obra fue publicada en la editorial Eteria de Parma, fue incorporada a los importantes estudios sobre la Iglesia en Turquía, región "clave" del cristianismo antiguo y bastante abandonada por las consabidas razones políticas. Como surge del título, se trata del VII Simposio (es el primero que llega a nuestro conocimiento y el libro no indica dónde se publicaron las anteriores).

En el estudio introductorio Padovese rescata la importancia de Éfeso para la historia de los comienzos cristianos y destaca el desarrollo continuado de las investigaciones arqueológicas, a partir de la última década del s. XIX por el Instituto Austríaco de Viena. Agrega que las fuentes literarias no son menos importantes que los hallazgos arqueológicos para elaborar una visión bastante completa de esos tiempos antiguos. Más adelante el autor detalla la estadía y acción del apóstol Juan, "el discípulo amado", en la actual ciudad turca. Finalmente destaca la importancia de los trabajos de estudiosos de disciplinas diversas, pero con especial cuidado por la interdisciplinariedad de sus enfoques.

Diecinueve estudios conforman en más de 370 pp. las actas de este Simposio dedicado al "cristianismo joánico", en el que se distinguen aportes de historiadores, exegetas, arqueólogos, que se ocuparon de esta temática desde los tiempos evangélicos, a través de la patrística, hasta los escolásticos, sin descuidar interesantes exploraciones arqueológicas. Una atención especial, coincidente con los intereses de nuestra era, mereció la temática apocalíptica. Destaquemos en primer lugar los aportes de los conocidos estudiosos Adriana Destro y Mauro Pesce sobre la Última Cena de Jesús, y el de Ignace de la Potterie referido al significado del juicio-proceso. De no menor interés resulta la ponencia de Maria Luisa Rigato sobre la fecha de la muerte de Jesús.

Eugenio Corsini y Stella Patitucci con Giovanni Uggeri analizan interesantes sobre aspectos del *Apocalipsis*, mientras que Maria Grazia Mara, Basil Stude, Nello Cipriani y Vittorino Grossi se ocupan de la figura de San Juan en diferentes textos de

los Padres de la Iglesia, hasta llegar al trabajo de Dalmazio Mongillo sobre el Espíritu Santo en la lectura de Juan de Tomás de Aquino. Los arqueológicos estuvieron representados por los turcos Asnu Bilban Yalcin, quien expuso sobre la decoración escultórica de la basílica de San Juan, y Mustafá Buyukkolanci, que se refirió a la excavación y trabajos de conservación de esa Iglesia entre 1974 y 1998. Nos encontramos con una serie de trabajos de diferente temática sobre distintos aspectos vinculados con el apóstol Juan, que resultarán de interés para quien se preocupe por los orígenes de las comunidades cristianas.

F. H.

HERRANZ, JULIO - GARRIDO, JAVIER - GUERRA, JOSÉ A. *Los escritos de Francisco y Clara de Asís*. Oñati: Arantzazu, 2001, 251 pp.

En la misma temática atractiva del franciscanismo, continuando con una línea de libros reseñados en números anteriores, este libro publicado por una editorial franciscana, compilado por tres hermanos de la Orden y subtitulado modestamente "textos y apuntes de lectura" nos proporciona una esmerada, práctica y actualizada edición de los escritos de Francisco junto con los de Clara de Asís. La obra comienza por un importante estudio introductorio (pp. 23-56), que facilita la comprensión de cada uno de los escritos en el contexto de la historia de los orígenes franciscanos y de los avatares de su época.

Diez oraciones -que incluyen el *Cántico de las criaturas*- conforman el primer capítulo, al que siguen las ocho cartas del santo y luego las veintinueve admirables admoniciones (como el amor, la paciencia, la paz, la limpieza de corazón, la humildad en la corrección o la pobreza de espíritu). Bajo la denominación "textos legislativos" los compiladores incluyen las diferentes reglas y normas establecidas por Francisco para él, sus hermanos, Clara y sus seguidoras.

En el capítulo V se ubican las últimas recomendaciones que incorpora los célebres testamentos, cuyo importante análisis por Kajetan Esser (Aranzazu, 1981) hemos reseñado en otra oportunidad. Los escritos de Clara de Asís, que también comienzan con un estudio introductorio (pp. 307-330) e incorporan sus cinco cartas contemplativas, la regla de vida, el testamento y sus dos importantes textos sobre la pobreza, que merecerían un estudio más cuidadoso en el contexto de la problemática de la época. En cada caso se agregan "apuntes de lectura" que son verdaderas reflexiones espirituales, que permiten una mejor comprensión espiritual, actualizada, de los diversos textos. A manera de apéndice se agregan una breve cronología de la vida de ambos santos y un índice de las citas y referencias bíblicas, como otro que permite ubicar los diferentes temas tratados en los textos.

El hermano Guerra señala en la presentación y nos parece de interés recalcar nuestra coincidencia en este reseña: "Sentimos que también el hombre actual reclama la presencia de Francisco y Clara. Le podemos ofrecer biografías de ellos, que vienen a ser elaboraciones ajenas; pero, creemos que nada es mejor que ponerle a disposición sus escritos, el reflejo más auténtico de sus personas y de sus experiencias, para así propiciar un contacto directo con sus autores. No hay en ellos discursos que hagan teoría; en lenguaje sencillo nos dicen lo que son y lo que piensan. Al ser hombre y mujer evangélicos, trascienden su época, superan el cerco de la cultura y se hacen actuales; lo cristiano está siempre ligado a un tiempo, ha sido siempre expresado en una cultura, pero siendo siempre reacio a dejarse encorsetar por ésta y tratando

siempre de superar cultura y tiempo. Francisco y Clara son nuestros. Entendemos su lenguaje, aunque para ello sea preciso desbrozar el texto. Su experiencia puede ser vivida en lo esencial en nuestros días" (p. 14).

Se trata entonces de un libro que, además de proporcionar documentación fundamental para el análisis del franciscanismo, nos deja sugerentes orientaciones para la contemplación y la oración en el "espíritu franciscano".

F.H.

Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener. Traduzione e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2002, 889 pp.

En este volumen, publicado por la Editorial Bompiani en la serie *Il pensiero occidentale*, se reproduce íntegra la recopilación de los textos y los testimonios concernientes a la filosofía de Epicuro realizada por Hermann Usener durante la segunda mitad del siglo XIX y publicada originariamente en Lepzig en 1887. En la presente edición se añade, en páginas enfrentadas, su traducción italiana, hecha por la Profesora Ilaria Ramelli, también autora de las notas que complementan los textos.

Como explica el Profesor Giovanni Reale en la *Presentazione*, con posterioridad a la aparición de la obra de Usener la labor de los filólogos ha hecho posible recuperar gran número de textos y testimonios nuevos acerca del epicureísmo. Con todo, los *Epicurea* siguen siendo, sin duda, un punto de referencia ineludible para el estudio de la filosofía epicúrea, no reemplazado por ninguna obra equivalente.

Aparte de las Cartas a Herodoto, a Pitocles y a Meneceo y de las *Kyriai dóxai*, que son las fuentes directas y más imporantes del pensamiento de Epicuro, la compilación de Usener incluye, ordenados en forma sistemática, todos los fragmentos y los testimonios que le eran accesibles al compilador, más las dos *Vitae* conservadas y un anexo en el que se detallan las fuentes antiguas que contienen referencias al material precedente.

Tan valiosas como la recopilación misma y la traducción, de la que deben destacarse la fluidez y el rigor, son las muchas notas de la traductora, que completan magistralmente la información de Usener con referencias a otros textos y a la abundante bibliografía específica publicada a lo largo del siglo XX.

La obra ha de ser sin duda un instrumento muy valioso para el estudio de la filosofía epicúrea. Es de desear, por otra parte, que la compilación sistemática de los textos no incluidos en Usener, que, según se anuncia en la *Presentazione*, ha encarado la propia Profesora Ramelli, sea publicada pronto.

Eduardo Sinnott

GABBA, EMILIO (ET ALL.). *Introduzione alla storia di Roma.* Milano: LED (Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto), 2002, 660 pp.

Para analizar la importancia de un nuevo manual introductorio a la historia de Roma corresponde comenzar por los autores. En primer lugar Emilio Gabba, quien asume la dirección de la obra, es indiscutiblemente uno de los representantes más importantes de una escuela de romanistas italianos ("escuela de Pavía") de primer nivel internacional. Es profesor emérito de la Universidad de dicha localidad, como también de la renombrada Academia dei Lincei. Colaboran con él en la redacción de

este libro Daniele Foraboschi, profesor ordinario en la Universidad estatal de Milán; Dario Mantovani, ordinario de Instituciones del Derecho Romano en la Facultad de Derecho de Pavía; Elio Lo Cascio, ordinario de Historia Romana en la Universidad de Nápoles Federico II y Lucio Troiani, que desempeña igual grado en Pavía.

La obra combina didácticamente el tradicional ordenamiento diacrónico de los hechos -fundamentalmente políticos- con el análisis del desarrollo temático de los aspectos sociales, económicos, geografico-ambientales, religiosos, militares, jurídicos y literarios. Emilio Gabba enfoca en el primer capítulo los problemas metodológicos para el estudio de la Roma arcaica, que no son del todo ajenos al texto de Lelia Cracco Ruggini (*Storia Antica*) reseñado en este mismo número. El mismo autor expone en los dos capítulos siguientes los acontecimientos fundamentales de la edad arcaica y la edad medio-republicana, como la denomina, mientras que los tres siguientes fueron dedicados por Foraboschi a la exposición de la conquista de la hegemonía en Italia, la edad del imperialismo (guerras púnicas y macedónicas) y la revolución del s. II a. C. Nuevamente Gabba retoma la redacción para exponer la edad de la república tardía (de Mario a Accio).

Los capítulos siguientes están dedicados a la temática económica (fines de la República e Imperio) y jurídico-constitucional, habiendo sido redactados por Foraboschi y el jurista Mantovani. Los siete capítulos posteriores -que se ocupan del Imperio- fueron escritos por Lo Cascio (desde el principado augusteo hasta la "disolución del organismo imperial en Occidente"), e incluyen además del desarrollo histórico-dinástico, el análisis de la estructura imperial especialmente en el siglo II, la crisis del "organismo imperial" -como lo llama- y otro importante sobre la economía de la época.

El capítulo XVIII, redactado nuevamente por Mantovani, analiza el derecho desde Augusto hasta Teodosio, mientras que el último (XIX) es un sugerente estudio de Troiani sobre "La religión en el mundo romano", donde -como en la mayoría de las historias de Roma, quizás por influencia de Gibbon- se otorga escasa importancia al cristianismo, aunque le dedique seis páginas. El libro se completa con una amplia cronología, una actualizada bibliografía internacional y prácticos mapas en colores, que ayudan a convertirle en una herramienta de gran utilidad para estar "al día" en los enfoques de Historia de Roma.

F. H.

RIST, JOHN M. *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, pp. 295. ISBN 0 521 80921 5.

La presente opera di J.M. Rist, professore emerito di *Philosophy and Classics* all'Università di Toronto e autore, fra l'altro, di importanti opere su Aristotele, Plotino e s. Agostino[1], mira a dimostrare come il realismo etico teologicamente fondato, sostenuto dapprima da Platone e poi da altri pensatori quali s. Agostino e s. Tommaso d'Aquino, sia l'unica teoria morale difendibile, in quanto le sue alternative non risultano sostenibili: è una lunga dimostrazione condotta per assurdo nell'arco di tutto

[1]Ad es. *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge 1967; *The Mind of Aristotle*, Toronto 1989; *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994.

il lavoro. E lo scopo dell'opera, ossia la dimostrazione di questa tesi, appare pienamente conseguito, nel corso dei nove capitoli che la compongono. L'introduzione, *Ethical crises old and new* (pp. 1-9), impostando il problema fondamentale, critica chi nega un bene assoluto come fondamento trascendentale dell'etica e ricusa le varie forme di oggettivismo morale, opponendovi la fondazione dell'etica sulla metafisica operata da Platone, sebbene in modo piuttosto asistematico, nel suo «realismo morale trascendentale» (p. 8). Rist dichiara fra l'altro di avere superato la difficoltà esegetica posta dalla forma dialogica dell'opera platonica, che rende disagevole riconoscere quale sia la posizione dell'autore tra le voci dei personaggi.

Nel cap. 1, *Moral nihilism: Socrates vs. Thrasymachus* (pp. 10-26), il punto di partenza è la discussione della tesi di Trasimaco –improntata al nichilismo morale– che il bene sia l'utile del più forte, esposta nella *Repubblica* di Platone e confutata da Socrate, il quale da Rist è considerato come il rifondatore dell'etica, in contrasto con i Sofisti[2]: Socrate oppone a Trasimaco la necessità che i termini «giusto» e «buono» siano fondati nella realtà trascendente di ciò che è assolutamente buono e giusto, ossia nelle Idee o Forme del Bene e del Giusto, sussistenti indipendentemente dalla mente e dalla volontà umane. Era irrinunciabile infatti «una meta-etica trascendentale, se si voleva sconfiggere il nichilismo morale» (p. 19)[3]. Rist analizza poi alcune implicazioni politiche di questa posizione, senza la quale «è impossibile identificare, motivare adeguatamente e giustificare il perseguimento di una vita eticamente buona» (p. 25).

Il cap. 2, *Morals and metaphysics* (pp. 27-60), dapprima studia il punto centrale dell'intero libro, ossia la fondazione metafisica della morale in Platone. Secondo il filosofo ateniese, infatti, o esiste un aspetto trascendentale dell'etica, oppure essa è una mera creazione umana, e in tal caso non si potrebbe sfuggire al relativismo. Dunque Platone costruisce l'etica su una determinata metafisica, collegata a una determinata psicologia e antropologia, in cui siano definiti gli oggetti della conoscenza e della volontà umana. Rist osserva giustamente, inoltre, che Platone, a differenza degli Stoici, si pose con urgenza il problema dell'applicabilità dell'etica da lui teorizzata. Poi l'Autore, dopo avere opportunamente enucleato i punti salienti del contrasto tra realismo e nichilismo etico, individuandone sette (p. 37), ai quali si aggiunge un ottavo (p. 45: non solo il Bene esiste indipendentemente da noi, ma la sua conoscenza ci è utile), passa a illustrare gli sviluppi dell'etica platonica nei filosofi pagani e cristiani successivi e a mostrare come la teoria platonica sia stata ereditata da Agostino – non il primo platonico cristiano, ma colui il cui platonismo dominò il pensiero cristiano successivo –, con alcune sostanziali varianti. In primo luogo, le Idee platoniche divengono idee di Dio: è questo uno sviluppo che, secondo Rist, era implicito già nel pensiero tardo di Platone, «che identificò la Forma del Bene con una

[2]Del resto, anche Diogene Laerzio (I 14) tratteggia Socrate come il fondatore dell'etica in filosofia: «Socrate, colui che introdusse l'etica»; cfr. I 18: «a partire da Socrate... ci fu l'etica».

[3]Cfr. p. 35: «Platone, nella persona di Socrate, dichiara che, senza un paradigma esterno del Bene, la posizione sostenuta da Trasimaco [...] non avrebbe potuto essere confutata razionalmente» (le traduzioni sono sempre mie).

Mente Divina, ossia una specie di divinità» (p. 40)[4]. In seconda istanza, il Dio di Agostino, essendo personale, risulta più immediatamente concepibile come oggetto d'amore, e dunque non solo come punto di riferimento per il linguaggio morale, ma anche come «attivo promotore della bontà morale» e, a differenza degli dèi pagani, come fondatore di un'etica vista come un insieme di comandamenti divini. Inoltre, se l'etica platonica rimaneva elitaria, quella cristiana intende valere per tutti indistintamente, secondo la proclamazione di Origene, *Adv. Cels.* V 43. Infine, l'Autore pone il problema delle alternative al realismo platonico, analizzando dapprima l'etica epicurea, criticata per il suo assunto che sia razionale il principio di riduzione al minimo del dolore. Giustamente Rist si avvede che le aporie più gravi nel sistema etico epicureo emergono nel caso dell'amicizia e dei benefici resi al prossimo, che nell'ottica di Epicuro dovrebbero essere sempre valutati in relazione alla convenienza e al piacere del soggetto agente. La seconda alternativa è rappresentata da Machiavelli, che istituisce una dicotomia e impone una scelta tra la vita morale (cristiana) e quella politica come fonte di gloria e di «rigenerazione per la società». La terza è quella hobbesiana, che al rifiuto dell'opzione cristiana prefigurato da Machiavelli unisce istanze epicuree: Rist denuncia a buon diritto che «la posizione di Hobbes dipende sulla teoria, empiricamente implausibile, che tutti i possibili santi ed eroi 'morali' possano essere razionalmente destituiti dalle loro convinzioni e dalle loro pratiche» (p. 54). Infine è presa in considerazione la paradossale posizione di Kierkegaard, con la sua istanza di scelta radicale, definita priva di veri precursori antichi e medioevali, essenzialmente perché l'etica antica è razionalistica. Rist definisce paradossali le tesi morali kierkgaardiane poiché finirono per promuovere un approccio all'etica completamente opposto agli scopi filosofici e teologici del loro sostenitore e improntato non tanto al realismo platonico, quanto alle sue alternative appena ricordate.

Nel cap. 3, *The soul and the self* (pp. 61-94), si affronta la questione della personalità morale (*self*) e della molteplicità dei «sé», già ben vivo in Platone, nella sua riflessione sull'anima, sulle varie sue componenti e sulla loro armonizzazione: non per nulla il filosofo ateniese tratteggia come la figura moralmente peggiore in assoluto quella del tiranno, la cui personalità è irrimediabilmente multipla, con componenti non conciliabili né gerarchizzabili o ordinabili in qualche modo. La questione risulta ancor più enfatizzata in Plotino; dal versante cristiano, invece, s. Agostino, che vede la nostra personalità morale viziata alla radice dal peccato originale, invita a fare affidamento non sul «sé», in cui non esiste quella parte pura e non intaccata dalla colpa che cercavano Platone e Plotino, ma su Dio: il nostro eventuale progresso morale non è dovuto a noi, ma soltanto a Dio. Inoltre, la vita morale perfetta, quella che secondo Platone e Plotino è pienamente felice, non è conseguibile, per Agostino, in questa vita terrena. Quindi Rist studia le rappresentazioni morali e quelle ontologiche dell'uomo e le loro discrepanze: è esaminata in particolare l'antropologia aristotelica, che senz'altro pone una maggiore unità ontologica tra anima e corpo rispetto a quella platonica – che concepisce l'anima come ontologicamente separata dal corpo e in grado di vivere meglio quando non ha a che fare con un corpo –, in corrispondenza con l'abbandono delle Idee platoniche come realtà metafisiche separate, ma che

[4]Questa tesi, sulla quale non voglio e non posso esprimermi, non è dimostrata in questa sede, ma si trova trattata nel già citato *The Mind of Aristotle*, pp. 196-204.

secondo l'Autore non la mette sufficientemente in relazione con l'istanza dell'unità morale umana. Un'altra delle critiche condivisibili espresse da Rist alla visione aristotelica verte sul riduzionismo etico e consiste nel fatto che, se si riduce l'umano al razionale, si deve dedurre che gli esseri umani meno razionali sono anche meno umani.

