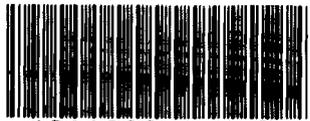




STYLOS

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000026079

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

RECTOR

MONS.DR.ALFREDO H. ZECCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO: DR. NESTOR CORONA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"

DIRECTOR: PROF. RAÚL LAVALLE

DIRECTOR DE LA REVISTA

Prof. Raúl Lavalle

SECRETARIOS DE LA REVISTA

EDICIÓN Y DIFUSIÓN: Prof. Clara Inés Stramicello

COMISIÓN DE ARBITRAJE

Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeňák (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); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires); Prof. Oscar Beltrán (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. Mario Trajtenberg (Universidad de la República, Uruguay); Prof. Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Prof. Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires).

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@hotmail.com

SUMARIO

Pablo Ariel Blitstein: Las ambigüedades de la esclavitud antigua: Manumisión *uindicta* y la comedia *Casina* de Plauto. 5

Alberto Capboscq: Homilía para los ricos, de Basilio Magno. 17

Azucena A. Fraboschi Scivias, de Hildegarda de Bingen: Declaración de las verdaderas visiones que fluyen de Dios (Análisis y comentario al modo de una *lectio medievalis*) 47

Susana G. Hörl: La enunciación en los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samósata. 91

Jorge Ordóñez-Burgos: Aguas, aires y lugares. Un antecedente de la taxonomía biológica en Grecia. 115

Violeta Palacios-Sara Paulin-Analía Sapere: *Falsae lites, falsa testimonia* el funcionamiento de lo jurídico en *Rudens* IV 3-4. 133

Ilaria Ramelli: Il tema del sorriso dalla Bibbia alla Patristica greca. Un'indagine preliminare. 147

Marcela Alejandra Suárez: Las ediciones bilingües y las traducciones de la *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar. Entre la fidelidad y la libertad. 177

Aquilino Suárez Pallasá: Participios activos de forma pasiva en el *Amadis de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo. 195

POESÍA LATINA DE HOY 235

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS 237

ÍNDICES ACUMULATIVOS 281

LAS AMBIGÜEDADES DE LA ESCLAVITUD ANTIGUA: MANUMISIÓN *VINDICTA* Y LA COMEDIA *CASINA* DE PLAUTO

PABLO ARIEL BLITSTEIN

Uno de los rasgos que llama la atención de la esclavitud antigua -y también de la esclavitud en general- es el carácter ambiguo de esta institución, no sólo para el derecho, que en las sociedades esclavistas siempre se encuentra con dificultades a la hora de legislar esta institución, sino también para las representaciones sociales de lo que era o debía ser un esclavo, en un sentido amplio. Finley¹ sostiene que esta ambigüedad era constitutiva a la esclavitud, y menciona como ejemplo inequívoco el de las causas noxales y penales. Estas causas, explica Finley², que pertenecían al derecho privado, se emprendían contra un amo por los daños que habrían cometido su esclavo, animal o hijo *in potestate*; el esclavo no podía ser acusado por estos daños, porque no era considerado como sujeto de derecho. Pero cuando el delito cometido por el esclavo caía dentro del derecho penal, no se castigaba al amo, quizá porque no se lo podía hacer responsable de un delito que no cometió; tampoco se castigaba al esclavo directamente, porque esto hubiera significado una invasión a la propiedad privada de un tercero. Por el contrario, la solución a este tipo de causas trataba de respetar tanto el derecho a la propiedad privada como la integridad física del amo: o se imponía al amo una multa, o se le permitía que, mediante el *abandono noxal*, entregara su esclavo a la víctima para que lo hiciera trabajar y quedara satisfecha por el daño sufrido³. ¿No implicaba acaso esta solución particular a los delitos penales cometidos por el esclavo una concepción ambigua de la esclavitud? La ley no exigía castigo para el esclavo sino para el amo en las causas noxales, pero exigía en cambio el castigo del esclavo y no del amo en las penales; se consideraba al esclavo sin responsabilidad en

¹ FINLEY, MOSES, *Esclavitud antigua e ideología moderna*. cap. 3. Barcelona: Crítica. 1982.