Il cap. 4, *Division and its remedies* (pp. 95-109), prendendo le mosse da una disamina critica dell'intellettualismo etico di Socrate, presenta il problema dell'incompletezza psicologica e propone alcune possibili soluzioni: amore e amicizia – φιλία, trattare qualcun altro come se stesso in quanto è dotato di valore *per se* –, di contro alle tesi a cui irrimediabilmente approdano gli approcci individualistici all'etica, come quello di Sartre in *Essere e Nulla*, in cui è teorizzato il desiderio di annichilare l'altro, ridurlo a mera carne, in quanto potenziale minaccia per la nostra libertà e autonomia. Questo capitolo costituisce senz'altro una delle parti di più vivace interesse dell'opera, anche per chi non fosse addentro alle discussioni puramente filosofiche. Un'alternativa vagliata in sede finale, ossia la vita politica e morale senza una fondazione metafisica, è dimostrata fallimentare. Nel cap. 5, *Rules and applications* (pp. 119-139), Rist si concentra sulle leggi morali, considerate sempre come fini e mai come mezzi: devono essere sempre principî fondativi e non meri elementi di motivazione esterni. Coerentemente, cerca di mostrare, con dovizia di esempi concreti, le contraddizioni in cui è costretto a cadere l'agente che si fondi sul relativismo morale, e affronta la problematica della conflittualità morale, illustrando come Agostino, che certo non è un relativista morale, ammetta casi di infrazione di alcune leggi morali non fondamentali – in quanto egli pone, realisticamente, una gerarchia di leggi – in queste «tenebre della vita sociale», purché tale infrazione venga poi riparata con mortificazione e penitenza. Di estremo interesse sono anche le pagine in cui Rist sostiene l'istanza di trattare gli altri non in modo «uguale», data la diversità delle persone, ma in modo «imparziale e leale, onesto» («impartially and fairly», p. 136). La conclusione, pienamente condivisibile, è che l'aderenza incondizionata alle leggi non è propria del più alto tipo morale e che le leggi richiedono un'obbedienza dettata dalla volontà, non cieca e impersonale: siamo vicini a quanto diceva s. Paolo sulla lettera della legge e sullo spirito. «La considerazione della natura umana deve precedere la considerazione delle leggi e dei principî morali, se si devono identificare i giusti comportamenti e le virtù, e le regole che devono promuoverli» (p. 138).

Nei capitoli successivi Rist dimostra con successo, per assurdo, l'incoerenza e il carattere fallimentare dei sistemi etici i quali presuppongono che la suddetta «natura umana» in realtà non esista o sia per noi inconoscibile. Il cap. 6, *The past, present and future of practical reasoning* (pp. 140-177), si apre sullo scenario del dibattito etico non-realistico e analizza in primo luogo la morale aristotelica, che, se non si fonda su realtà metafisiche come l'idea platonica del Bene, tuttavia conferisce assoluta centralità alla teoresi: la contemplazione è il fine principale dell'uomo. Le aporie dell'etica aristotelica sono ricondotte da Rist, ultimativamente, tutte alla rinuncia alle Forme o Idee platoniche e risultano superate in Agostino, il cui Dio personale è agente provvidenziale e può meglio fondare l'etica umana: «senza questo Dio, il 'bello morale' di Aristotele [καλόν] rimane un fantasma vagante del Bene di Platone... come Kant, Aristotele aveva il progetto di separare l'etica dalla metafisica, e questo suo progetto, come quello di Kant, fallì» (p. 148). Quindi Aristotele è posto a confronto con s. Tommaso d'Aquino, che anch'egli pone la contemplazione quale fine sommo della vita umana, e tuttavia appare platonico nella teorizzazione di una legge eterna che ricorda le Idee platoniche viste, come da Agostino, quali pensieri di Dio. Poi Rist illustra i

mutamenti introdotti nel panorama teologico con la Riforma e analizza il pensiero morale di Hume – che respinge ogni metafisica –, inserito nel protestantesimo anti-metafisico e anticipato da Grozio, Hobbes, Locke e dai Platonici di Cambridge. Ampio spazio infine è dato a Kant, all'analisi delle varie forme dell'imperativo categorico, le cui premesse sono dichiarate dubbie da Rist; sono esemplificate una serie di difficoltà connesse e sono messi in luce alcuni principî cristiani che inconsapevolmente il filosofo avrebbe mantenuto[5]. La reazione di Aristotele rispetto a Platone è assimilata a quella di Kant rispetto alla metafisica e alla teologia cristiana; la critica principale mossa da Rist al sistema della «ragion pratica» kantiana è essenzialmente la seguente: quella di Kant è una moralità del dovere, ma la concezione della ragione, e dell'uomo, propria di questo filosofo non è in grado di giustificare i doveri teorizzati (p. 163)[6].

Nel cap. 7, *Autonomy and Choice* (pp. 178-204), Rist si rivolge alle etiche della scelta – compresa ancora quella di Kierkegaard e tante etiche odierne, tra cui quella di D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1986 –, alternative rispetto al realismo etico di ascendenza platonica, e ne mostra le aporie. In particolare, inclinazione umana alla verità ed etica della scelta sono dichiarate incompatibili. Nel cap. 8, *Ethics and ideology* (pp. 205-256), il discorso si amplia dall'etica alla politica, dall'agente morale isolato al membro di una comunità di fronte a cui è responsabile delle sue scelte: Rist dimostra, ancora una volta procedendo per assurdo – ossia per dimostrazione dell'incoerenza della tesi opposta – che l'uomo è effettivamente un animale politico, secondo le tesi platoniche, aristoteliche e tomistiche, per concludere che «per l'uomo politico in pubblico, come per il filosofo nel suo studio, le alternative al realismo e alle applicazioni politiche del realismo sono l'inganno e la rinuncia alla credibilità» (p. 239). Il cap. 9 trae le conseguenze dell'intera argomentazione affermando la necessità della fondazione teologica della morale – in cui Dio, in quanto Bene e Amore, sia causa finale ed efficiente al contempo della vita morale –, entro una prospettiva di realismo etico; Nietsche aveva ragione quando profetizzava che nel mondo moderno la morte di Dio sarebbe stata accompagnata dalla morte della morale tradizionale. Dopo essere ritornato sulla prospettiva agostiniana e sul valore della preghiera, Rist ribadisce anche la fondazione realistica e teologica dell'attività politica come unica possibilità di risolvere il dilemma di Machiavelli tra vita etica e vita politica, rinviando, quale più alta comunità in cui vivere senza rinunciare alla morale, all'agostiniana Città di Dio (p. 270). Segue la bibliografia (pp. 285-291) e un indice

[5]In particolare, Rist contesta (p. 171) che sia immediatamente evidente e non necessiti di dimostrazione che la razionalità abbia un valore assoluto e normativo in sé, come fine – come già nello Stoicismo –, e non piuttosto come mezzo. Temi e principî cristiani poi sarebbero affiorati ancor più nei Kantiani successivi.

[6]«Kant tentò di rimpiazzare il realismo platonico, richiesto da una coerente teoria etica, con una concezione della persona che egli ha lasciato filosoficamente infondata... per la sua volontà di separare la metafisica dall'etica, poiché l'etica dev'essere autonoma, Kant non poté che presentarcela con una versione incompleta dell'etica oggettiva: incompleta perché non realistica... Sia Kant sia Aristotele tentarono di separare l'etica dalla metafisica, ma, in quanto il tentativo di Aristotele è meno radicale, il suo residuo teismo e la sua antropologia gli permettono di tratteggiare un universo morale più ricco» (pp. 175-176).

dei concetti e dei nomi degli autori citati (pp. 292-295).

Si tratta di un'opera di intenso vigore intellettuale e, al contempo, di piacevole lettura, in quanto stilisticamente elegante e scorrevole. Una sola perplessità, per altro trascurabile, sorge dal punto di vista ortografico: il cognome di Niccolò Machiavelli compare sempre scritto come «Macchiavelli». Dal punto di vista contenutistico, l'unica critica che mi sentirei di muovere verte sulla mancanza di una trattazione dell'etica stoica –a parte un fugace accenno a p. 89 con la critica al deprezzamento degli indifferenti conseguente alla riduzione della vita morale e della virtù alla pura razionalità–, che invece mi sarei aspettata almeno nella sezione dedicata alle teorie alternative rispetto al realismo platonico, accanto alla morale epicurea[7]. Sarebbe stato invece opportuno discuterla con molta maggiore ampiezza e farne emergere le aporie, certamente legate all'abbandono della metafisica. D'altra parte, mi sembra eccessiva l'insistenza sulla presunta condanna stoica dell'indulgenza (p. 91): è un'idea che, a un'attenta disamina delle fonti, sembra di dover attenuare molto; già Seneca del resto lamentava che non era questa la posizione dello Stoicismo[8]. Gli apprezzamenti positivi a questo lavoro di Rist sono già stati da me abbondantemente compresi nella esposizione dettagliata dei contenuti e delle argomentazioni che condivido, le quali dimostrano a mio avviso pienamente, come in un teorema, la tesi generale.

ILARIA RAMELLI

BRAVO, GONZALO. *Historia de la Roma antigua*. Madrid, Alianza: 2002, 220 pp.

Gonzalo Bravo, catedrático en Historia Antigua de la Universidad Complutense, es uno de los historiadores más importantes de la nueva generación de especialistas en el mundo clásico, conocido por múltiples escritos, entre los que cabe destacar "Poder político y desarrollo social en la Roma antigua" (Taurus, 1989). Después de habernos aportado su excelente manual *Historia del mundo antiguo; Una introducción crítica* (Alianza, 1994), con una muy completa y utilísima bibliografía, nos ofrece en poco más de doscientas páginas esta novedosa y práctica síntesis introductoria a la historia romana. Sobre el contenido cabe destacar, en primer lugar, los grandes cambios ocurridos en las últimas décadas en el campo arqueológico y de la investigación conduciendo a la desactualización de las clásicas obras de la especialidad, sin implicar necesariamente un replanteo desde otras disciplinas, como por ejemplo la economía (neo-marxismo) o la sociología, sin desmerecer su importancia, como las de la psicología o la religión. Bravo observa sinceramente en la introducción que en esta obra "todos estos conceptos (historiográficos) y muchos más son aquí revisados y en general sustituidos por otros que resultan más adecuados al estado actual del conocimiento de los distintos temas" (p. 11).

El libro está dividido de acuerdo con la estructura tradicional: Roma arcaica

[7]Coglie nel segno, invece, a p. 90, anche qui purtroppo molto *en passant*, la messa in rilievo dell'effettivo monoteismo stoico.

[8]Si può vedere in merito, per documentazione e argomentazioni, il mio *Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo*, in *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1998, CISA 24, pp. 191-207.

(dedica todo un capítulo a la controvertida cuestión de los reyes), Roma republicana y Roma imperial. Resultan de especial interés los capítulos dedicados al Imperio y las provincias, a la sociedad imperial y a la bajo imperial, que aunque denotan el interés del autor en la temática social, aunque no desmerecen el enfoque integral de la obra. El apartado final, dedicado a analizar a los enemigos del orden romano, es sumamente sugestivo y retoma, en otro contexto, una ardua polémica historiográfica vinculada a la tan mentada "caída" de Roma. Cabe destacar que a diferencia de otros textos citados presta particular atención -un capítulo- a la polémica entre paganos y cristianos, reavivada por la importancia adquirida últimamente por las investigaciones sobre la Antigüedad tardía.

Pero más allá del contenido de la obra, que hemos intentado sintetizar, su riqueza radica en su enfoque problematizador, que permite a los estudiosos actualizarse sobre los "estados de las cuestiones" más significativas de la siempre atrapante historia de Roma. Quizás, como cultores del pensamiento político en la Antigüedad podríamos lamentarnos de cierto descuido por el "mundo de las ideas" que, como el arte o la literatura, no eran ajenos a los romanos, y consecuentemente a su historia. Es de destacar la utilidad que brindan la bibliografía básica actual pero comentada, el glosario de los términos técnicos latinos, un listado prosográfico, la cronología y la considerable cartografía que completa el volumen. Más que una obra de síntesis es un texto que remarca los problemas y despierta el interés por buscar nuevas respuestas. Y esa es la tarea de un historiador, que no debe limitarse a profesor de historia.

F. H.

CANTERA, SANTIAGO. *San Bernardo o el Medioevo en su plenitud.* Criterio: 2001, 225 pp.

Bernardo de Claraval ha sido uno de los hombres más prominentes de la llamada Baja Edad Media (s. XII), aunque más no fuere por su defensa de la espiritualidad ante una excesiva escolástica, por la difusión del culto a la Virgen María, por su defensa activa en la reconquista del Santo Sepulcro y por haber redactado las reglas de la célebre Orden de los Caballeros del Templo (templarios). Ello -y su contemporaneidad activa con hombres de la talla de Pedro de Cluny, Luis VII de Francia, Elienor de Aquitania, Sigerio de Brabante o Pedro Abelardo- justificaría con creces un estudio detallado de su persona y actuación pública.

Desde la recordaba biografía del cisterciense Ailbe Luddy (*San Bernardo*, Madrid, Rialp, 1963, 781 pp.) en la década de los sesenta, poco se ha conocido sobre el tema que retoma el historiador Santiago Carmona -docente en la Universidad San Pablo CEU y especialista en la temática monástica y espiritual- para la prometedora editorial Criterio. No obstante debemos destacar fundamentalmente dos obras previas; una de ellas el clásico de Jean Leclercq, OSB, cuya excelente biografía (*Bernardo di Chiaravalle*. Milano, Vita e Pensiero, 1992, 174 pp.) fue traducida al italiano tres años después de publicada, casi paralelamente a la edición española (Valencia, EDICEP); la otra es el bello e interesante (no citado en la bibliografía que agrega el autor) texto de Jacques Chabannes (*Bernardo di Chiaravalle. Mistico e politico.* Roma: Cittá Nuova, 1990. 218 pp.), quien acentúa su devoción por la Virgen.

El libro que reseñamos es una sencilla biografía, bien escrita, que abarca distintos rasgos de la personalidad de Bernardo, según los aprecia el autor. Así nos encontramos con el monje, el místico, el reformador de costumbres, el defensor de la

Cristiandad y finalmente su controvertida relación con la filosofía, o más estrictamente con Abelardo, que analiza cuidadosamente. Cremona advierte que Bernardo "es un hombre de su tiempo y vive en él, participa de muchos elementos de la sociedad feudal y de las ideas políticas de la época, sobre todo de aquellas trazadas desde la Iglesia, pero en todo ello, asimismo, perfila una doctrina que, en su mayor parte, y una vez más, tiene un valor intemporal y llega hasta nosotros con no poca actualidad" (p. 203). Estos rasgos justifican el estudio de su vida y obra. El autor acentúa que "la Iglesia Católica ha tenido siempre en el abad de Claraval un modelo de santidad, una propuesta modélica para todos aquellos que quieran llegar a la gloria eterna, no sólo por el camino del monacato, sino también por otros distintos" (p. 201).

F. H.

RENUCCI, PIERRE. *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien.* Bruxelles: Latomus, 2003, 537 pp.

La prestigiosa *Latomus* publica periódicamente una colección de estudios clásicos, a la que pertenece este volumen (nº 259). En él, el investigador francés Pierre Renucci realizó una cuidadosa investigación sobre las ideas políticas y el gobierno del emperador Juliano, quien ha pasado a la historia con el apodo de "el apóstata". Su controvertida figura -y su intento de restaurar el "paganismo" después de la licitud decretada por su antecesor Constantino- lo convirtieron en el prototipo del "héroe anti-cristiano" y favorecieron la multiplicación de trabajos sobre su vida. Jean Bidez nos es conocido fundamentalmente por la edición de sus numerosos escritos, editados en castellano por José García Blanco en la excelente colección de traducciones de clásicos antiguos de Gredos; también por estudios sobre su personalidad y obra. Por otra parte, todos recuerdan en el ambiente católico la "controvertida" biografía de Giuseppe Ricciotti (Barcelona, Eler, 1959), que lo convierte en modelo del apóstata, o, desde una óptica totalmente distinta, la sugerente y difundida novela de Gore Vidal (*Juliano el Apóstata*).

Flavio Claudio Juliano -emperador casi por casualidad- fue "el último defensor de la religión politeísta y del helenismo". Cumplió un importante papel en la elaboración "ideológica" de la creencia sincrética que pasó a conocerse como "paganismo". Su obligado exilio en Capadocia no sólo le salvó la vida, sino que le permitió profundizar su conocimiento del helenismo del cual -además de pensador entusiasta y estudioso- se convirtió en gran defensor. Dio su interpretación del mismo como "mística" salvadora del Imperio, a diferencia del cristianismo de Constantino, que había "favorecido" la matanza de sus seres más queridos.

Su inesperado acceso al poder le facilitó criticar severamente al cristianismo en ascenso (especialmente en su *Contra los galileos*), aunque sin desatar una nueva persecución; a la vez intentó su reemplazo "ideológico" por medio de una serie de escritos y medidas legislativas concretas, interrumpidas por su pronta muerte en campaña en las Galias en marzo del 363. Apenas ocurrida ésta comenzó la lucha interesada por "su imagen político-religiosa" desatada por el obispo Gregorio de Nacianzo -que fuera su compañero de estudios- y el rétor Libanio, su maestro, generándose la "leyenda" que opacó la verdad histórica.

El autor señala claramente en la introducción que pretende ser novedoso al aportar no la biografía de un personaje, sino de sus ideas y de la traducción de ésta en actos. En las quinientas páginas de esta obra Renucci analiza con fineza histórica y

literaria y gran erudición los distintos momentos del "hombre de estado e investigador", partiendo de un prólogo sobre "los Constantinianos", que le permite ubicar el contexto histórico de la complicada infancia de Juliano.

El libro está dividido en dos partes. En el primer título de la primera -"De joven príncipe a Augusto"- estudia su formación (maestros, vocación, iniciación en Éfeso y maduración intelectual). Pasa luego a la "Religión de Juliano". Allí rescata la importancia que otorgó al dios Helios, que como sabemos tampoco era ajeno a los restantes emperadores -Constantino incluido- desde la dinastía de los Severos; se ocupa luego de su vinculación con Mitra y con el salvífico Atis. En el tercero, referido a su acción como César en la Galias, el autor se interesa paralelamente por su evolución religiosa y su aprendizaje y actividad militar y política.

La segunda parte -"El Augusto"- ocupa casi la mitad del libro y está distribuida en siete títulos, todos de gran interés. Como era previsible, Renucci comienza por la política religiosa que caracteriza por el combate contra el cristianismo, la promoción del helenismo y los intentos de una alianza con el judaísmo. "El saneamiento del Estado" es el sugerente título del siguiente acápite, que señala aspectos básicos "oscurecidos" de la política de Juliano (reforma cortesana, moralización de la administración, medidas militares). Nos parece que el meollo de la investigación se encuentra en el título siguiente, "La *basileia* según Juliano", que rescata la base helenística de su "proyecto" político. La política financiera, la rehabilitación de las ciudades, el derecho procesal y civil y la campaña persa que titulan los siguientes capítulos muestran con claridad el sentido integrador del estudio realizado. Renucci concluye esta obra, que mayormente ofrece una imagen distinta documentada del emperador, afirmando: "Juliano partió, la leyenda se apodera de un personaje, para proyectar durante los siglos la imagen deformada del último héroe de la Roma antigua o más aún de un Anticristo grotesco. Dagron ha mostrado cómo, hacia fines del siglo IV, el último emperador pagano cristaliza la resistencia helénica acerca de algunos temas como la política fiscal y curial, el tratamiento del problema bárbaro y también el brillo dinástico de los segundos Flavios..." (p. 507). Una completísima bibliografía y mapas, genealogías e índices cierran esta obra indispensable desde ahora para todo aquel que quiera dedicarse con conocimiento al estudio de la controvertida vida de Juliano "el apóstata".

F.H.

ESCOLAR SOBRINO, HIPÓLITO. *La biblioteca de Alejandría.* Madrid: Gredos, 2001, 202 pp.

En el número anterior de esta revista reseñamos un interesante trabajo del conocido estudioso Luciano Canfora (*La biblioteca desaparecida*), referido precisamente a la enigmática biblioteca de Alejandría. Allí recordábamos que se trataba del "centro intelectual más importante del mundo antiguo" (p. 192), probablemente por razones no del todo ajenas a los sucesores de Aristóteles en el Liceo y a los intereses político-culturales ("propagandísticos") de la dinastía Lágida, inaugurada por el culto Ptolomeo I. La reciente reconstrucción en Alejandría de una biblioteca internacional, que pretende rescatar el prestigio y papel de aquella y salvar los libros, no ya del fuego musulmán, sino del avasallamiento tele-informático, ha motivado la publicación de varios trabajos para rescatar cuanto se conoce sobre el tema.

Hipólito Escolar Sobrino, conocido estudioso del libro y autor de una monumental *Historia universal de libro*, es quien asumió la tarea de rescatar "los restos histórico-bibliotecológicos" alejandrinos; la editorial Gredos -siempre interesada por el mundo clásico- los ha dado a conocer en este pequeño, pero cuidadoso, volumen. El propio autor observa que solo intenta "una aventura histórica"; simbólicamente desenterrar la biblioteca de Alejandría. Sus herramientas serán -nos dice- sus múltiples contactos anteriores con los libros antiguos. Y al decirlo en la primera página del prólogo instala un principio alentador. La obra comienza por ubicar al lector en el helenismo, el reino egipcio de los Tolomeos y la ciudad de Alejandría, donde no faltan muestras de la cultura del autor, antes de orientarse directamente al tema de la biblioteca.

Tras incursionar en el complejo tema de su fundación y destrucción, donde coincide con Canfora en negar la responsabilidad a César, el autor destaca que "la pervivencia de ambas instituciones (Museo y Biblioteca) hasta el siglo IV d. C., atravesando las peripecias naturales de un período tan largo, en el que se produjeron graves incidentes en la ciudad cuyos habitantes siempre fueron proclives a las revueltas callejeras, y que no volvió a ser ni la residencia de una corte rica ni la capital de un estado independiente, sólo se puede explicar por el prestigio cultural de que gozaron. Los romanos las admiraron como monumentos tan increíbles como las pirámides" (p. 111). Pero curiosamente, Escolar, después de relatar las serias tensiones con la oficialización del cristianismo sostiene -sin aportar pruebas válidas- que "es absurdo pensar que la Biblioteca pervivió hasta la conquista musulmana y que el general Amrú, el conquistador del país, procedió a la destrucción y la quema de los libros, según una fantástica leyenda" (p. 123).

En el capítulo VII el autor intenta analizar el contenido de la biblioteca (la colección bibliográfica), aunque acepta que son "escasas las noticias conservadas". A diferencia de la creencia generalizada sobre los libros antiquísimos (esotéricos) el autor sostiene que "fue una biblioteca totalmente griega y por ello es casi seguro que la práctica totalidad de los libros estaba escrita en griego y que en su mayoría eran también de autor griego" (p. 128). Asimismo al considerarla la mayor de la Antigüedad calcula su caudal en unos 50.000 volúmenes. Una mención especial merece el título siguiente, donde el autor, al referirse a los directores de la Biblioteca conocidos, detalla el importante papel que cumplieron en el desarrollo de la cultura de Alejandría y del mundo helenístico-romano. En el último capítulo hace notables inferencias sobre los usuarios de la biblioteca, al referirse a habitantes de la ciudad, que sobresalieron en el ámbito cultural. Entre otros cita a Calímaco, Teócrito, Filón, Clemente, Orígenes, Plotino, de cuyas obras -como de las de muchos otros intelectuales de la época- hace interesantes listados completados por datos biográficos.

Concluida su apasionante aventura, Escolar no duda en afirmar que la tantas veces mencionada Biblioteca "no dispuso de un edificio notable, al menos tan noble como su compañero el Museo. Ni de algo tan esencial, según nuestras ideas, como una sala de lecturas. Ni llegó a reunir los cientos de miles de libros que la tradición le atribuye, que tampoco perecieron en el fuego, según cuentan las leyendas" (pp. 7-8). Nos encontramos ante un libro entretenido, que ofrece un panorama de la cultura helenística, centrado en la biblioteca de Alejandría, como era su objetivo. Pero quizás resultará de interés a los estudiosos comparar sus conclusiones con el mencionado libro de Canfora, que el autor parece desconocer y no cita en la sencilla bibliografía final.

F.H.

LEWIS, BERNARD. *Gli assassini. Una setta radicale islamica. I primi terroristi della storia.* Milano: Mondadori, 2002, 202 pp.

Bernard Lewis -considerado uno de los islamistas más importantes del mundo cultural europeo- es profesor emérito de la Universidad de Princeton y autor de una serie de libros dedicados al Islam y al Cercano Oriente. Recientemente ha publicado en esta misma editorial *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltá medioorientale.* En esta obra el autor ha estudiado desde un aspecto histórico una de la sectas menos conocidas del Islam, los *hashishiyyin* (asesinos), surgidos de la versión fatimí "pérsica" del Islam. Fundada por al-Hassan ibn Sabbah al-Razí, en el s. XI, tuvo la función de reclutar partidarios dispuestos a defender los derechos al Califato de una rama de la familia de Mahoma. Sus adeptos adquirían coraje fumando el célebre *hashish* -cocción de cáñamo- que los convertía en obedientes ejecutores de las decisiones de su líder (El misterioso "Viejo de la montaña"), especialmente la eliminación de enemigos (asesinato) por el puñal. Al conquistar la casi inexpugnable fortaleza de Alamut, en las montaña al sur del Caspio y otras semejantes en Persia y Siria obtuvieron refugios inexpugnables.

La compleja historia política de este grupo (secta) -casi perdida en el pasado- explica que un nieto de Nizar, aspirante al Califato fatimí, fue escondido por sus adeptos en Alamut y educado por el citado al-Hassan inició una dinastía de *hudauand* (príncipes) que allí reinaron por un breve período, ocultándose como el *mahdí* esperado. Divididos en dos ramas, una -los Muhammad sahíes, se extinguieron en el s. XVII, quedando unos cuatro mil refugidos en Masyad (Siria); la otra, en cambio, tuvo mayor éxito. Los descendientes de los Qasim-sahíes lograron constituir un imanato en Persia y en 1834 el *shah in-shah* (rey de reyes) local otorgó al imán el título de Aga Khan y el gobierno de la provincia de Kirman. Éste luego emigró a la India, donde su descendiente participó activamente en la independencia de la India-Pakistán y su actual representante, Karim Khan, sigue ostentando gran prestigio religioso.

A narrar esta historia esta dedicado el libro de Lewis, quien, en su carácter de islamista serio, pretende terciar en el latente conflicto cultural sugerido por Huntington, aclarando que "el Islam, al igual que el cristianismo y el judaísmo, es una religión ética y el homicidio no está aceptado por su filosofía ni pertenece a su tradición. No obstante, hoy como ayer, hay grupos que practican el homicidio en nombre de la religión: un estudio sobre la secta medieval de los 'asesinos' puede ser útil para mostrar cómo algunos grupos dieron una interpretación radical y extremista de la tradicional asociación islámica entre religión y política, tentando de utilizarla para el logro de sus objetivos". Evidentemente estas características justificaron el trabajo de Lewis y ayudaron notablemente -por su parecido con Usama ibn Ladin- a su difusión, buceando en aspectos recónditos de un Islam heterodoxo. Confirmando esta impresión la editorial Alba de Barcelona acaba de publicar una traducción al castellano (2002) de este interesante estudio.

F.H.

Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico, Universidade de Aveiro, 2001.

Este libro presenta los textos de las comunicaciones leídas en el IV Coloquio Clásico, realizado en la Universidad de Aveiro, durante los días 6 y 7 de diciembre de

2001. Como el título lo indica, se trata de un abordaje variado de autores, textos y épocas que permite al lector tener una clara idea de los temas, obras y representaciones del teatro grecolatino y actual, de modo de poder recorrer, con una nueva visión, algunos de los caminos que los textos dramáticos y los textos que se refieren al teatro nos ofrecen desde la antigüedad hasta el presente.

De la tragedia griega, se analizó la escena de reconocimiento en las *Coéforas* de Esquilo, en la *Electra* de Sófocles y en la de Eurípides, con la intención de mostrar cómo la tragedia ática toma en consideración las propias representaciones elaboradas por los poetas trágicos, en busca de efectos intertextuales. Así, en la tragedia de Eurípides, en la escena en que dialogan el viejo y Electra, Esquilo habla por la boca del viejo y Eurípides por la boca de Electra, en una parodia de la escena de reconocimiento de la tragedia de Esquilo. Se habló de la presencia de Helenos y Bárbaros en las tragedias de Esquilo mostrando cómo el binomio griego-bárbaro se presenta como relativo. En *Los Siete contra Tebas*, Esquilo usa para describir el ejército enemigo tópicos de la realidad militar persa. Pinta, bestializándolo, al ejército que ataca la ciudad griega, en un proceso de barbarización de lo griego. En *Suplicantes* las Danaides muestran una parcial aculturación de lo griego y actitudes bárbaras pues su rechazo de unión con sus primos se radicaliza y se vuelve excesivo. Por otra parte, el persa Darío y la troyana Casandra muestran dignidad y superioridad moral. El poeta deja latente esta pregunta: ¿no habrá en el seno de la Hélade simientes de barbarie y de alienación? ¿Dónde termina lo griego y empieza lo bárbaro? Se trató también el tema de 'mito' y 'dialéctica' en la tragedia *Agamenón* de Esquilo, refiriéndose a una dialéctica trágica por la interrelación entre mito (concepción griega arcaica del lenguaje común a Homero y a Hesíodo) y dialéctica (noción filosófica elaborada y presentada en los *Diálogos* de Platón) y por la presencia en ambos de elementos comunes, como la misma noción de lenguaje, de verdad, de nexo entre verdad, ser y conocimiento y la misma estructura o distinción entre los diversos grados de participación en la verdad y en el ser. Se invocó el nombre del primer teorizador del drama: Aristóteles, con una reflexión sobre *lexis* y *opsis*. La primera perteneciente al ámbito del lenguaje, del λόγος es, según Aristóteles, "la comunicación por medio de palabras". El espectáculoes considerado por el filósofo como "desprovisto de arte y lo más ajeno a la poética". Llegando a la comedia latina, se habló de la voz del autor en la comedia grecolatina realizando una comparación entre dos poetas, Aristófanes y Terencio, que, aunque distantes en el tiempo, comparten el ataque directo a las personas, la defensa frente a la animosidad de sus competidores y rivales, la presentación en sus obras de los criterios artísticos que orientaron su producción y la lucha por la renovación y por el progreso. Se presentó la figura del parásito en Terencio comparando los dos parásitos que aparecen en sus obras: Gnatón (en *Eunuchus*) y Formión (en *Phormio*). El primero desempeña un papel secundario y no pasa de ser un cínico adulador y un verdadero fanfarrón. El segundo, por el contrario, desempeña un papel principal y su presencia domina la acción de principio a fin de la pieza, no sólo porque se habla constantemente de él sino porque se ponen en práctica sus planes. Al contrario de lo que es habitual en la figura del parásito, es generoso y desinteresado. Se habló de la "semántica de la puerta" en la comedia plautina, destacando la relevancia teatral de la puerta como elemento indispensable de la maquinaria escénica que tiene una función activa de 'factor de intriga' hasta situarse en el centro mismo de la acción; y se analizaron los "juegos de palabras" de este comediógrafo. Se reflexionó sobre el Mimo y la Pantomima y se recordó el mundo del teatro en Plinio el Viejo y en el Alto Imperio Romano, rebatiendo la afirmación

constantemente repetida de que, tras Terencio, el teatro latino entró en franca decadencia y los recintos en que tenían lugar las representaciones dramáticas quedaron vacíos y sin público. Hubo, como era de esperar, referencias al teatro de Séneca. Se mostró cómo en las tragedias del corpus senequiano se pueden hallar trazos de origen jurídico (consecuencia del ejercicio como abogado y orador del autor) que ayudan a comprender la filosofía general de las piezas. Además, se habló del amor de Medea, visto por Eurípides y por Séneca, demostrando cómo en la tragedia de Eurípides, Medea ya no ama a Jasón y obra por verse privada de su lecho, abandonada e insegura. Mientras la Medea de Séneca, arrebatada por la irritación, por el dolor, por el afán de venganza, a quien la Nodriza llama "ménade incierta" y el Coro "ménade sanguinaria" es una mujer profundamente enamorada. Finalmente, se testimonió la supervivencia del drama grecolatino en la literatura dramática occidental, recordando la *Máquina Infernal* de Jean Cocteau, quien, renovando el mito clásico de Edipo, se ocupó de la fuerza perturbadora de los objetos porque todos, desde la *echarpe* hasta el espejo, ayudan a que se realice el destino de Edipo. Y desde una perspectiva diacrónica, se reflexionó sobre dos momentos en el largo ciclo de la tragedia: el momento fundador en que se establecieron los contornos de la visión trágica del mundo y de la vida; y el modo como surge hoy el rostro de la tragedia. La cosmovisión trágica estaba estructurada a partir de categorías trágicas: el conflicto, la culpa y la relación destino-libertad. Hoy la tragedia como género murió, pero no así el espíritu de la tragedia. En el siglo XX asistimos a un moderno renacimiento de lo trágico, ligado al pensamiento de F. Nietzsche. La muerte de Dios origina una crisis, la crisis de la razón extenuada, agotada por la denuncia que de ella y de sus mentiras hicieran Nietzsche, Marx y Freud. Esta concepción influenció a numerosos autores dramáticos, como Strindberg, Brecht, Beckett. Así, lo trágico es ahora la desesperación, el vacío y la ausencia de sentido, el absurdo. Y la característica es el "silencio", el hombre ya no es capaz de decir su dolor. Estamos frente a la tragedia del lenguaje.

Las diecisiete comunicaciones presentadas constituyen un testimonio de la orientación actual de los estudios clásicos. Representan un abanico variado de perspectivas, en algunos casos más filológicas, en otros más teóricas, sobre algunos aspectos característicos del teatro antiguo y sobre el diálogo abierto entre autores y obras de distintas épocas y lugares. Y proporcionan un lugar para la reflexión sobre las piezas teatrales de la antigüedad clásica y sobre las cuestiones de su interpretación y recepción.

MARÍA NATALIA BUSTOS

SORDI, MARTA. *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*. Milano: Medusa, 2000, 95 pp.

Resultaría sumamente extenso mencionar la amplísima producción de investigación y bibliográfica de la autora, integrante del Comité de nuestra revista y recientemente jubilada como directora del Istituto di Storia Antica (Universidad del Sacro Cuore, Milano), pero no en su producción histórica. Los mentados trabajos - como es conocido por los seguidores de nuestras recensiones- han abarcado múltiples aspectos, tanto de la historia de la Hélade como del mundo romano, pero, particularmente se ha interesado por Ambrosio de Milán y la Antigüedad tardía, a laque ha dedicado múltiples obras que nos han resultado de gran utilidad y de cuya

profundidad podríamos mencionar muchos ejemplos. En el presente caso Marta Sordi ha asumido la tarea de replantear el período clave de las últimas décadas del siglo -desde Valentiniano I hasta el triunfo definitivo de Teodosio-, temática cuyo interés hemos compartido en varios trabajos. La autora acentúa especialmente aquellos aspectos que se relacionan con la cristianización del Imperio y su vinculación con el "paganismo", continuando la línea analizada en su única obra traducida al castellano (*Los cristianos y el Imperio romano*. Madrid: Encuentro, 1988), de lectura altamente recomendable para conocer un aspecto clave de la historia de Roma, generalmente ignorado -como hemos señalado en varias ocasiones- por sus tratadistas.

Es interesante acentuar la posición de la autora cuando rescata la denominación Imperio romano-cristiano (*Romanum imperium, quod Deo propitio christianum est* (San Agustín, *De gratia Christi* 11, 17, 18) como propia de la época; de la misma manera que afirma que éste "adquiría conciencia de sí con la asunción de nuevos símbolos y de una nueva 'teología' del poder; esta nueva concepción del imperio tuvo su teórico más notable y su intérprete en Ambrosio" (p. 8). Para ello me permito sugerir nuestro "Religión y política en Ambrosio de Milán" (*Revista Española de Derecho Canónico*. Universidad Pontificia de Salamanca, 57, nº 149, julio-diciembre 2000, pp. 441-487). El libro cubre con creces el objetivo propuesto: difundir un aspecto poco conocido del mundo romano, centrándolo en torno al obispo de Milán. Recuerda al docente y alumno que la historia de Roma no termina en Constantino, a la vez que le facilita material para su conocimiento y exposición sintética, pero claramente comprensible.

F.H.

FRUGONI, CHIARA. *Due Papi per un giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo*. Milano: Rizzoli, 2000, 260 pp.