² *IBID.*

³ Finley (*op. cit.*) afirma incluso que también podía entregarle el esclavo al amo para que lo castigara en el ámbito privado. Hay también casos en que se castiga al esclavo (por ejemplo. la Ley de las XII Tablas lo castiga en el *furtum manifestum*). Pero esto no sería sino una prueba más de la ambigüedad característica de la institución de la esclavitud.

el primero y con responsabilidad en el segundo⁴. Esta ambigüedad en la ley, lógica desde el punto de vista del funcionamiento social, resultaba -y nos resulta todavía hoy-paradójica cuando se intentaba definir la naturaleza del esclavo: ¿era finalmente sólo una cosa, un *instrumentum vocale*, una propiedad, que no podía ser castigado porque no es dueño de sus actos, o era un hombre no muy diferente de su amo, con capacidad de decisión, y que debía ser castigado al menos en el ámbito privado para restituir el equilibrio jurídico?

El propósito de este trabajo es analizar esta ambigüedad constitutiva de la institución de la esclavitud en dos ámbitos diferentes, el del derecho y el de la comedia. En el ámbito del derecho interesa un caso en especial, el del procedimiento de manumisión por *uindicta*, y en el ámbito de la comedia, por su parte, se analizará el personaje del *seruus callidus* tal como está caracterizado en la comedia *Casina*, de Plauto. El análisis en conjunto del ámbito legal y del literario no es arbitrario, sino que tiene como objetivo mostrar que la ambigüedad constitutiva de esta institución produce representaciones contradictorias en dos ámbitos separados de la vida social, y que estas representaciones comparten un mismo problema de fondo: el problema de la condición de la esclavitud o como *naturaleza* o como simple relación jurídica sin sustrato natural. El problema de la naturaleza del esclavo, tanto en este proceso jurídico de manumisión como en la comedia, está planteado en relación con el problema de la *libertad*, ya sea una libertad de hecho (como parece sugerida por el *seruus callidus* plautino), o una libertad jurídica (como resultado del proceso de manumisión).

En la Roma republicana había tres procedimientos solemnes de manumisión (en oposición a los procedimientos no solemnes): la manumisión *testamento*, que consistía en dejar libre a un esclavo por voluntad testamentaria; la manumisión *censu*, según la cual se podía liberar al esclavo con sólo anotarlo en el censo; y, finalmente, la manumisión *uindicta*, la forma de manumisión que se analizará en este trabajo. El procedimiento de manumisión *uindicta* es quizá el más antiguo -estaba mencionado ya en las Doce Tablas-, y es también, para el propósito de este trabajo, el más peculiar y más digno de interés. Así describe el procedimiento Daniel A. Gutin:

⁴ Esta ambigüedad en las responsabilidades se deben en verdad a los criterios diferentes que se adoptan en el derecho privado y en el derecho público. En el caso de los delitos públicos -traición, muerte de un magistrado- no se puede responsabilizar al amo; en cambio en los delitos privados, como el esclavo es un "instrumento" adquirido por el amo, es el amo el que responde si su esclavo le causa algún daño patrimonial a otro particular.

La manumisión por *uindicta* consistía en un drama ante un tribunal ficticio basado en la *uindicatio in libertatem* o la “reivindicación de libertad”, a la cual podía recurrir un hombre libre tenido como esclavo. Con el objeto de liberar a un esclavo por *uindicta*, el amo le pide a un amigo que presente cargos contra él por tener a un hombre libre como esclavo. En presencia de un magistrado, el amo no opondría ningún argumento a los cargos del *adsertor libertatis*, y el magistrado, también un conspirador en el procedimiento, declara al esclavo libre.

Y después de describir el procedimiento, Gutin agrega: “Este método de manumisión operaba sobre la ficción legal de que el esclavo siempre habría sido un hombre libre, y sin embargo, paradójicamente, el hombre libre todavía encontraría limitaciones a sus derechos.”⁵ En efecto, el liberto debía favores al que antes era su amo y ahora era su patrón, como por ejemplo ciertos trabajos, y su condición después de la liberación no gozaba de las mismas prerrogativas que un hombre libre de nacimiento. El hecho de que el procedimiento estuviera montado sobre una ficción no era algo extraño al derecho romano: para poder aplicar a una situación distinta el procedimiento establecido para otra, todo el derecho romano se valía de “ficciones” de este tipo. La ficción implicaba de por sí que lo representado de un modo ritual no había ocurrido, pero permitía a la vez repetir los procedimientos para aplicar la norma determinada. En este sentido, el caso de la manumisión *uindicta* no es una ficción.

Pero más allá de que el hecho de valerse de una ficción no fuera excepcional, más allá de que el uso particular de este tipo de manumisión pudiera deberse a razones privadas (como el cariño del amo por su esclavo) o al intento de dignificar públicamente al futuro liberto, el investigador moderno está autorizado a preguntarse qué pudo haber llevado a la sociedad romana a consagrar *esta* ficción y no otra (fuera resultado del derecho consuetudinario o no) como un procedimiento jurídico de manumisión. En otras palabras, ¿por qué llegaron a imaginar un procedimiento de manumisión como el de la manumisión *uindicta*? ¿Qué representaciones, que imágenes encierra sobre la naturaleza del esclavo?

En primer lugar, quizá se necesitaba un tipo de manumisión en el que el esclavo, para ser asimilado a la comunidad de los libres, debía ser imaginado como hombre que era libre por naturaleza, tal como está implicado en la ficción jurídica de la

⁵ GUTIN, DANIEL. “Roman slave Law and Manumission”. *Delphinus*, septiembre de 2002. Las traducciones, tanto del inglés como del latín, son todas mías.

uindicta. Este proceso jurídico, que en el caso real de un hombre libre esclavizado no hubiera resultado contradictorio, habría exigido una forma de ficción que permitiera la liberación del esclavo dentro de un marco jurídico e ideológico aceptable para la comunidad: la naturaleza del esclavo se invertía por un momento, y se le concedía el origen de hombre libre para que su liberación pareciera acorde con el derecho. Todo esto, por supuesto, ocurría dentro de la ficción, que no implicaba ni la credulidad ni de los interesados ni la de ningún testigo; pero a la vez, por el hecho de ser una ficción, es decir, una imagen o una representación –y de ser una representación aplicable a cualquier caso de manumisión-, se debe suponer que los romanos podían *imaginarse* esta inversión de la naturaleza de un hombre en particular, que de ser pensado como esclavo pasa a ser pensado como hombre libre⁶.

En segundo lugar, se puede ver en esta ficción legal que la mentalidad romana –como la mentalidad antigua en general- no contaba con fundamentos ideológicos y teóricos perfectamente articulados sobre la naturaleza del esclavo. Esto último es quizá la paradoja principal del proceso de la manumisión *uindicta*, porque si la sociedad romana, según la ficción de este proceso, podía imaginarse al esclavo como hombre libre para liberarlo, ¿no nos parece a nosotros, hombres modernos, una forma de hipocresía que pase a ser después un liberto, condición jurídica que implica el pasado servil? Y si esto era el resultado natural de un proceso que, como incluso el testigo debía reconocer, era una mera ficción –más aún, una ficción que corresponde al modo general en que se desarrollan los procedimientos jurídicos-, ¿qué sentido tenía dar la posibilidad de imaginarlo como libre por naturaleza e incluso montar un proceso de manumisión de esta manera?