La reciente celebración de un nuevo Jubileo por parte de la Iglesia ha motivado a varias entidades y autores ha rescatar esta temática, aparentemente poco investigada. En el número anterior nos hemos referido a la edición oficial de Mario D'Onofrio de una serie de colaboraciones sobre *Roma e Giubilei; Il pellegrinagio medievale a San Pietro* (Milano: Electa, 1999) y a la apasionante historia de las peregrinaciones. Resulta de interés agregar que La Civiltá Cattolica ha publicado un importante trabajo sobre *Storia e storiografia* (1999, V, pp. 333-346) y Salesianum agregó unos muy útiles *Appunti bibliografici*, debidos a Mario Maritano (2000, 62, pp. 781-800). Como es sabido los Jubileos, "Año Santo", (por el *jobel* o fiesta de la liberación judía) son peregrinaciones convocadas por el Papa a Roma ("romerías") cada cien años -luego cincuenta- para orar "ante la tumba de San Pedro" y obtener una serie de indulgencias ("remisión de la pena temporal") por parte de los peregrinos. La primera fue convocada por el controvertido Bonifacio VIII y es el tema de este libro.

La autora es docente de Historia Medieval en la Universidad Roma II y autora de sendos libros sobre Francisco de Asís (Einaudi, 1993 y 1995), como también copartícipe de un importante *Dizionario del Medioevo* y de una *Storia di voci, racconto di immagini* de la época de su especialidad (Laterza, 1999). Pero la historia de primer Año Santo es particularmente interesante por haberse proclamado en el 1300, en una época muy convulsionada de la historia de la Iglesia; y ésta es la temática que realmente interesa a Chiara Frugoni, quien remarca un "sentido eminentemente político" en la actitud de Bonifacio VIII. La autora se ocupa muy

especialmente del tema del purgatorio, en la línea elaborada por Jacques Le Goff (*El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981), remarcando la preocupación "exagerada" de los hombres de la época por el pecado y las indulgencias.

Después de un largo capítulo sobre la concepción del "más allá" de los cristianos en el s. XIII, Frugoni dedica una parte importante de este libro a describir el singularísimo papado de Celestino V (Pierro da Morrone), a quien su colega María Burani ha dedicado hace poco una interesante biografía (Celestino V. Papa, eremita e santo. Roma, Cittá Nuova, 1993), que reseñáramos oportunamente. Cabe recordar -y la autora lo hace con fundamentados detalles- que este eremita, elegido Papa por aclamación en 1294 y después de medio año de vacancia, condujo la Iglesia de manera muy conflictiva durante unos pocos meses, donde parece quedar demostrado que su capacidad para el cargo estaba notablemente superada por su vocación contemplativa; por otra parte, cercana a los frailes "espirituales" (Joaquín del Fiore y los franciscanos), inmersos en plena "cuestión de la pobreza".

La conflictiva situación generada agitó las ya conflictivas tensiones existentes en la Curia Romana, especialmente entre los canonistas "teocráticos" y los reformistas espirituales. Entre los primeros sobresalían las familias Colonna y Caetani, cuyo cardenal Benedetto -graduado en la Universidad- redactó la fórmula que permitió la abdicación voluntaria, única en la historia, de un Papa -ante sí mismo- en 1294. La posterior reclusión de Morrone, las innovaciones de Bonifacio VIII en la Curia y el trágico episodio de Agnani ante Felipe IV "el Hermoso" de Francia, que echa por tierra el intento de una "teocracia papal" , son analizados de manera erudita por la autora.

Chiara Frugoni manifiesta expresamente que la Iglesia ha conservado las creencia sobre el purgatorio y las indulgencias que caracterizaron la época del primer Jubileo, pero observa que la proclamación del actual (año 2000) "ha hecho más profunda la separación con los protestantes. Como en tiempos de Bonifacio VIII - concluye críticamente este interesante análisis histórico e ideológico- la Iglesia acepta y excluye" (p. 241). Una serie de interesantes ilustraciones a color y las eruditas citas bibliográficas hacen de esta obra, más que un recuerdo del primer Jubileo, un importante -pero opinable- estudio del estado de la Iglesia a fines del s. XIII y a comienzos de la "crisis" del XIV.

F.H.

GIULIANI, ALESANDRO. *La cittá e l'oraculo; I rapporti tra Atena e Delfi*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, 310 pp.

El autor, investigador de historia de la Grecia antigua formado en el Istituto di Storia Antica, del Sacro Cuore de Milano, estudia en la presente obra, surgida del habitual seminario sobre *La profezia nel mondo antico* de ese centro de estudios (base de sus renombrados Contributi-Cisa y de su tesis doctoral) las relaciones que existieron entre Atenas y el oráculo de Delfos, cuyo papel como anfictionía de Apolo en la historia de la ciudad ateniense ha sido muchas veces destacado y poco estudiado. Giuliani plantea un panorama interesante al acentuar que se trata de relaciones entre dos realidades totalmente diferentes de la Hélade: la polis y el oráculo, "una guía capaz de orientar frente a los imponderables" (p. 257). Basándose en múltiples y desparramadas fuentes literarias, epigráficas, arqueológicas, religiosas y políticas, recompone un panorama "histórico-político" que, centrado fundamentalmente en el s.

V, retoma la significación que el hombre antiguo otorgaba a la relación entre política y religión, a la vez que rescata el aspecto panhelénico de la cultura de los griegos.

La ubicación geográfica del oráculo en Delfos, la Fócida, bajo control tesalio marcó una constante en sus relaciones con Atenas. Y las celebraciones de Delfos, que testimonia Esquilo en las *Euménides*, defienden las nuevas alianzas de Atenas con Argos y la Tesalia. Su recorrido pormenorizado por las relaciones entre Atenas y Delfos comienza por la guerra de Crisa; hace expresa referencia a Cilón y sus seguidores en el intento de implantar la tiranía en la polis ática; la compleja relación de Pisístrato con la Pitia aporta otro interesante capítulo, antes de referirse expresamente a la relación directa de Delfos -y sus funcionarios del oráculo y luego de la Anfictionía- con la *gens* Alcmeónida, que así como apoyó las reformas solonianas, luego se inclinó claramente a favor de las reformas introducidas por Clístenes Alcmeónida.

Pero, según el autor, a mitades del s. V Atenas debió crear su propio sistema de adivinación -y el colegio respectivo- para liberarse de la sujeción délfica, ahora opositora, que favoreciera su política expansionista. La clara oposición del oráculo a esta política llevó a Atenas a otorgar un papel religioso primordial a Delos; elaboró la nueva anfictionía con sede en ésta. En esta ocasión Delfos asumió un clara propaganda opositora, como se sugiere en el *Edipo Rey* de Sófocles. Giuliani expone que las buenas relaciones resurgieron en el 423 y cómo el panhelenismo délfico resurgió con creces a comienzos del IV -quizás cubriendo el vacío producido por la derrota ateniense- reasumiendo un papel clave con la llegada de Filipo de Macedonia, quien supo utilizar su "caudal religioso" para sus propios fines políticos, especialmente en la promoción de su figura y obra.

Como bien señala el autor, "Delfos fue generalmente percibida como una autorizadísima fuente de sacralidad" (p. 257), a la vez que defiende la tesis que Atenas se sirvió de la anfictionía como instrumento de política panhelénica (cf. p. 254). Giuliani destaca el permanente relieve del rol -religioso y político- desarrollado por Delfos en medio de las relaciones entre la ciudades griegas, y la peculiar situación de Atenas en este contexto (p. 256). A ello está dedicado este libro. Una extensa bibliografía permite ampliar el tema y profundizar distintos aspectos parciales de Atenas y especialmente del oráculo de Delfos, más ajenos a la bibliografía conocida.

F.H.

CASTRONUOVO, ANTONIO. *Il mito di Atene alle origini della democrazia.* Imola: La Mandragora, 2002, 177 pp.

Quien pretenda encontrarse frente a un estudio sistemático de la influencia que la diosa Atenea tuvo en los orígenes de la democracia en Atenas, se llevará una notable decepción. No es esa la intención del autor. Castronuovo, autor de una serie de libros entre los que se destaca *Giordano Bruno; Il proceso e la condanna* (1999), pretende algo diferente. Ya en la introducción afirma que los cien años de la democracia ateniense "no pudieron surgir de la nada" y se dedica buscar el "fermento" que -según él- la fue madurando. Así con impecable estilo aforístico este libro descubre el sustrato mítico que está en la base de la invención democrática y demuestra que la radiante aventura política de Atenas emerge de aquella forma de la *psiquis* que llamamos "mente mitológica".

En la idea persistente se nota la influencia de autores de la talla de Nietzsche,

Burkhardt, Gernet, Vernant, Detienne o Finley, que lo auxiliaron en el arduo camino emprendido. Así el libro consiste en una serie de sugerentes reflexiones -mitológicas-, a primera vista inconexas, pero que llevan un hilo conductor, basadas en las numerosísimas fuentes que cita en la diez páginas del índice y que abarcan a la mayoría de los autores greco-latinos. Cada uno de los lectores podrá arribar a sus propias conclusiones sobre si Castronuovo arribó a la meta buscada o quedó a mitad de camino, pero esta búsqueda -precisamente- es la que hace atractiva la lectura.

F.H.

BOSCHETTO, LUCA. *Leon Battista Alberti e Firenze. Biografia, Storia, Letteratura.* Firenze: Leo S. Olschki, 2000, 334 pp.

El Centro di Studi Leon Battista Alberti de Mantua, a través de la prestigiosa -y pulcra- editorial Olschki, ha publicado esta importante biografía de Leon Battista Alberti, como vol. II de la colección Ingenium. Comencemos por señalar nuestra satisfacción por este acontecimiento, pues no tenemos conocimiento de la existencia de una biografía de este importante *homo universalis*, en idioma castellano. Los estudiosos del llamado "Renacimiento" italiano -en nuestro país y en nuestra lengua- se han ocupado en el campo intelectual hasta la exageración de políticos como Maquiavelo o Guicciardini, pintores como Botticelli, Michelangelo, Leonardo o Rafael Sanzio, y aun de pensadores como Pico della Mirandola; pero concedieron escasa atención a los hombres que generaron este movimiento en sus aspectos más complejos. Esta anomalía se nota también, según el prologuista, en las obras italianas.

El mismo Luca Boschetto nos explica que la obra surgió como su trabajo de tesis de perfeccionamiento en 1997, en la renombrada Escuela Normal Superior de Pisa. Con respecto a Alberti, que vivió en la primera parte del s. XV, bastaría señalar la extensa nómina de obras de su autoría, incluyendo una *Autobiografía* y el más difundido *I libri della famiglia*. La lectura de esta vida de Alberti -y de sus obras- nos muestra con claridad su preocupación constante por "poner a disposición del vulgo" (*il popolo*) los avances que se producían en ese "milagro histórico" que fue la Florencia del *Quattrocento*.

En otro aspecto, el autor muestra a través de las páginas del libro su preocupación erudita y documentada por todos los aspectos biográficos (familiares y ciudadanos; privados y públicos) del ilustre hombre público que lo ocupa (no solo en el decenio florentino); se apoya en la cantidad inmensa de nuevo material descubierto últimamente en los archivos florentinos. De algún modo sorprende en su biografía su acentuada vocación por los viajes que lo hacen frecuentar Padua, Bologna y la nuevas pero florecientes cortes de Ferrara, Rímini y Mantua, como, obviamente, la corte papal en Roma, especialmente en tiempos del "constructor" Nicolás V.

Su actividad como arquitecto (recordemos sus teorías explicitadas en *De re aedificatoria* y en sus proyectos vinculados con la perspectiva) -aunque jurídicamente "clérigo" y aun prior de San Martino en Gangalandi- favoreció su vinculación a la Curia romana y a los grandes centros de construcción de la época, sin alejarlo en absoluto de una significativa y amplia tarea literaria, especialmente en "lengua vulgar", el toscano (Cf. *Opere volgari*. Edic. Laterza, 1960/73).

El libro está estructurado en cuatro capítulos. El primero rastrea los antecedentes florentinos de la casa Alberti, tratando de ubicar a Battista en el contexto y tradición que le toca recibir. Los tres siguientes intentan reconstruir actualizadamente su

biografía y su obra escrita, rescatando la actualidad de la clásica biografía de Girolamo Mancini (Roma, Bardi, 1967, edic. orig. Firenze, 1911). En el segundo se ocupa del joven Battista, nacido en Génova en 1404, y sigue su desarrollo juvenil por las diferentes ciudades que lo reciben, como también menciona su *Libri della Famiglia*. El siguiente está destinado a sus diez años en Florencia (1435-1444), mientras que el último estudia los contactos con esa ciudad hasta su muerte, ocurrida en 1472.

El autor aclara que no es su intento un análisis del pensamiento de Alberti a través de sus obras, dificultad que ya ha planteado el renombrado historiador de la cultura renacentista Eugenio Garin. Casi la mitad de la obra consiste en la transcripción de una cantidad significativa e importante de documentos florentinos (en su mayoría difíciles de ubicar), que permiten seguir el pensamiento del autor. Finalmente, una detallada bibliografía -de veinte páginas- testifica que estamos ante un verdadero trabajo de investigación. Boschetto afirma haber hallado un Alberti "distinto del personaje idealizado en la *Vita latina*, y ver cómo por vez primera se esfuma el mito que él mismo con sus escritos tanto contribuyó a construir" (pp. IX-X). Vale la pena enterarnos de cómo llega a esta conclusión y de paso conocer la vida de un hombre clave en el llamado Renacimiento florentino.

F.H.

ILDEGARDA DI BINGEN. *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra*, a c. di Giovanna della Croce. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Testi mistici, 4). ISBN 88-209-7322-7.2002, 260pp.

Nel contesto della recente fioritura di studi su Ildegarda di Bingen, il volume presenta, in traduzione italiana a cura di una studiosa carmelitana specialista di spiritualità medievale, una delle principali opere della Santa, scritta tra il 1141 e il 1151 da questa badessa benedettina tedesca che fu mistica visionaria, poetessa, musicista, indagatrice della natura, della morale e altro ancora. Il titolo va probabilmente letto come *sci vias*, "conosci le vie", e costituisce un trittico insieme con altre due opere che raccolgono le visioni mistiche dell'autrice: il *Liber vitae meritorum* (1558-1163) e il *Liber divinorum operum simplicis hominis* (1163-1173).

Lo *Scivias*, come illustra nella presentazione (pp. 5-8) B.W. Hozeski, presidente emerito della International Society of Hildegard von Bingen Studies, si compone di tre parti, ciascuna dedicata a una Persona della Trinità e composta da visioni fortemente simboliche, ognuna formante un capitolo, in cui l'immagine vista è descritta, poi è spiegata dalla voce divina e infine è seguita dalle riflessioni teologiche, etiche e antropologiche di Ildegarda, spesso ricche di citazioni bibliche. La parte I, dedicata al Padre, si compone di sei visioni, che trattano di Dio, luce inaccessibile, e della creazione; particolarmente suggestiva è la seconda, che ha per oggetto la caduta e in cui gli angeli vengono rappresentati come "lampade viventi, molto luminose, che, ricevendo un fulgore di fuoco, raggiunsero uno splendore purissimo", mentre i seguaci di Lucifero come stelle in estinzione nell'inferno, mutati "da lucenti in roventi; da bianchi in neri"; la sesta visione presenta pure gli angeli, nei nove cori della gerarchia celeste. La quarta visione si interessa dell'intero arco della vita dell'uomo, e la quinta vede la Sinagoga simboleggiata da una donna di imponente statura, la cui corona rappresenta Maria. La parte II, incentrata sul Figlio, conta sette visioni che rappresentano l'opera salvatrice di Cristo, continuata attraverso la Chiesa nei sacramenti, e nella prima si rifà di nuovo alle origini, alla caduta di Adamo ed Eva,

dalla quale conseguono tenebre entro cui sorge un'alba, Maria, e che sono dissolte dalla luce di Cristo. La parte III, celebrativa dello Spirito Santo, comprende tredici visioni, di cui la prima risale di nuovo alla caduta originale: lo Spirito è ivi una luce che splende a Oriente, mentre Dio scaglia una stella luminosa (Satana) e i suoi satelliti nell'oscurità, verso Settentrione. Nelle successive visioni assume una parte importante l'immagine dell'edificio, la cui costruzione si sviluppa nel corso del tempo e vede il contributo di Dio e dell'uomo con le sue virtù. Pietra angolare e unificatrice dei vari elementi della costruzione è Cristo, quale appare nella decima visione, e la cui seconda venuta, insieme con la fine del mondo, è evocata nell'undicesima e dodicesima visione. Alla fine, nell'*ordo virtutum*, le Virtù incatenano il diavolo e si levano inni – a Maria, agli angeli, ai profeti, agli apostoli, ai martiri, ai confessori e alle vergini –, che serviranno a Ildegarda per la composizione di 14 cantici. E non sono che alcuni degli inni che ella compose per l'Ufficio e per la Messa. La raccolta di tutti i suoi canti si trova a parte, nella *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*.

Nell'introduzione all'opera (pp. 9-40), la Curatrice presenta opportunamente una lettera di Ildegarda scritta nel 1147 a s. Bernardo di Chiaravalle, in cui la mistica spiegava la natura delle sue visioni: né percezioni di immagini con gli occhi del corpo, né rappresentazioni intellettuali prive di immagini sensibili, bensì un vedere "con gli occhi dell'anima, senza perdere coscienza del mondo esteriore". La reazione positiva di s. Bernardo e, poi, l'approvazione del Papa Eugenio III, a cui Bernardo aveva mostrato le prime due parti dello *Scivias*, incoraggiarono Ildegarda a proseguire la stesura dello *Scivias*. La Curatrice ricostruisce quindi scrupolosamente, in base alle notizie rinvenibili nelle prefazioni dei libri di Ildegarda, nelle sue lettere e nella sua biografia scritta dal monaco Goffredo, la vita della Santa e il suo contesto storico, a partire dall'infanzia, già segnata dalle visioni e dalla salute cagionevole che l'avrebbero accompagnata per tutta l'esistenza, e dal suo ingresso a otto anni nel monastero benedettino di Disibodenberg, dove studiò la Scrittura, la liturgia e la Regola benedettina. Ricorda poi l'elezione a badessa nel 1136; l'illuminazione interiore che, a 42 anni, le imponeva di mettere per iscritto le sue visioni per annunciare le vie di Dio; ancora, nel 1147, un'altra visione che la incaricava di fondare un monastero proprio, il che avvenne a Rupertsberg grazie all'arcivescovo di Magonza e alle donazioni di un conte palatino; il suo interesse per le scienze naturali, il completamento della suddetta *Trilogia Visionaria* e la composizione del dramma sacro *Ordo Virtutum*, con la lotta tra 16 Virtù e il diavolo, e di altre opere; i progressi di Ildegarda nel latino, lingua di cui non aveva inizialmente padronanza, e perfino i suoi interventi nella controversia dell'epoca tra Chiesa e Impero in Germania. Infine, sono richiamate la sua fondazione di un secondo monastero ad Eibingen, la sua morte serena a 82 anni e la storia della sua canonizzazione.