Sin duda, no se puede afirmar que este proceso implicaba que un amo dudara de la naturaleza servil de su esclavo; la condición de liberto del manumitido desmiente por su propio *status* jurídico la ficción del procedimiento. Pero así como en la realidad el esclavo siempre sigue siendo esclavo, en la imaginación del romano el esclavo también puede ser hombre libre, y lo que sugiere esta ficción es que en todo momento está la posibilidad de *crear* que un esclavo estaría bajo el yugo de su amo por el infortunio –como pensarían los estoicos-, pero no porque su naturaleza fuera estar a su servicio. Si todo esclavo puede pasar por un proceso de manumisión en el que la

⁶ Esta posibilidad en la imaginación antigua está atestiguada en numerosas obras de la literatura, donde los héroes son esclavizados o las cortesanas descubren que eran mujeres libres de nacimiento. Lo interesante en este caso es que es una ficción jurídica (que está en el corazón del funcionamiento social) la que permite esta posibilidad de la imaginación.

comunidad lo imagina, al menos mientras dura el proceso de manumisión, como nacido libre, y si este procedimiento es aplicable *ad infinitum*, pareciera ser que la comunidad entera puede también imaginar que todo esclavo es en realidad un hombre libre esclavizado. Es una manera de imaginar una comunidad sin esclavos, pero sin suprimir de esa imaginación la figura misma del esclavo. ¿No supone esto poner bajo sospecha la idea de la naturaleza del esclavo, del *instrumentum vocale*, sin negar, al mismo tiempo, la necesidad de su existencia? Y así como el esclavo era considerado una *res* -en el sentido de objeto de derecho-, pero se le reconocía cierta autonomía -por ejemplo, disponer de la capacidad de hacer negocios para su amo-, así el romano necesariamente debía encontrarse con estas contradicciones no resueltas ni en lo teórico ni en lo ideológico ni incluso en su imaginación.

La literatura ofrece ejemplos más claros de esta ambigüedad en la institución de la esclavitud. En el caso de la comedia plautina, por ejemplo, esta representación del esclavo como libre tiene otra función, y en general no exige dentro de la ficción teatral una inversión o supresión de las relaciones sociales y jurídicas entre los personajes: los esclavos siguen siendo esclavos y los amos siguen siendo amos⁷. Pero en lo que respecta al uso de la palabra, la relación entre amo y esclavo en varias comedias -sobre todo si se trata de un *servus callidus*- muchas veces parece invertida o entre iguales, aunque la posición social de cada personaje siga estando claramente identificada (condición necesaria para que no pierda el carácter de comedia). Esta libertad en el uso de la palabra plantea un dilema similar al que planteaba el procedimiento de manumisión por *vindicta*, con una diferencia fundamental: que el tipo de inversión social representado de la comedia tiene fines humorísticos, no procesales. Los ejemplos que siguen están tomados de la comedia *Casina*. Aunque otras comedias también ofrecen buenos ejemplos de la inversión social típica de la comedia, *Casina* tiene ejemplos de especial interés, no sólo porque sus esclavos se comportan de manera especialmente sincera con sus amos enemigos, sino porque fijan una actitud con respecto a la manumisión.

La parte del argumento de la comedia que sirve a los propósitos de nuestro trabajo dice así: un hombre, Lisidamo, se disputa con su hijo a una joven esclava, Cásina. Su hijo nunca aparece en la comedia, porque en el comienzo ya fue enviado al exterior para que no estorbe los planes de su padre, pero antes de irse ya habría

⁷ Se podría analizar también el caso de la cortesana que acaba por ser reconocida como mujer libre, pero prefiero mostrar la sutileza del tipo de inversión que plantea por ejemplo el *servus callidus*.

tramado un plan: que su fiel esclavo Calino la tome por esposa y Cásina quede en su propio establo. La mujer de Lisidamo, Cleóstrata, que sospecha de las intenciones de su marido, toma partido por su hijo. Lisidamo, por su parte, pretende casarla con su esclavo Olimpión, porque eso le permitirá acostarse con Cásina a escondidas y sin despertar sospechas. De esta manera los dos esclavos Calino y Olimpión quedan enfrentados entre sí y con uno de sus amos: Calino ayuda a Cleóstrata y contraría a Lisidamo, mientras que Olimpión ayuda a Lisidamo y contraría a Cleóstrata. El resultado de una situación tal es que la relación de cada uno de los esclavos con el amo al que se enfrenta llega muchas veces a la sinceridad más agresiva. Así responde Calino a la oferta de libertad que, para sacarlo de en medio, le había propuesto Lisidamo:

Lys.: (...) Sed utrum nunc tu caelibem ted esse mauis liberum
An maritum seruom aetatem degere et gnatos tuos?
Optio haec tuast: utram harum uis condicionem accipe.