La Curatrice, quindi, in un capitolo intitolato *Cosmologia, etica e mistica*, orienta sul modo in cui si devono leggere e intendere le visioni di Ildegarda: non con taglio speculativo, ma con attenzione alla sorprendente ricchezza di immagini simboliche, delle quali sono studiate alcune in particolare, come quella dell'uovo, nella simbologia di macro- e microcosmo, o quella della ruota, segno dell'eternità, e soprattutto la luce, luce vivente, il fuoco circolare e inestinguibile che è Dio, unito a un altro cerchio, la fiamma viva che è il Verbo, e il terzo cerchio di "fuoco rutilante", all'interno degli altri due, che è lo Spirito Santo. Mi sovviene che anche Dante, di lì a non molto, adombrerà il mistero trinitario con l'immagine dei tre cerchi di luce concentrici, dove quello dello Spirito è fuoco: "Nella profonda e chiara sussistenza / dell'alto lume parvermi tre giri / di tre colori e d'una contenenza; / e l'un dall'altro

come iri da iri / parea reflesso, e 'l terzo parea foco / che quinci e quindi igualmente si spiri" (*Par.* XXXIII 115sgg.); e il cerchio del Figlio, la sua "circulazion", "dentro di sé, del suo colore stesso, mi parve pinta della nostra effigie": accanto al mistero trinitario, quello cristologico. Un'altra splendida idea ildegardiana su cui giustamente la Curatrice attira l'attenzione è quella che tutto il cosmo, con tutti i suoi esseri, attraverso il Verbo sia l'immagine della Trinità.

Sono poi trattate le vicende che segnarono l'origine dello *Scivias*, e le sue fonti: in primo luogo la Sacra Scrittura, di cui Ildegarda cita molti passi, perfettamente in sintonia con le visioni. Anzi, possiamo dire che delle sue visioni ella stessa offre l'esegesi attraverso citazioni bibliche. Si aggiungono tra le fonti gli inni liturgici e alcuni testi – letti dalla Santa a livello antologico, sui florilegi e i compendi disponibili nei monasteri – patristici e medievali: s. Agostino, s. Gregorio Magno, il Venerabile Beda, Rabano Mauro e altri. Alcuni rilievi formali notano l'originalità del lessico di Ildegarda. L'ultimo capitolo, dedicato alla simbologia e alla mistica delle visioni di Ildegarda, è di estremo interesse. Ricorda che, nelle esposizioni delle visioni della Santa, "in nulla lo scritto è opera astratta e concettuale, ma analogica: ecco perché si descrive sempre la visione e segue la sua spiegazione moraleggiante". Il codice espressivo è quello allegorico, che tanta parte ha nel Medioevo, sulla scorta della tradizione classica, filonica e patristica. Entro l'immensa bibliografia in merito, basti ricordare J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958; 1981[3]; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I-IV, Paris 1959-64; O. Seel, *Antike und frühchristliche Allegorik*, in *Festschrift für P. Metz*, Berlin 1965, pp. 11-45; J. Barr, *Typology and Allegory, in Old and New Interpretation: A Study of the Two Testaments*, New York 1966; H. Freytag, *Quae sunt per allegoriam dicta. Das theologische Verständnis der Allegorie*, in *Verbum et Signum. Festschrift Fr. Ohly*, I, München 1975, pp. 27-43; P. Rollinson - P. Matsen, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh 1981; M. Simonetti, *Interpretazione patristica del Vecchio Testamento*, "Augustinianum" 22 (1982), pp. *7-34; Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia* dell'esegesi patristica, Roma 1985; J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987; J. Whitman, *Allegory: the Dynamics of an Ancient and Mediaeval Technique*, Cambridge, Mass. 1987; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in* Ancient Alexandria, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992; M. Simonetti, *L'allegoria in Celso, Filone e Origene*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Studi in onore di B. Gentili*, Roma 1993, III, pp. 1129-42; R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, Milano 2000; J.D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley 2002. Giustamente è però anche messo in luce un tratto di profonda originalità dell'allegoresi di Ildegarda: la grande sistematicità, unica nel suo secolo, del significato simbolico. Tutto, nelle visioni di Ildegarda, è incentrato su Cristo e sul suo corpo mistico che è la Chiesa. Essa è vista simbolicamente come una donna vestita d'oro e incoronata. Ricordo che questa identica simbologia si trova già alle origini della cristianità e compare ad esempio in un testo cattolico della fine del II sec. d.C. quale è l'epitafio di Abercio, in cui essa è designata come una "regina dall'aurea stola, dagli aurei sandali" (documentazione nel mio *L'Epitafio di Abercio: uno* status quaestionis *e alcune osservazioni*, "Aevum" 74 [2000], pp. 191-206). Nelle sue visioni, seguite dalle spiegazioni della voce divina, Ildegarda fa sua anche la dottrina dei sensi spirituali, così importante nell'esegesi e nella mistica cristiane, almeno fino

da Origene e dai Padri Cappadoci: si veda ad es. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico, 1, 3*, Roma 1975.

Concludono l'introduzione, prima di una breve cronologia e di una sintetica bibliografia (pp. 41-46), alcune annotazioni filologiche, con anche la doverosa precisazione di due scelte opportune: quella di fondarsi sull'edizione migliore (*Corpus Christianorum, series Latina*, ed. A. Führkotter, Brepols 1978), e quella di non riportare il testo completo delle interpretazioni che seguono la descrizione di ogni visione, le spiegazioni morali e i passi in cui il testo si allontana dall'argomento principale. Ne consegue, nella parte centrale del libro, contenente la traduzione dello *Scivias* (pp. 49-258), un *continuum* espositivo che conferisce uniformità allo svolgersi del discorso e che giova alla lettura e alla comprensione. Di notevole aiuto ai fini di cogliere la simbologia di Ildegarda risultano anche le miniature medievali, premesse ciascuna ad ogni visione, del codice di Rupertsberg (conservato nella Biblioteca di Wiesbaden, Cod. Ms 1, ff. 1v-135v), contenente appunto lo *Scivias*.

Si tratta di un'opera curata, documentata e preziosa per chi intende accostarsi alla lettura di una delle figure femminili più affascinanti e suggestive della mistica medievale.

ILARIA RAMELLI

SILVERBERG, ROBERT. *La leggenda del prette Gianni*. Casale Monferrato: Piemme, 2000, 411 pp.

Si hay algún personaje "mítico" que ha sorprendido a los hombres del mundo medieval -poblado de mitos y leyendas- este ha sido, sin lugar a dudas, el preste Juan; y en la historia de los mitos merece un lugar especial. El hecho de que la editorial Piemme nos presente un estudio sobre el mismo, subtitulado *Il mitico re d'oriente che i popoli d'Europa sognarono per secoli*, merece nuestra especial atención. Cabe aclarar que el autor, Robert Silverberg no es un historiador, sino un importante narrador preocupado por los aspectos exóticos de la temática medieval (como lo demostrara, por ejemplo, en su interesante obra *Al descubrimiento de El Dorado*, de esta misma editorial. Ello no desmerece de manera alguna la calidad de la información que brinda, surgida de un cuidadoso y variado estudio bibliográfico (en su mayoría obras en inglés), transcripto en las últimas páginas.

Resultará de interés a nuestros lectores que, según la tradición escasamente documentada, en 1165 -en plena crisis- el emperador romano en Constantinopla Manuel Comneno recibió una curiosísima carta de apoyo firmada por el preste Juan. A partir de esa fecha toda Europa -por varios siglos- comenzó a "buscar" y, más aún, a "imaginar" al misterioso "sacerdote-rey", que manifestaba ser cristiano y prometía apoyar al *basileus* contra los sarracenos musulmanes, ahora turcos en Edesa. Los avatares de los tiempos históricos, los viajeros (cada vez en aumento), los intereses, las circunstancias, fueron delimitando su imagen, a la vez que aumentaban su poderío y el prestigio de sus difusores.

Esta "aventura histórica" -verdadera- en búsqueda de un mito es el camino emprendido por Silverberg a través de cuatrocientas atrapantes páginas. Las primeras noticias del *presbyter Ioannes* -debidas al obispo Otto de Frisinga en su *Historia de Duabus Civitatibus*- ya lo ubicaban al Oriente, aunque el obispo Ugo de Jabal afirmaba que era un poderoso rey que vivía en el extremo oriente, entre Persia y Armenia. Pocos cristianos recordaban en esos tiempos que muchos siglos antes los

cristianos nestorianos se refugiaron en la corte persa y continuaron su prédica hacia el oriente. Lo cierto es que la Cristiandad "asustada" comenzó a "idealizar" al mítico monarca "salvador".

De allí en más el preste cambió de lugar de origen -y reinado- en muchas oportunidades, aunque nunca nadie llegó a conocerlo. Cuando los mongoles controlaron a los turcos e iniciaron un acercamiento con el Papado, no faltó quien lo considerara un gran khan (*yur-khan* = Yochanan = 'Juan' en hebreo). Otros, en cambio, recordando la evangelización de la lejana India por el apóstol Tomás el Dídimo y las leyendas de una comunidad cristiana en la costa Malabar, lo identificaron con un lejano monarca de esos lugares (recordemos el mito de Alejandro Magno en la India, que puede haber ayudado al asentamiento de éste en el lugar). Algunas décadas más arde, cuando adquirió importancia la costa africana oriental el preste fue identificado con el *negus* de Abisinia,, el extraño rey de los etíopes que representaba a la primera nación convertida como tal al cristianismo.

Los avances europeos por el Lejano Oriente y el África alejaron cada vez más al preste Juan de Europa (a la manera del *Rey del Mundo*). Su "renacimiento" se debió a las conquistas portuguesas, detalladamente narradas por el autor, que volvieron a confinarlo en la India, aunque no desapareció su relación con Etiopía. El s. XV tuvo una gran literatura sobre estos exóticos países y reyes, que tuvieron gran interés y corta vida, en la medida que se seguía avanzando en las exploraciones. El autor concluye señalando que "como el Santo Grial, El Dorado, o la fuente de la eterna juventud, afianza sus raíces en el reino de la esperanza que se rehúsa a morir". Aunque no se encontró al preste Juan, fue fabricado un preste Juan, que respondiera a los intereses de cada época. ¡Qué mejor aventura que seguir sus pasos!

F.H.

CRACCO RUGGINI, LELIA (ET ALL.). *Storia antica oggi. Come leggere le fonti.* Bologna: Il Mulino 2000, 383 pp.

En este número nos ha tocado reseñar obras de importantes autores que han revolucionado la historiografía del mundo greco-romano, en lengua italiana y castellana. A los nombres ya citados agregamos el de Lelia Cracco Ruggini (otrora docente en la Universidad de Turín), que, al modo de su colega Marta Sordi, sorprende por la impresionante cantidad de publicaciones, que no se contraponen, en absoluto, con la calidad de las mismas. Pese a la amplitud del período abarcado la autora ha acentuado sus investigaciones en la cada vez más cultivada Antigüedad tardía, mereciendo un importante análisis de la Universidad de Salamanca (*Il tardoantico in Italia; Lellia Craco Ruggini e la sua scola*, por Rita Lizzi Testa, de la Universitá di Perugia. Stud. Hist. H. antig. 19, 2001, pp. 99-113). Pero en este caso nuestro interés por la autora obedece a otra obra, más práctica para docentes y alumnos: ¿cómo leer las fuentes de la historia antigua? Se trata de un manual de introducción a la investigación histórica, basado en las fuentes, tan repetidas y tan escasamente consultadas en nuestro medio.

Lellia Cracco Ruggini ha escrito la introducción, en la cual plantea -de manera atractiva y científica- cómo se estudia "la historia antigua hoy", comenzado con la significativa calificación del *basileus* Justiniano: "La humanidad está hecha más por muertos que por vivos" (p. 11). A través de aproximadamente veinte páginas se refiere a problemáticas tan significativas como la objetividad, la relación causal o las

innovaciones temáticas, especialmente los aportes de novedosas disciplinas como la paleozoología o la climatología, además del nuevo manejo técnico del análisis de las fuentes. Incluye una interesante guía bibliográfica.

Giusto Traiana desarrolla el panorama actual de la geografía y topografía históricas: "el paisaje en la Antigüedad", mientras que María José Strazzulla se refiere al estado del análisis de las fuentes arqueológicas, como disciplina general, su desarrollo científico-técnico y su aplicación concreta a los orígenes de Roma. A Rita Lizzi pertenece el estudio sobre la problemática de las fuentes literarias, especialmente romanas, que divide por épocas. Giacomo Manganaro efectúa el análisis de las fuentes epigráficas griegas, mientras que Sergio Roda lo hace con las latinas. En ambos casos -como en toda la obra- se nota el interés por remarcar el avance en estas disciplinas -y sus enfoques- en las últimas décadas, aportando un panorama muy completo y orientador.

Las fuentes papirológicas -generalmente descuidadas por los historiadores- han sido motivo del sugestivo trabajo de Daniele Foraboschi. Ermanno Arslan cierra el libro con su análisis de la numismática, revitalizada en los últimos tiempos como fuente histórica. Una importante y actualizada bibliografía completa cada capítulo de esta importante y novedosa introducción a los estudios de la Antigüedad, que merece ser consultada por todo aquel que se interese en estar al día en la investigación sobre nuestras raíces.

F. H.

MARKUS, ROBERT. *Gregorio magno e il suo mondo*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, 322 pp.

Quien quiera analizar el papel del Papado en la historia del mundo medieval -la Cristiandad- y tratar de encontrar al obispo de Roma que más haya hecho por el engrandecimiento de su función, debe, indefectiblemente, referirse a Gregorio I, más conocido como san Gregorio Magno. Los estudios biográficos contemporáneos no le han otorgado la importancia que merece -y aunque la B.A.C. haya publicado parte importante de la versión bilingüe de sus sermones- son más escasos los estudios completo sobre su vida y obra. Desde la antiquísima biografía del conde de Montalembert (Buenos Aires, Gladium, 1941) poco se ha publicado (que sepamos) como obra de conjunto sobre Gregorio I, salvo el clásico texto de E. H. Dudden -autor también de una vida de San Ambrosio en su época- en 1905. Solo esto justifica con creces la trad. del inglés y ed. de esta importante biografía. Su autor es un catedrático de la Universidad de Nottingham, ya retirado y preocupado en sus otros trabajos por la temática de la Antigüedad tardía y el "alumbramiento" de la Cristiandad. Con Gregorio nos encontramos ante un monje que vivió tiempos dificilísimos (que creyó apocalípticos: *Roma senescit*), que fue diplomático, político, teólogo y maestro de espiritualidad, renovador de la liturgia (su *Antifonario*), a la vez que un gran misionero (especialmente entre los anglos) y un notable escritor. Bastaría releer su traducida *Regula pastoralis*, que fijaba normas de conducta -aun válidas- para el clero.

Más allá de las razones antedichas Markus supo -con habilidad y erudición- mostrarnos a un Papa que armonizó hábilmente su vocación monástica con el gobierno pastoral y las responsabilidades "políticas" de su función como "cabeza de la Iglesia" -o "siervo de los siervos de Dios" (como se hizo llamar) que trasladó al plano

eclesiástico sus habilidades de "patricio romano".

F.H.

FAITELLI, FEDERICA. *Federico II, il imperatore e il mito.* Firenze: Giunti, 2000, 63 pp.

En los últimos años se han multiplicado significativamente los estudios sobre Federico II, el último y conflictivo emperador de los Stauffen, educado en la "cuna papal" del teocrático Inocencio III y devenido Anti-Cristo por su oposición al papa de turno. Indudablemente el estudio de la vida de este emperador -para algunos el "primer político moderno"- es apasionante. Se han escrito biografías tan completas como las de Kantorowicz (Garzanti, 1976), Abufalia (Einaudi, 1988), Tobert-Paravicini Bagliani (Sellerio, 1994), Cardini-Villari (1994) o Racine (Giuffré, 1998); como también importantes estudios más específicos: los de Cattaneo (*Federico II di Svevia; Lo specchio del mondo*. Newton Compton, 1992), Marconi (*Federico II; Sacralité e potere*. ECIG, 1996, De Stefano (*L'idea imperiale di Federico II y Federico II e le corrente spirituali del suo tempo*. Veltri, 1978 y 1981); en nuestro país, nuestra colega mendocina Cristina Lucero (*La República de Génova entre Inocencio IV y Federico II*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2002).

Ello no desmerece sino que, por el contrario, justifica el presente opúsculo, debido a la pluma de Federica Faitelli, arqueóloga orientada al campo de lo artístico y dedicada a la temática medieval; quien rescata, en pocas páginas pero con gran seriedad intelectual, la imagen de un emperador misterioso y fascinante (*stupor mundi*), curiosa mezcla de mito y realidad. Como bien señala la autora "probablemente fue, realmente un hombre que se anticipó a su tiempo" (p. 3), aunque podamos disentir con la opinión generalizada, que adopta, al reconocerle "un papel de relieve en la transformación de Europa de una comunidad de cristianos guiada por dos autoridades universales concurrentes a un mosaico de naciones-estado en las cuales ambos poderes resultaban redimensionados" (p. 4). La editorial Giunti, inclinada a la difusión de temas históricos atrayentes -como *Robin Hood, la vera storia* o *La crociata dei bambini*- ha logrado con este texto un nuevo aporte para un mejor conocimiento de una figura clave en la Cristiandad medieval.

F. H.

LASSANDRO, DOMENICO. *Sacratissimus Imperator; L'immagine del princeps nell'oratoria tardoantica.* Bari: Edipuglia, 2000, 165 pp.

Esta obra -surgida del Departamento de Estudios Clásicos y Cristianos de la Universidad de Bari- es de uno de sus catedráticos relevantes: Domenico Lassandro. Cubre un interesante vacío en la historiografía imperial, basándose en los panegíricos latinos, últimamente revitalizados en su importancia histórica. La idoneidad del autor en el tema es más que conocida, especialmente a partir de la publicación de su completísima *Bibliografia dei Panegyrici latini* (en: *Invigilata Lucernis*, 10, 1988, pp. 219-259). Lassandro ha asumido la compleja tarea de analizar la imagen del emperador -como figura sacra- en la literatura de la Antigüedad tardía, aceptando la significación de los panegíricos como fuente. Su investigación fue encarada en cuatro partes muy bien estructuradas. En la primera estudia cuidadosamente la colección de

los panegíricos, su uso y resurgimiento como documentación útil; ofrece un panorama cuidadosamente elaborado.