Chal.: Liber si sim, meo periclo uiuam: nunc uiuo tuo.
De Casina certumst concedere homini nato nemini. (vv. 290-4)

Li: (...)¿Qué prefieres: permanecer soltero pero ser libre, o casarte pero ser esclavo toda la vida, ~~tú y tus hijos~~? La elección está en tus manos; de las dos posibilidades escoge la que prefieras.

Cal.: Si fuera libre, tendría que vivir a mis expensas (*meo periclo*): ahora vivo a las tuyas (*uiuo tuo*). De Cásina estoy seguro que no se la cedo hombre ninguno.

Y así responde Olimpión a una oferta similar de su ama:

Ol.: Quid tu me cara libertate territas?
Quin si tu nolis filiusque etiam tuos,
Vobis inuitis atque amborum ingratiis
Una libella liber possum fieri. (vv. 313-6)

Ol.: ¿Por qué tratas de asustarme con la preciada libertad? Ya sabes que, aunque tú y tampoco tu hijo quieran, contra su voluntad y a pesar de ustedes, por una libela puedo ser libre.

Tanto Olimpión como Calino, apoyados en el favor de uno u otro de sus amos, le recuerdan a su amo enemigo lo que, en la vida cotidiana del romano, podría parecer

una ofensa contra el amo: que tienen la libertad de optar por la manumisión o por la esclavitud, y que prefieren quedarse en la esclavitud por voluntad propia. Esta afirmación de la libertad en la esclavitud -un tipo de libertad que se puede considerar como libertad *de hecho*- no debía resultar extraña al romano. Como sugiere McCarthy⁸, esta forma de libertad es inherente a la ambigüedad de la institución y está implícita en la libertad subjetiva del esclavo, que siempre puede ofrecer sus servicios con mayor o menor desgano. La comicidad de estas líneas reside precisamente en la desnudez con que presenta una faz de esa libertad de hecho: que en el caso límite de los esclavos que estaban en buenas relaciones con sus amos, o que contaban con un peculio, su permanencia como esclavo o su liberación debía depender de razones estrictamente económicas, según le conviniera tanto al amo como al esclavo. Esa ambigüedad se lee sobre todo en las palabras del esclavo Calino. En el caso de Olimpión, en cambio, el caso parece ser el contrario: no teme no ser liberado porque, si quiere, puede comprar su libertad. Pero ambos esclavos, quizá porque se encuentran en la coyuntura de ser favorecidos por uno de sus amos, afirman de la misma manera su libertad de hecho, y la afirman con mayor vehemencia al hacerla explícita frente a su amo enemigo. Esa libertad no es ni social ni jurídica, y su aparición en la comedia no tiene otro objetivo que el humor; no es otra cosa que una manifestación más de la condición *amoral* del esclavo que tanto se menciona en la crítica plautina y que hace posible que el esclavo pueda expresarse de manera tan directa. Pero como los amos no se muestran moralmente superiores, y tanto amo como esclavo parecen identificados por la misma libertad subjetiva a la que se refiere McCarthy⁹, esta verdad puesta en boca del esclavo no pareciera sino poner en evidencia una *naturaleza común* entre amo y esclavo que está más allá de la relación jurídica entre uno y otro.

Esta naturaleza común a amo y esclavo, así como la imposibilidad de revertir la relación jurídica dentro de esta comedia, se evidencia más aún en lo que Olimpión dice después de haber sido liberado por Lisidamo:

Ol.: Attat cesso magnufice patriceque¹⁰ amicirier atque ita ero

⁸ MCCARTHY, KATHLEEN, *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*. Princeton University Press, 2000

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hay *lectiones* diferentes en este punto. La edición de Ritschl se inclina por *patrice* en lugar de *patricie*, y el *Oxford Latin Dictionary* y el *Gaffiot* también optan esta *lectio*. El *Gaffiot*, sin embargo, consigna también la otra variante y señala el problema textual.