En la segunda se ocupa primordialmente del papel del *princeps* -tal el nombre formal del *imperator* gobernante a partir de Augusto-, preocupándose especialmente por resaltar su papel de vencedor militar (cfr. con el rol de la diosa Victoria en el culto imperial), frente a los usurpadores -tan comunes en el Imperio- como a los rebeldes internos (por ej. los bagaudas, cuyo estudio por el autor se transcribe en un importante apéndice). La tercera parte está dedicada a la relación con los bárbaros, analizando los diferentes aspectos que van desde su "imagen", a través de la presión que ejercen sobre los *limites*, el diferente papel asumido por los gobernantes de la *pars occidentis* y de la *pars orientis* y, finalmente, los distintos matices del proceso de integración "romano-barbárico". Constantino *maximus imperator* es el contenido de la última parte, donde a diferencia de cantidad de bibliografía "ideologizada" rescata sus virtudes y se interroga sobre un *charisma* divino de éste.

Una referencia especial merecen el uso abundante de las fuentes (en latín), y los cuidados y amplios índices de pasajes citados, de los nombres y los lugares. La ausencia de una bibliografía se justifica por tratarse de un trabajo basado en las fuentes primarias, cuya lectura recomendamos para quien quiera conocer mejor los atributos más significativos del *imperator* romano en los últimos siglos de su gobierno en Occidente, expresado por sus panegiristas contemporáneos.

F. H.

LEGASSE, SIMON. *Paolo apostolo. Biografia critica.* Roma: Citta Nuova, edic. orig. 1994, 310 pp.

Cualquier hombre dedicado al mundo clásico -y más un cristiano- no dudaría en la importancia de llamar la atención sobre una nuevo intento biográfico de san Pablo. En este caso tenemos en manos la primera edición, debida a la pluma de un profesor de exégesis neo-testamentaria del Institut Catholique de Toulouse y autor -entre muchos otros- de una importantísimo estudio sobre *El proceso de Jesús* (Bilbao, Desclee de Brouwer, 1995, 2 vol.). Los historiadores -de cualquier formación que fueren- dudan, cada vez menos, de la importancia de san Pablo en la difusión del cristianismo y, fundamentalmente, de su inserción en el mundo "greco-romano"; argumento que justifica dedicar unas líneas al estado de la cuestión bibliográfica.

Hasta hace dos décadas era indispensable la necesidad de recurrir al clásico -y casi único en castellano- texto de Josef Holzner (Barcelona, Herder, 1ª cast: 1956, orig. 1937). La tendencia a reactualizar las "vidas de Jesús" trajeron aparejado el estudio de San Pablo. Así las dos últimas décadas nos aportaron una serie de obras accesibles y de nivel. P. ej. la de Claude Tresmontant (Barcelona, Salvat, 1986); Giuseppe Barbaglio. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca, Sígueme, 1989); Romano Penna. *Un cristianismo posible; Pablo de Tarso* (Madrid, Paulinas, 1993); Joakim Gnilka. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona, Herder, 1998); y muy recientemente el importante estudio sintético (pero de gran seriedad académica) de Luis Heriberto Rivas. *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología.* (Buenos Aires, San Benito, 2001). En esta línea debemos ubicar esta "biografía crítica" de Legasse, destinada a varias reediciones y merecedora de una traducción al castellano. Por la misma editorial en su "casa en España".

En primer lugar cabe destacar que, pese a ser un fundamentalmente un exegeta,

el autor tiene una clarísima e indiscutida capacidad histórica, que lo leva a enfoques de estas características; de modo que no estamos ante un libro apologético sino ante una "biografía crítica", como la subtitula. Cabe destacar que el autor no realiza un análisis de la obra teológica de San Pablo -que utiliza como fuente histórica-, sino un biografía de Saulo-Pablo de Tarso, el apóstol más importante del cristianismo en Occidente. Resultan de sumo interés los dos primeros capítulos, donde Legasse se preocupa por los "confusos" orígenes y la "controvertida" formación de su personaje.

La compleja problemática cronológica tampoco está ausente del campo de interés del autor, quien, aunque no resuelve definitivamente problemas prácticamente insolubles con las fuentes que contamos, aporta su interesante interpretación, confrontable con los otros autores citados. Sus diferentes epístolas aparecen en el contexto histórico que les dio origen y así adquieren una nueva perspectiva, más humana y cierta. El arresto, juicio y condena cubren los últimos capítulos de la obra de Legasse. En estos aspectos contamos con las importantes investigaciones de Harry Tajra (*The Trial of St. Paul y The Martyrdom of St. Paul.* Tubingen, Mohr-Paul Siebeck, 1988 y 1994), reseñadas en otra ocasión. Una cuidada bibliografía internacional de las obras fundamentales -que curiosamente no incluye a Holzner- completa esta amena y seria biografía del llamado "apóstol de los gentiles".

F. H.

MANSELLI, RAOUL. *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo; Studi sul francescanismo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo basso medievali.* Roma: Istituto Italiano per il Medioevo. 749 pp.

Aunque este completísmo libro haya llegado a nuestras manos algo tardíamente, su utilidad justifica con creces su inclusión entre las reseñas de nuestra revista. Raoul Manselli es, para los estudiosos de las herejías escatológicas, del franciscanismo y del espiritualismo de los siglos XII-XIII, un autor de enorme producción y de consulta indispensable. Docente en las Universidades de Lecce, Perugia, Torino y La Sapienza de Roma, presidente del Centro di Studi sull Alto Medioevo de Spoleto y miembro de la prestigiosa Accademia dei Lincei, le conocemos fundamentalmente sus libros sobre *Il secolo XII: religione popolare ed eresia* (reed. Jouvence, 1995), *Spirituali e Beghini in Provenza* (1959), *L'eresia del male* (1963), *La religion populaire au Moyen Age* (1975) y *San Francesco d'Assisi* (1980), como también por una cantidad apreciable de artículos publicados en numerosas revistas prestigiosas dedicadas a la temática medieval.

Precisamente el reconocido Istituto Italiano per il Medioevo de Roma ha decidido publicar un voluminoso texto de más de setecientas páginas que, bajo la guía de Paolo Vian, los agrupa, permitiendo al investigador o al lector interesado el acceso a la dispersa -y hasta ahora difícil de ubicar- producción sobre la religiosidad medieval y escatológica de Manselli, escrita entre 1959 y su muerte, en 1984. El libro reúne 45 artículos de Manselli, referidos a la temática mencionada y como el espacio no nos permite una nómina completa de los mismos, señalemos que nueve se refieren a Joaquín del Fiore, ocho a Pietro di Giovanni Olivi -uno de los autores más estudiados por Manselli-, cuatro a la temática apocalíptica en concreto, dos a un enfoque escatológico de Cristóbal Colón y los restantes a diferentes aspectos eclesiológicos, generalmente vinculados con la temática espiritualista o franciscana.

A manera de muestra señalemos algunos de los más significativos en un espectro

muy amplio: "Arnaldo da Villanova e i papi del suo tempo tra religione e política" (el primero), "Dante e la 'Ecclesia spiritualis'", "Joachim de Flore dans la theologie du XIII siécle", "L'Apocalise e l'interpretazione franscescana della storia", "Gioachino da Fiore e la fine dei tempi", "Etá de lo Spirito e profetismo tra Quattrocento e Cinquecento", "Cristoforo Colombo, Alessandro VI e i primi missionari francescani e Il 'pastor angelicus: una speranza, una delusione ed il loro significato storico" (el último).

En una enjundiosa introducción se analiza la vida y obra del autor; se agrega información sobre el lugar originario y fechas de las diferentes publicaciones reproducidas. Esta breve reseña permitirá a los interesados en esta apasionante temática y a los investigadores preocupados por las cuestiones apocalípticas consultar el sugerente y erudito material, aportado por uno de sus mayores estudiosos.

F. H.

DANIÉLOU, JEAN. *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III.* Madrid: Cristiandad, 2002, 521 pp.

La sola referencia al cardenal Jean Daniélou, S. J., profesor de Patrología en el Instituto Católico de París, cofundador de la célebre revista *Sources chrétiennes*, doctor *honoris causa* de nuestra Universidad y destacado estudioso renovador de los primeros siglos de la Cristiandad; conocido en nuestro medio especialmente por su aún no superado estudio sobre *Orígenes* (Sudamericana, 1958) y su colaboración en el vol. I de la *Nueva historia de la Iglesia* (Cristiandad, 1964), estos datos son suficientes para mostrar el nivel de este libro.

Texto ya clásico, fue publicado originalmente en francés en 1961 y la editorial Cristiandad, en esta nueva etapa que festejamos y deseamos exitosa, lo presenta por primera vez traducido al castellano. Daniélou, con su profunda formación jesuita y sus conocimientos e investigaciones en la patrología antigua, ha sabido preparar una obra todavía fundamental y muy completa para la comprensión de los autores cristianos del s. II de nuestra era. Con claridad de docente experimentado, el autor va analizando los vínculos entre el pensamiento helénico (Homero, Platón, Aristóteles) y los primeros teólogos cristianos, con el apologista Justino incluido.

Nos parece importante recalcar que la aculturación e integración del cristianismo en el Imperio Romano, políticamente concretada por el emperador Teodosio, hubiera sido imposible si previamente los primeros pensadores cristianos (teólogos) no hubieran encontrado elementos afines -de la filosofía griega- que facilitaran la "helenización" de un cristianismo de raíz y estructura mental judía.

Esta tarea correspondió, en primer lugar a los conversos de formación básicamente estoica -"apologistas" como Tertuliano o Justino-, que prepararon el camino para el desarrollo de una teología, basada fundamentalmente en la filosofía griega (platónico-aristotélica). Esta etapa es la que desarrolla Daniélou de manera erudita. Una vez sentadas las bases "helénicas" del "discurso misionero", el autor divide la obra en otros cuatro libros dedicados a "la exposición de la fe" en el seno de la tradición apostólica, donde aparece fundamentalmente Ireneo y posteriormente Clemente, Hipólito y Orígenes, este último -como vimos- su especialidad.

El libro destinado a "la demostración evangélica" retoma los autores citados, pero ahora como exégetas de los textos bíblicos, en su versión fundamentalmente teológica, pero también profética y aun alegórica. "Los problemas teológicos" ocupan

el libro siguiente y allí encontramos eruditos análisis de la trascendencia de Dios, tanto desde la óptica judeo-helenizante, platónica como gnóstica. Luego estudia la posición de los mencionados autores en el análisis de "la persona del Verbo" (cristología), del hombre (antropología) y de la demonología.

Finalmente, en el último libro, Daniélou profundiza "la gnosis cristiana", básicamente la posición de Clemente y Orígenes. Como podemos apreciar con facilidad, estamos ante un libro clave para entender la influencia "helenística" en el mensaje evangélico; su traducción al castellano favorece su consulta -obligada- por docentes, investigadores y alumnos de muy diversas disciplinas humanísticas, a la vez que rescata el alto nivel intelectual del exégeta Daniélou.

F. H.

PAZSTOR, EDITH. *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*. Assisi: Porziuncola, 2000, 376 pp.

La Societá Internazionale di Studi Franciscani, con sede en Asís, ha tenido la excelente idea de reeditar la clásica y agotada obra de Pazstor sobre Francisco de Asís y la "cuestión franciscana", encomendando a Alfonso Marini el indispensable estudio introductorio que acompaña esta ed. Para quienes no se hayan "apasionado" por el tema del "franciscanismo" -y la cuestión de la pobreza- y consideren que la Orden debiera re-convertir su misión en la redención de este mundo "neo-capitalista", mediante sus carismas propios y no por una "teología de la liberación" ajena a sus raíces, Edith Pazstor -discípula de Raoul Manselli, cuyas importantes obras menores acaba de agrupar y editar el Istituto Italiano per il Medioevo: *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, 1997, 749 pp.- fue una importante estudiosa de las fuentes de la religiosidad medieval. Rescata, además de múltiples facetas del franciscanismo, la espiritualidad femenina de la época, hoy mucho más de moda a través de nuevos estudios sobre la mujer del Medioevo, como también la conformación de la Curia Romana entre los siglos XI y XV.

El contenido de la obra está referido a la posibilidad del estudio histórico de Francisco de Asís y analiza las fuentes biográficas existentes y las características de cada una de ellas, permitiéndonos un panorama amplio, científico y detallado sobre esa problemática conocida como "la cuestión franciscana". A través de capítulos documentados desfilan ante nuestros ojos eruditos análisis de las *Vidas* del *Poverello* según los capuchinos Edouard d'Alencon y Gratien de Paris, Tomás de Celano, fray León, San Buenaventura y el cardenal Ugolino, quien replantea la importancia de la relación con el Papado. La autora concluye con un capítulo sobre las tradiciones falsas y apócrifas referidas ala misma cuestión. El libro agrega un listado bibliográfico de los múltiples estudios de la autora, que no se limitan a la temática franciscana.

Concluimos compartiendo las palabras introductorias de Alfonso Marini cuando expresa: "La imagen de Francisco de Asís que Pazstor ha elaborado dentro de sí y que muestra a contraluz en sus estudios [...], surge ciertamente de la fe cristiana de la estudiosa, una fe que ella nunca negó a sus colegas ni estudiantes. Esta fe le dio la pasión de la investigación de la verdad -en su caso primariamente en el ámbito histórico- y en particular en la profundización de los temas y problemas religiosos del Medioevo, entre los cuales ocupa un gran espacio los de Francisco y el movimiento en él originado. Pero nadie puede afirmar que tal fe se convierte en ideología que se reflejan apriorísticamente en sus estudios. El amor a la verdad y el rigor filológico e

histórico -en mi opinión- no hacen al riesgo de que se adviertan forzosamente confesionales" (p. XIV).

F.H.

GAMBOSO, VERGILIO. *Liber miracolorum et altri testi medievali.* Padova: Messaggero, 816 pp.

El texto que tenemos entre manos es una fuente primaria para el estudio de la vida y obra del franciscano san Antonio de Padua, editado por el Centro di Studi Antoniani, en su colección de *Fonti Agiografiche Antoniane.* De manera que estamos ante una obra básica para conocer a uno de los hombres que sobresalió en la historia religiosa del s. XIV y que, en general, es escasamente conocido. El presente libro conforma el vol. V de la mencionada colección destinada a difundir las raíces del fraile paduano, nacido en Lisboa, habiéndole precedido la *benignitas*, que recalca su popular aspecto -hoy renovado por el ambiente carismático- de taumaturgo. A su vez la ed. de las crónicas *Raymundina* y *Rigaldina* nos acercan material sobre su vida.

El llamado *Liber miracolorum* -aquí editado en ed. bilingüe, como las restantes obras- es aceptado como un complemento indispensable de las llamadas *Vita prima* y *Vita secunda*, publicadas con anterioridad. Se afirma fue escrito por Arnaldo de Serranno entre 1367 y 1370 y extraído de la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, constituyendo una obra básica para la imagen taumatúrgica del santo. Este volumen agrega la conocida *Legenda florentina*, considerada "una imagen local y privada" que favoreció notablemente la devoción popular. La edición también incluye la *Conformitates* o perfil estructurado hacia el 1390 por fray Bartolomeo Rinonico de Pisa, para concluir con la *Vita* debida a la pluma del laico Sicco Ricci llamado Polentone, redactada alrededor de 1433 y publicada hacia el 1476; convirtiéndose en la primera biografía editada.

La traducción y recopilación -como el estudio introductorio- fue llevada a cabo por Vergilio Gamboso, quien, en cada caso, acompaña una introducción pormenorizada de cada texto y una bibliografía complementaria, que resultan de suma utilidad para la intelección de los mismos. La obra, que incluye material fotográfico inédito de bibliotecas especializadas, resulta de gran utilidad a los historiadores -y lectores piadosos- en la medida que les proporciona material contemporáneo variado para acceder a la vida de un "hombre santo", semi-ignorado fuera del ambiente franciscano, a la "atmósfera" de su época y al estilo hagiográfico y documental de la religiosidad tardo-medieval y popular.

F.H.

HASTINGS, ADRIAN. *La construcción de las nacionalidades*. Madrid: Cambridge, 2000, 269 pp.

La Universidad de Cambridge, consciente de la mundialización y del desarrollo del idioma castellano, ha tenido la excelente idea de publicar en España algunas de sus mejores obras, traducidas al español. En esta oportunidad nos encontramos con un excelente ensayo del historiador Adrian Hastings, quien basándose en las renombradas Conferencias Wiles, en Belfast, que tuvo el gusto de dictar en 1996, redactó este libro. Los acontecimientos de las últimas décadas del s. XX -especialmente el

desmembramiento de Yugoslavia y de la Unión Soviética y el avance de la globalización- han traído a primera página los estudios sobre la crisis del "estado-nación" y consecuentemente sobre el nacionalismo.

Por otra parte el renacido interés dio lugar a mucha bibliografía novedosa sobre el tema, que se agregó a la -ya clásica y casi inubicable- *Historia del nacionalismo* de Hans Kohn. Tales los casos de algunas obras en castellano que hemos reseñado en otras oportunidades y revistas especializadas. Citemos, a modo de ejemplo, *El Estado Nación* de Leonard Tivey (Península, 1987), *La nación y el estado nacional en el umbral del nuevo siglo* de Gurutz Jáuregui (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990), *La vigencia del nacionalismo* de Gonzalo Herranz de Rafael (Siglo XXI, 1992), *La identidad nacional* de Anthony Smith (Trama, 1997), *Naciones y nacionalismo desde 1780* del popularizado Eric Hobsbawm (Crítica, 1992) y *Naciones y nacionalismo* de Ernest Gellner (Alianza, 1994). Estos dos últimos especialmente citados por Hastings.

El autor del presente libro -que trasluce su profundo conocimiento de la historia de Inglaterra- difiere notablemente con los últimos autores precedentes, resaltando las raíces medievales -basadas en la Biblia- de la nación, que -para él- no es un fenómeno "iluminista". Pero esta tesis opinable -presuntamente surgida de la confusión sobre el sentido de la palabra *natio* y no sobre consideraciones ideológicas- es expresada -y analizada- por Hastings con tal erudición y argumentación, que obliga, al menos, a una nueva reflexión y análisis de la problemática del surgimiento de las naciones.

El autor no duda en absoluto -y acompaña documentación de la época- en afirmar que la nación -especialmente la inglesa- surgió en tiempos medievales y basada, fundamentalmente, sobre la lengua común. Más bien afirma con precisión "Mi propuesta es que buena parte de esto se podía detectar ya en tiempos de los sajones, hacia finales del siglo X. A pesar del generalmente exagerado revés que supuso la conquista normanda, una nación Estado inglesa sobrevivió al 1066, aumentó de forma bastante continuada la fuerza de su conciencia nacional a finales del siglo XII y durante el XIII, pero emergió de forma aún más ruidosa con el renacimiento de su escritura en lengua vernácula y las presiones de la Guerra de los Cien Años a finales del XIV" (p. 16).

Hastings, después de un cuidadoso análisis sobre "nación y nacionalismo", que abarca más de cuarenta páginas, estudia detalladamente las raíces "nacionales" de la historia inglesa en dos capítulos. Aunque acepta que su especialización en esta región no evita estudiar los casos de la Europa occidental (allí Francia y Alemania cumplen un papel preferencial), los hoy "rescatados" eslavos del sur y algunos interesantes ejemplos africanos, que ayudan a fundamentar su teoría "medieval". Los dos últimos capítulos -no desmerecen el nivel del resto de la obra y que actúan a manera de reflexiones conclusivas- se ocupan de lo étnico y de la religión, como sustratos fundantes de la nación; corroboran su tesis de que "la conexión intrínseca entre etnicidad, nación y nacionalismo no se puede refutar. Proporciona el único punto de partida inteligible para la teoría del nacionalismo" (p. 48).

De alguna manera -y creo que en coincidencia con Hastings- podríamos concluir que para éste "hacia el siglo XV se puede captar la existencia de la mayoría de las principales naciones europeas. Normalmente se hablaba de ellas como tales. Son precisamente las mimas naciones surgidas de los nacionalismos que se produjeron a partir del siglo XVIII, de acuerdo con los teóricos del modernismo. La correlación es tan estrecha que sería absurdo considerarla accidental"(p. 148). Y "la tercera fase en la evolución de la nacionalidad, que los modernistas consideran equivocadamente

como su historia total, fue la que comenzó a finales del siglo XVIII, cuando la caída de la monarquía francesa, el portaestandarte cultural de una concepción del Estado legitimado por algo que no eran sus súbditos, abrió las puertas a movimientos revolucionarios que eran al mismo tiempo nacionalistas. Si el pueblo legitima al Estado, debe tener una identidad, una unidad colectiva que precede a dicho Estado. En otras palabras, debe ser una nación, y los Estados deben ser entonces naciones Estado" (p. 153).

En suma se trata de un ensayo -opinable como todo aporte novedoso, pero imprescindible- para un mejor conocimiento de la temática nacional que, más allá de sus documentadas raíces históricas, ayuda a aclarar aspectos importantes del concepto y desarrollo de las naciones.

F.H.

PERSILI, ANTONIO. *Sulle tracce del Cristo risorto con Pietro e Giovanni testimoni oculari*. Roma: Edizioni Centro Poligrafico Romano 2000, rist., 255 pp.

Dopo una breve prefazione (pp. 5-9), don Persili passa a illustrare, in sede introduttiva, i motivi della sua ricerca (pp. 11-31), definendo la questione della storicità e della meta-storicità della resurrezione di Gesù. Nell'opera presente egli si prefigge di studiare le tracce di questo evento a partire dall'analisi dei dati dei Vangeli, considerati quali documenti storici, con l'ausilio di attestazioni archeologiche e di osservazioni linguistiche, nonché del documento iconografico della Sindone torinese, identificata con il telo che avvolse Gesù nel sepolcro. La prima, ampia sezione del testo, chiamata *La prima indagine* (pp. 33-192), si compone di quattro parti. Nella *Parte Prima* (pp. 41-73) sono analizzate puntigliosamente, quale indispensabile premessa allo studio della sepoltura di Gesù, le tradizioni funerarie ebraiche dell'Antico Testamento: i segni di lutto, la preparazione del corpo del defunto, la sepoltura, le sue modalità e l'impiego di olii e profumi, sempre sulla base di precise testimonianze. La *Parte Seconda* (pp. 74-89) verte sulle tradizioni funerarie ebraiche nel Nuovo Testamento: sono presi in esame ancora i segni di lutto, la preparazione del corpo, i riti di sepoltura, sia sulla base del NT stesso, di cui sono studiati opportunamente tre termini-chiave quali σουδάριον, κειρίαι e ὀθόνια, sia a partire dalla *Mišnà* e dalle attestazioni archeologiche delle sepolture ebraiche. La *Parte terza* (pp. 91-109) si concentra sui racconti evangelici relativi alla sepoltura di Gesù, seguendone con attenzione lo svolgimento, analizzandone la terminologia e mostrando la loro concordanza con alcune prescrizioni rituali ebraiche, tra cui quella di seppellire insieme con il «sangue di vita» effuso chi fosse morto con spargimento di sangue. Così il corpo Gesù, in conformità con questa prescrizione, al momento della deposizione fu avvolto subito in un telo e non fu lavato e unto. Nella *Parte Quarta* lo studioso segue i racconti evangelici della risurrezione di Gesù, quelli sinottici e quello giovanneo, mostrandone la coerenza in modo convincente e ricomponendo la successione cronologica degli eventi: le visite al sepolcro, le apparizioni degli angeli e di Gesù risorto. L'analisi è sempre condotta con particolare attenzione ai dati lessicali, con giuste critiche rivolte a traduzioni imprecise del testo greco. La parte più importante del libro è sicuramente la *Quinta* (pp. 134-179), con lo studio dettagliato della pericope giovannea (20, 2-10), molto tormentata dal punto di vista esegetico, sulle tracce della resurrezione osservate nel sepolcro da Pietro e da Giovanni. Segue la confutazione di alcune tesi di altri autori sulla resurrezione e, poi, la *Parte Sesta* (pp. 180-191), che verte sulla resurrezione, con insistenza sul significato letterale

dell'espressione «il terzo giorno», sul tempo di permanenza di Gesù nel sepolcro, ossia 36 ore, e sulle modalità «fisiche» della resurrezione stessa – e questo è forse uno degli aspetti più deboli dell'opera[1].

La sezione finale del volume è dedicata a *La seconda indagine* (pp. 193-236), che confronta i dati della Sindone con quelli evangelici. La *Parte Prima* (pp. 197-216) è incentrata sulle prove dell'autenticità della Sindone, suddivise tra prove dell'autenticità della tela, derivate dalla palinologia – Max Frei rinvenne sulla Sindone pollini di piante palestinesi di circa duemila anni fa – e dalla numismatica – le impronte di due monete del tempo di Tiberio sulle palpebre dell'uomo della Sindone, con un errore grafico tipico delle emissioni monetali di Pilato –, e prove dell'autenticità delle impronte, che si fondano sostanzialmente sull'esatta corrispondenza tra i segni delle sofferenze dell'uomo della Sindone e il racconto dei patimenti inflitti a Gesù Cristo durante la Passione. Inoltre è ricostruita, per quanto possibile, la storia del telo sindonico, sebbene per i primi secoli disponiamo di pochissimi indizi documentari[2]. La *Parte Seconda* (pp. 218-226) propone un'ipotesi – sulla quale non ho la minima competenza per pronunciarmi – sulla formazione delle impronte sindoniche: al momento della resurrezione si sarebbe sviluppata una forte emissione di luce e di calore che avrebbe impressionato la tela resa fotosensibile dai profumi, con il risultato della formazione di un'immagine simile a un negativo fotografico. La *Parte Terza* (pp. 227-236) mostra come la Sindone confermi i racconti evangelici relativi alla Resurrezione nell'interpretazione offerta dall'Autore. Concludono il libro un indice dei passi biblici (pp. 237-242), un indice degli autori (pp. 243-245) e un articolato indice generale (pp. 247-255).

In un libro così ricco di spunti, mi limiterò a ricordare alcuni aspetti degni di particolare interesse, tra quelli che rientrano nell'àmbito delle mie competenze. L'attenta analisi lessicale della controversa terminologia dei panni funebri nei passi paralleli dei Sinottici e di Giovanni relativi alla sepoltura di Gesù Cristo, unitamente alla conoscenza degli usi funerari giudaici – specialmente quello di seppellire con il «sangue di vita» chi sia morto con spargimento di sangue –, porta don Persili ad esporre una ricostruzione convincente (pp. 103-104 e *passim*): dapprima il corpo fu

---

[1]Don Persili ha ragione quando dice: «Non è più possibile affermare che la resurrezione di Gesù è solo un mistero di fede, ma si deve proclamare che è un fatto storico. Da ciò deriva che non si può negare l'irruzione del soprannaturale nel mondo naturale, perché Dio stesso è venuto a stare con noi... La risurrezione, dunque, non è un mito, come affermano Bultmann e i suoi seguaci» (p. 162), ma forse si spinge un po' troppo oltre affermando «la resurrezione non è neanche soltanto un mistero di fede, come affermano tanti teologi cattolici, ma un vero e proprio fatto storico e scientifico, che può essere studiato e perfino ricostruito, come tutti i fenomeni che accadono in questo mondo» (p. 163). Non è esclusivamente un mistero di fede, ma è comunque primariamente tale, anche se ha avuto luogo nella storia e, se crediamo alla storicità dei Vangeli, dobbiamo credere anche alla storicità della resurrezione – che certamente non è un mito. La resurrezione è avvenuta nella storia, ma comunque trascende la storia.

[2]Una disamina delle fonti storiche soprattutto per la permanenza a Edessa ho fornito in *Dal mandilion di Edessa alla Sindone. Alcune note sulle testimonianze antiche*, «Ilu» 4 (1999), pp. 173-193.

avvolto in una grande tela (σινδών), come riportano i Sinottici, per non disperdere il sangue di vita di Gesù e non toccarne il corpo direttamente con le mani; quindi fu avvolto e legato con fasce alte (ὀθόνια), all'interno e all'esterno delle quali furono versati profumi; furono impiegati anche due sudari (σουδάρια), o fazzoletti di più o meno grandi dimensioni, uno all'interno della sindone, quale mentoniera[3], e un secondo all'esterno, sul capo, a completamento del legamento del corpo.

Potrei poi citare molti esempi di esegesi accurata, da parte dell'Autore, del testo greco dei Vangeli. In particolare, in Mc 16, 3-4, a proposito della pietra del sepolcro di Gesù, don Persili giustamente nota che, quando nel v. 3 le donne si domandano: «Chi ci rotolerà via il masso dall'ingresso del sepolcro?», il verbo usato dall'evangelista è ἀποκυλίω; quando invece, nel v. 4, Marco narra che il masso era già stato tolto, usa il verbo ἀνακυλίω, che, in virtù della preposizione ἀνά, denotante un moto dal basso verso l'alto, significa non tanto che il masso era stato rotolato via, quanto che era stato ribaltato, il che risulta confermato da Gv 20, 1, che impiega il verbo αἴρω, il quale pure indica un sollevamento, e dunque un ribaltamento del masso[4].

Ma la discussione centrale, come accennavo, riguarda a mio avviso la pericope giovannea (Gv 20, 5-7) relativa a ciò che videro Pietro e Giovanni nel sepolcro e che fece sì che Giovanni credesse. Una meticolosa analisi lessicografica, parola per parola, del passo, con anche una discussione delle varie proposte avanzate in precedenza da altri esegeti, perviene a un'ipotesi fondamentalmente convincente e a una traduzione condivisibile, che hanno il pregio di spiegarci come mai Giovanni, dopo aver visto quello spettacolo, credette – il che dalle traduzioni correnti del passo, francamente, non si capisce. Gli ὀθόνια κείμενα sono, per don Persili, le fasce al cui interno era il corpo di Gesù, che non sono più rialzate, bensì afflosciate, ma nella stessa posizione di prima, senza segni di svolgimento o lacerazione; non significa che fossero in terra, ma solo che erano abbassate, giacevano stese. Invece il sudario (σουδάριον), da intendersi come fazzoletto che avvolgeva il capo, non era disteso (κείμενον) con le fasce, bensì – χωρίς è inteso in senso avversativo, il che è effettivamente possibile, anche se contrasta con la versione della Vulgata, *separatim* – avvolto, ἐντετυλιγμένον: è indiscutibilmente questo il senso del verbo ἐντυλίσσω, dunque il participio non va reso con «piegato». Infine, per la dibattutissima espressione εἰς ἕνα τόπον, che è stata variamente resa con «nello stesso luogo», «nella medesima posizione», «in un certo luogo», «in un luogo a parte», «in un altro luogo» etc., don Persili propone una lettura originale, che, se non si impone come la sola possibile, risulta certamente possibile e suggestiva, che aiuta a

---

[3]A questo proposito mi sembrano molto significative le osservazioni dell'Autore relative al volto dell'uomo della Sindone, alcuni particolari della cui immagine, come la barba rialzata, sembrano essere dovuti proprio alla presenza della mentoniera.

[4]Desidero riportare il bellissimo commento esegetico dello studioso a questo particolare così significativo: «Il ribaltamento del masso ha un valore simbolico fondamentale, che il semplice rotolamento non avrebbe: è il segno che indica la vittoria definitiva della vita sulla morte. La chiusura del sepolcro, che è il regno della morte, non viene semplicemente aperta, in modo che poi possa venire di nuovo richiusa, ma viene scardinata per sempre. La vita ha vinto la morte, che non ha più speranze di vittoria» (p. 121).

capire più di ogni altra il perché dell'immediata fede di Giovanni: il sudario si trovava ravvolto «in una posizione unica», cioè «straordinaria, eccezionale, perché contro la legge della gravità» (p. 157). L'Autore spiegherà dopo che a suo avviso questo sarebbe dovuto all'improvviso essiccarsi dei profumi, presenti sul sudario in grande quantità, al momento della resurrezione. Ma, come dicevo, sui particolari di questa analisi «fisica» delle modalità della resurrezione non posso e non voglio addentrarmi.

Molto fini e sono anche le osservazioni di don Persili sulle distinzioni tra i verbi di vedere, usati da Giovanni, sempre nel cap. 20, per indicare una progressione nella fede: βλέπει indica dapprima lo scorgere; θεωρεῖ designala contemplazione dello spettacolo delle fasce e del sudario nella tomba da parte di Pietro, ma senza comprensione; εἶδεν indica la visione con comprensione da parte di Giovanni, essendo seguito subito da καὶ ἐπίστευσεν[5]. Un ultimo caso di felice analisi lessicale da parte dell'Autore, a p. 201: in Gv 18, 22 si legge che Gesù, di fronte al Sinedrio, ricevette un ῥάπισμα, termine solitamente tradotto con «uno schiaffo», ma che, come fa notare don Persili, significa piuttosto un colpo di verga o di bastone, da ῥαπίς, «verga»; questo è confermato dalla domanda successiva di Gesù: τί με δέρεις; (Gv 18, 23), laddove δέρω indica propriamente «scorticare», l'effetto appunto di un colpo di verga. Tanto più significative risultano queste precisazioni in quanto l'Autore le pone in corrispondenza con il volto sindonico, che presenta una vasta tumefazione sulla parte destra e il segno di un colpo di verga.

L'aderenza ai testi, alle fonti documentarie, ai dati archeologici e iconografici e, soprattutto, le precise e spesso acute analisi linguistiche sono a mio parere gli aspetti senz'altro più apprezzabili e più ricchi di valore di quest'opera, condotta con tanta attenzione e competenza.

ILARIA RAMELLI

ALBERICH MARINÉ, J. *Hespérides 1*. Barcelona: Vicens Vives, 2002, 356 pp.

En realidad podría decir que una reseña de este libro está hecha, y muy bien, por el propio autor en su "Presentación". Allí leemos sobre este libro para primer curso de bachillerato: "Consta de trece unidades, cada una de las cuales presenta uno o dos temas de contenido cultural y nociones lingüísticas, que permiten comprender los fragmentos originales y familiarizarse con la lengua de la antigua Hélade de manera eminentemente empírica. Los textos que aparecen en cada unidad han sido seleccionados teniendo en cuenta el interés de su mensaje, la relación directa con los contenidos culturales y también con la progresión en el aprendizaje de la lengua."

Muchas son las cosas buenas. En primer lugar destaco la calidad del material de ilustraciones (fotos, mapas, cuadros y dibujos, en color). Además de ser muy nítidas,

[5]Cfr. sui verbi di vedere in Giovanni: D. Mollat, *Giovanni maestro spirituale*, tr. it. Roma 19842, pp. 88-108 e, per la connessione di vedere e credere in Giovanni, p. 109 sgg.; R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 19913, *Appendice: vocabolario giovanneo*, pp. 1442-1444 sui verbi βλέπειν (intravvedere), θεᾶσθαι (guardare), θεωρεῖν (contemplare), ἰδεῖν e ὁρᾶν (osservare con vera comprensione): tali categorizzazioni concordano con quelle indicate da don Persili.

están explicadas y en perfecta relación con los temas de lengua y civilización de cada unidad. El libro sigue una reciente tradición española: enseña en un lenguaje sencillo, pero a partir de las nociones más recientes que nos da la investigación. P. ej., explica la evolución fonética, relaciona con las lenguas indoeuropeas, no recurre a simplificaciones excesivas, trata de estimular la reflexión del profesor y del alumno. Como leímos, los ejercicios de lengua surgen de textos originales, adecuados a los temas dados. Proceden de una variedad de autores (entre los menos comunes, Pausanias, Apolodoro e inscripciones de diversa época). Hay al final un léxico griego-español.

En cuanto a los aspectos de civilización, se explican con claridad –siempre con ejemplos de textos y de imágenes– las características de los períodos griegos. Incluso se dan características de algunos no tan tratados; p. ej. son muy buenas la reproducciones del Pantocrátor bizantino del *Duomo* de Cefalù (Sicilia) y del románico de Taüll (Lleida). También me parece un acierto incluir información sobre la novela y la ciencia griegas (pp. 282-297), temas que suelen ser desconocidos salvo para los especialistas.

No menos interesante es el último capítulo: "Iberia en la antigüedad y los griegos" (pp. 298-316). En realidad podría ser consultado, con muchísimo provecho, por los profesores de historia. Además, como a cada momento el libro intenta demostrar con referencias e ilustraciones, el objeto de todos estos estudios es, en última instancia, su pervivencia nunca interrumpida y su relación con la cultura patria.

Solo me resta proponer, para una futura segunda edición que sé que vendrá, alguna otra mención de la presencia griega en el mundo americano.

RAÚL LAVALLE

ÍNDICES *STYLOS* (1992-2002)

STYLOS 1 (1992)

FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. (p. 9-25)
SORDI, MARTA. Linee per una ricostruzione degli ultimi anni di Tiberio. (p. 27-35)
PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo. (p. 37-58)
LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. (p. 59-81)
SCHROEDER, ALFREDO J. La libertad primera y última en las epístolas de Séneca. (p. 83-103)
BERGADÁ, MARÍA MERCEDES. El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente. (p. 105-117)

NOTAS
CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. La enseñanza del latín a los indios. (p. 119-123)
PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. (p. 125-133)

STYLOS 2 (1193)

SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. (p. 5-19)
PAGÉS, GERARDO (poesía). *Angulus ridet*. (p. 20)
FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat*. 2,5). (p. 21-42)
VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. (p. 43-55)
CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Becquer. (p. 57-79)
BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Culpa y redención de Roma en Horacio y su proyección en una Homilía (LXXXII) de San León Magno. (p. 81-97)
CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El viaje como experiencia poética: Horacio, *Sat*. 1,5. (p. 99-110)
DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. (p. 111-120)

NOTAS
PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefiji *-in* en Horacio. (p. 121-124)
LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. (p. 125-126)
MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. (p. 127-128)

STYLOS 3 (1994)

SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile dela S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. (p. 5-26)
VACCARO, ALFREDO J. La rebeldía de los elegíacos. (p. 27-47)
DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. (p. 49-52)
HUBEÑÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. (p. 53-94)
CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Aspectos formales de la *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje. (p. 95-102)
ACCAME, JORGE. Apuleyo. Dos cuentos de brujas. (p. 103-113)

GALÁN, LÍA. La *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. (p. 115-123)
CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El *Seruus* en la obra satírica de Horacio. (p. 125-134)
DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. (p. 135-161)

NOTAS
PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas porteñas. (p. 163-166)
LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. (p. 167-169)
LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. (p. 171-172)
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. *C. Asinius Pollio* en el *Amadís*. (p.173-178)

STYLOS 4 (1995)

GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. (p. 5-13)
LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. (p. 15-24)
GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. (p. 25-33)
GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. (p. 35-56)
CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando. (p. 57-63)
CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la ἀρχαία a la νέα. (p. 65-74)
LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. (p. 75-89)
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*.. Ia. Parte. (p. 91-134)

NOTAS
CASSAGNE, INÉS DE. Congreso Internacional en Oxford: Newman y la Conversión. (p. 135-137)
BELTRÁN, OSCAR. Sobre el origen del universo. (p. 139-142)

STYLOS 5 (1996)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. IIa. Parte. (p. 5-79)
CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. (p. 81-87)
GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el II° milenio a.C. (p. 89-104)
FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. (p. 105-117)
HUBEÑÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. (p. 119-145)
CASSAGNE, INÉS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. (p. 147-159)
PAGÉS, GERARDO H. Plinio en Borges. (p. 161-169)
VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propercio. (p. 171-197)

NOTAS
ADÚRIZ BRAVO, AGUSTÍN. Los enigmas de *Oedipus Rex*. (p. 199-202)
LAVALLE, RAÚL. ¿Epicureísmo cristiano? (p. 203-204)
PAGÉS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. (p. 205-208)

STYLOS 6 (1997)

PAGÉS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. (p. 7-12)
GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. (p. 13-19)
PAGÉS, GERARDO H. (poesía). A Virgilio (p. 20)
SORDI, MARTA. Virgilio e il Palladio. (p. 21-26)
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*. (p. 27-77)
VACCARO, ALBERTO J. La pretexta, ¿era de Séneca? (p. 79-89)
BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. (p. 91-108)
SUÁREZ, MARCELA. Medea: *impia mater* y *noverca*. (p. 109-116)
CASSAGNE, INÉS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. (p. 117-136)
GALÁN, LÍA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. (p. 137-148)

NOTAS
VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? (p. 149-153)
SALGADO, OFELIA N. Séneca en la *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo. (p. 155-168)

STYLOS 7 (1998)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El MS. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo. (p. 9-61)
SCHROEDER, ALFREDO J. *La Frontera*, de David Cureses. (p. 63-81)
BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. (p. 83-111)
CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol.*I 41 = 65 χρυσέαισι ἵπποις . (p. 113-121)
PAGÉS, GERARDO H. (poesía). La muerte de César. (p. 122)
ZAYAS DE LIMA, PERLA. Tiempo de Medeas. (p. 123-128)
HUBEÑÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. (p. 129-164)
FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. (p. 165-186)
URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. (p. 187-204)
GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. (p. 205-264)

NOTAS
LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. (p. 265-268)
LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. (p. 269-271)

PAGÉS, GERARDO H. Ambición. (p. 273-275)
LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. (p. 277-278)

STYLOS 8 (1999)

RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. (p. 7-16)
VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. (p. 17-39)
FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. (p. 41-58)
URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. (p. 59-85)
LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. (p. 87-97)
GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. (p. 99-123)
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita Agricolae* de P. C. Tácito a la *Insula de Mongaça* del *Amadís de Gaula*. (p. 125-135)

NOTAS
BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. (p. 137-141)

STYLOS 9/1 (2000)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* (p. 9-66)
CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH. Lucrecio *De rerum natura*. El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas*. (p. 67-75)
LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestía* de Esquilo. (p. 77-87)
GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. (p. 89-118)
FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*). (p. 119-128)
GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. (p. 129-157)
PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. (p. 159-167)
DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. (p. 169-189)
DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. (p. 190-235)

STYLOS 9/2 (2000)

BUISEL DE SEQUEIROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. (p. 241-252)
RAMELLI, ILARIA. *Sacer spiritus* in Seneca. (p. 253-262)
LAVALLE, RAÚL Algunos epigramas de Diógenes Laercio. (p. 263-269)
PARETI DE CANESA, MA. EUGENIA. La identidad civil: crisis y superación. Cartago y Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano. (p. 271-288)
CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice

sobre Heródoto). (p. 289-339)
TOLA, ELEONORA. Medea o los *membra disjecta* del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio. (p. 341-357)
URRUTIBEHEITY, AMELIA. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. (p. 359-383)
BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la *Constitutio Antoniniana De Civitate* de Caracalla. (p. 385-401)

NOTAS
SCHROEDER, ALFREDO J. Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos. (p. 403-410)
FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica. (p. 411-430)
DEL PÓPOLO, HEMILSE. Estoy en camino. Siempre estuve en camino. (p. 431-443)
LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un dístico a Claudiano. (p. 445-446)

STYLOS 10 (2001)

BAJONI, MARIA GRAZIA. Filologia "poetica" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden (p. 5-16).
FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. (p. 17-24).
FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* (p. 25-36).
GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen 63*, 50-73 (p. 37-46).
GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia (p. 47-56).
LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna (p. 57-66).
RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone (p. 67-82).
SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Creonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) (p. 83-94).
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Elcalco sintáctico latino *como + oración de relativo* en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo (p.95-144)

NOTAS
LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo (p. 145-150).
STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina (p.151-158).

STYLOS 11 (2002)

BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (p. 7-26).
BUSTOS, NATALIA. La figura de la mujer en tres epigramatistas del período helenístico: Calímaco, Asclepíades de Samos y Leónidas de Tarento (p.27-42).
FLAMMINI, ROXANA. Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio (p. 43-62).
FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegardis Bingensis. *Liber divinorum operum* I, 1 (p. 63-82).
GONZÁLEZ, JAVIER R. La *salutatio* epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías (*Cirongilio de Tracia*, 1545) (p. 83-96).

RAMELLI, ILARIA. Materiali per lo studio della presenza di Apuleio in Marziano Capella: tipologie e significati (p. 97-114).
ROYO, MARTA. Los estudios clásicos en Latinoamérica (p. 115-124).
SUÁREZ, MARCELA. *Lector benevole, te monitum velim* [...]: claves ideológicas y estéticas de la *Rusticatio Mexicana* (p. 125-140).

NOTAS
LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Santo Tomás Moro (p. 141-150).
RAMELLI, ILARIA. La "Città di Zeus" di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell'eredità neostoica e cristiana (p. 151-158).

ÍNDICE ALFABÉTICO DE *STYLOS* (1992-2002)

ARTÍCULOS

ACCAME, JORGE. Apuleyo. Dos cuentos de brujas. [1994; 3: 103-113]
BAJONI, MARIA GRAZIA. Filologia "poetica" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden [2001; 10: 5-16].
BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la *Constitutio Antoniniana De Civitate* de Caracalla. [2000; 9 (2): 385-401]
BERGADÁ, MARÍA MERCEDES. El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente. [1992; 1: 105-117]
BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (2002; 11: 7-26).
BUISEL DE SEQUEIROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.* Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. [2000; 9 (2): 241-252]
BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. [1998; 7: 83-111]
BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Culpa y redención de Roma en Horacio y su proyección en una Homilía (LXXXII) de San León Magno. [1993; 2: 81-97]
BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. [1997; 6: 91-108]
BUSTOS, NATALIA. La figura de la mujer en tres epigramatistas del período helenístico: Calímaco, Asclepíades de Samos y Leónidas de Tarento (2002; 11: 27-42).
CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El *Seruus* en la obra satírica de Horacio. [1994; 3: 125-134]
CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El viaje como experiencia poética: Horacio, *Sat.* 1,5. [1993; 2: 99-110]
CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH. Lucrecio *De rerum natura.* El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas.* [2000; 9 (1): 67-75]
CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Aspectos formales de la *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje. [1994; 3: 95-102]
CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando. [1995; 4: 57-63]
CASSAGNE, INÉS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. [1996; 5: 147-159]
CASSAGNE, INÉS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. [1997; 6: 117-136]
CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). [2000; 9 (2): 289-339]
CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Becquer. [1993; 2: 57-79]
CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana

de Pseudo-Dionisio. [1996; 5: 81-87]
CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la ἀρχαία a la νέα. [1995; 4: 65-74]
CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol.*I 41 = 65 χρυσέαισι ἵπποις . [1998; 7: 113-121]
DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. [1994; 3: 49-52]
DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. [2000; 9 (1): 190-235]
DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. [1994; 3: 135-161]
DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. {2000; 9 (1): 169-189]
DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. [1993; 2: 111-120]
FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat.* 2,5). [1993; 2: 21-42]
FLAMMINI, ROXANA. Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio (2002; 11: 43-62).
FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. [1996; 5: 105-117]
FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. [2001; 10: 17-24].
FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. [1992; 1: 9-25]
FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. [1999; 8: 41-58]
FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegardis Bingensis. *Liber divinorum operum* I, 1 (2002; 11: 63-82).
FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. [1998; 7: 165-186]
FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* [2001; 10: 25-36].
FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*). [2000; 9 (1): 119-128]
GALÁN, LÍA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. [1997; 6: 137-148]
GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen 63*, 50-73 [2001; 10: 37-46].
GALÁN, LÍA. La *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. (1994; 3: 115-123]
GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. [2000; 9 (1): 129-157]
GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia [2001; 10: 47-56].
GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. [1995; 4: 35-56]
GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el II° milenio a.C. [1996; 5: 89-104]
GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. [1995; 4: 5-13]
GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. [1997; 6: 13-19]
GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. [1999; 8: 99-123]
GONZÁLEZ, JAVIER R. La *salutatio* epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías (*Cirongilio de Tracia*, 1545) (2002; 11: 83-96).
GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. [1998; 7: 205-264]

GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. [1995; 4: 25-33]
GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. [2000; 9 (1): 89-118]
HUBEÑÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. [1998; 7: 129-164]
HUBEÑÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. [1994; 3: 53-94]
HUBEÑÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. [1996; 5: 119-145]
LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. [1992; 1: 59-81]
LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. [1995; 4: 75-89]
LAVALLE, RAÚL Algunos epigramas de Diógenes Laercio. [2000; 9 (2): 263-269]
LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. [1999; 8: 87-97]
LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. [1995; 4: 15-24]
LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna [2001; 10: 57-66].
LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestía* de Esquilo. [2000; 9 (1): 77-87]
PAGÉS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. [1997; 6: 7-12]
PAGÉS, GERARDO H. Plinio en Borges. [1996; 5: 161-169]
PARETI DE CANESA, MA. EUGENIA. La identidad civil: crisis y superación. Cartago y Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano. [2000; 9 (2): 271-288]
PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. [2000; 9 (1): 159-167]
PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de eriugenianas a Juan Crisóstomo. (1992; 1: 37-58]
RAMELLI, ILARIA. Materiali per lo studio della presenza di Apuleio in Marziano Capella: tipologie e significati (2002; 11: 97-114).
RAMELLI, ILARIA. *Sacer spiritus* in Seneca. [2000; 9 (2): 253-262]
RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone [2001; 10: 67-82].
RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. [1999; 8: 7-16]
ROYO, MARTA. Los estudios clásicos en Latinoamérica (2002; 11: 115-124).
SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Creonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) [2001; 10: 83-94].
SCHROEDER, ALFREDO J. *La Frontera*, de David Cureses. [1998; 7: 63-81]
SCHROEDER, ALFREDO J. La libertad primera y última en las epístolas de Séneca. [1992; 1: 83-103]
SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. [1993; 2: 5-19]
SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile della S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. [1994; 3: 5-26]
SORDI, MARTA. Linee per una ricostruzione degli ultimi anni di Tiberio. [1992; 1: 27-35]
SORDI, MARTA. Virgilio e il Palladio. [1997; 6: 21-26]
SUÁREZ, MARCELA. Medea: *impia mater* y *noverca*. [1997; 6: 109-116]
SUÁREZ, MARCELA. *Lector benevole, te monitum velim* [...]: claves ideológicas y estéticas de la *Rusticatio Mexicana* (2002; 11: 125-140).
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *De vita Agricolae* de P. C. Tácito a la *Insula de Mongaça* del *Amadís de Gaula*. [1999; 8: 125-135]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio*

Sancti Brendani [2000; 9 (1): 9-66]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*. [1997; 6: 27-77]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. El calco sintáctico latino *como + oración de relativo* en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo [2001; 10: 95-144]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*.. Ia. Parte. [1995; 4: 91-134]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El MS. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo. [1998; 7: 9-61]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. IIa. Parte. [1996; 5: 5-79]
TOLA, ELEONORA. Medea o los *membra disjecta* del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio. [2000; 9 (2): 341-357]
URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. [1999; 8: 59-85]
URRUTIBEHEITY, AMELIA. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. [2000; 9 (2): 359-383]
URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. [1998; 7: 187-204]
VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. [1999; 8: 17-39]
VACCARO, ALBERTO J. La rebeldía de los elegíacos. [1994; 3: 27-47]
VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propercio. [1996; 5: 171-197]
VACCARO, ALBERTO J. La pretexta, ¿era de Séneca? [1997; 6: 79-89]
VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. [1993; 2: 43-55]
ZAYAS DE LIMA, PERLA. Tiempo de Medeas. [1998; 7: 123-128]

NOTAS

ADÚRIZ BRAVO, Agustín. Los enigmas de *Oedipus Rex*. [1996; 5: 199-202]
BELTRÁN, OSCAR. Sobre el origen del universo. [1995; 4: 139-142]
BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. [1999; 8: 137-141]
CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. La enseñanza del latín a los indios. [1992; 1: 119-123]
CASSAGNE, INÉS DE. Congreso Internacional en Oxford: Newman y la Conversión. [1995; 4: 135-137]
DEL PÓPOLO, HEMILSE. Estoy en camino. Siempre estuve en camino. [2000; 9 (2): 431-443]
FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica. [2000; 9 (2): 411-430]
LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. [1994; 3: 171-172]
LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. [1998; 7: 269-271]
LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. [1994; 3: 167-169]
LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. [1993; 2: 125-126]
LAVALLE, RAÚL. ¿Epicureísmo cristiano? [1996; 5: 203-204]
LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un dístico a Claudiano. [2000; 9 (2): 445-446]
LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Santo Tomás Moro (2002; 11: 141-150).
LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. [1998; 7: 277-278]
LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo [2001; 10: 145-150].
LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. [1998; 7: 265-268]
MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. [1993; 2: 127-128]
PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. [1992; 1: 125-133]
PAGÉS, GERARDO H. Ambición. [1998; 7: 273-275]
PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefijo *-in* en Horacio. [1993; 2: 121-124]

PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas porteñas. [1994; 3: 163-166]
PAGÉS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. [1996; 5: 205-208]
RAMELLI, ILARIA. La "Città di Zeus" di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell'eredità neostoica e cristiana (2002; 11: 151-158).
SALGADO, OFELIA N. Séneca en la *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo. [1997; 6: 155-168]
SCHROEDER, ALFREDO J. Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos. [2000; 9 (2): 403-410]
STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina [2001; 10:151-158].
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. C. Asinius Pollio en el *Amadís*. [1994; 3: 173-178]
VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? [1997; 6: 149-153]

POESÍAS

PAGÉS, GERARDO H. *Angulus ridet*. [1993; 2: 20]
PAGÉS, GERARDO H. La muerte de César. [1998; 7: 122]
PAGÉS, GERARDO H. A Virgilio [1997; 6: 20]

COLABORADORES PERMANENTES

ARAGONESES, MARÍA JOSÉ
BALIÑA, LUIS
BELTRÁN, OSCAR HORACIO
BLANCO, MARÍA INÉS
BOLO, ALEJANDRA
CÁMPORA, MAGDALENA
CARRIZO RUEDA, SOFÍA
CIAPPARELLI, LIDIA
COURRÈGES, VIRGINIA
DEL PÓPOLO HEMILSE
DÍAZ PATRI, GABRIEL
FERRADÁS DE DERGHAM, MARÍA DELIA
FLAMMINI, ROXANA
FRABOSCHI, AZUCENA A.
GÓMEZ DE ASO, GRACIELA
GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO
GUERIDO, ALBERTO
HÖRL, SUSANA
LASTRA PAZ, SILVIA
LEE, JOHN
MAIA, LUCIANO
MÉNDEZ CALZADA, HÉCTOR F.
OBLIGADO, REBECA
PERTINI, MARÍA ALEJANDRA
PLANKER, ALEJANDRA
PUPPO, MARÍA LUCÍA
RIBEIRA, DIEGO
ROMERO SOSA, CARLOS MARÍA
SÁNCHEZ, MÓNICA
SOLINAS, ENRIQUE
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO
VAN DIEVOET, ALAIN
WARBURG, INÉS

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo el latín medieval, el latín del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en discos de 3.5, en Word o Word Perfect., acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 31 de agosto de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de arbitraje designada a tal efecto.

FORMATO DEL TEXTO.

1. **Título del trabajo (artículo o nota):** centrado, en mayúsculas.
   Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.
   Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.
   Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

2. Las **citas** en **idioma extranjero**: en cursiva; en **idioma nacional**: en redonda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Libros:

a) apellido y nombre del **autor, en versalita.**
b) **título, en cursiva.** Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.
c) **lugar** de edición: a continuación del título -o de los volúmenes, si ése es el caso y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.
e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.
f) **fecha**: a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.
g) **número de páginas**: a continuación de lo anterior

Revistas:

a) apellido y nombre del **autor**: igual criterio que para los libros.

b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.
c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.
d) **fecha;** : a continuación, y seguida de punto y coma.
e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.
f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éte, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.
g) **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.