Meo ire aduorsom? (vv. 724-5)

Ol.: ¿Qué espero para arreglarme magníficamente y como un patricio, e ir así al encuentro de mi amo?

Y después sigue una escena en que Lisidamo llega a llamar “patrono mío” (*mi patrone*) (v. 739) a su propio liberto. Esta escena en que las posiciones sociales parecen invertidas es interesante por varias razones. En primer lugar, porque la libertad de hecho que el esclavo (ahora liberto) consigue obtener por los favores que le da a su amo llega a su grado máximo: no sólo a la libertad formal, sino a la aparente inversión de la relación liberto-patrono, el residuo social y legal más oprobioso de la condición servil. En segundo lugar, por las contradicciones en el discurso del esclavo mismo. En los versos citados, Olimpión intenta arreglarse como un patricio (*patricie*) -es decir, no sólo como hombre libre de nacimiento, sino que pertenece además al estrato noble de la sociedad romana- y borrar de su aspecto físico las marcas de la servidumbre; pero pocas palabras más adelante, como si se lo recordara a sí mismo, o peor aún, como si nunca hubiera obtenido la libertad, se refiere a su ahora patrono con la palabra “amo” (*ero meo*). Tanto la escena de inversión social que está a continuación, como estas palabras contradictorias en boca de Olimpión, manifiestan con claridad el carácter ambiguo del *seruus callidus* plautino: por un lado, nunca puede dejar de ser esclavo, porque es una exigencia de los efectos humorísticos de la comedia; en efecto, la posición de los personajes debe ser clara en todo momento para que la inversión cómica conserve su efecto; por otro lado, el esclavo siempre afirma su libertad de hecho y se muestra con libertad moral e incluso de acción frente a sus amos, que al mismo tiempo que pierden su superioridad moral pierden también su autoridad.

En este margen que abre el humor de la comedia, se puede decir que encontramos planteos similares a los que aparecía a raíz del procedimiento de manumisión *uindicta*: esclavos que parecen compartir una naturaleza común con sus amos. Esta naturaleza común ya no sería la del nacido libre, ya no tendría que ver con el derecho y la posición social, sino que se asociaría a la posibilidad de una libertad de hecho en el plano moral y subjetivo. Cuando amo y esclavo comparten la mismas bajas, el esclavo se puede mostrar al mismo nivel que su amo, e incluso puede ponerlo momentáneamente bajo su yugo, de la misma manera que en las Saturnales los esclavos se convierten en amos por un breve tiempo. Al igual que en el procedimiento de manumisión *uindicta*, esta aparente afirmación de una naturaleza común entre amo y esclavo no borra, en la imaginación del romano, la necesidad de la institución de la esclavitud; y también como en ese procedimiento de manumisión,

quedan en evidencia los problemas del romano a la hora de concebir la naturaleza del esclavo. Porque si un amo vil puede ser igual que su propio esclavo, ¿no sería acaso arbitrario que uno esté en una posición y otro en otra? ¿No permitiría al romano imaginar también, como en el caso anterior, una comunidad de personas libres, sin esclavos, aunque le resulte imposible no tener como supuesto la necesidad de la esclavitud?

A pesar de las semejanzas entre la ficción jurídica de la manumisión *uindicta* y la caracterización del *seruus callidus* en la comedia analizada, hay diferencias fundamentales entre una y otra forma de representación del esclavo. La primera diferencia es que, en el caso de la manumisión por *uindicta*, el esclavo aparece *elevado* a la condición de una libertad natural, y su condición servil anterior sólo se debería al infortunio, mientras que el *seruus callidus* plautino parecería mostrar un tipo de libertad inherente a la bajeza de su condición, tanto en el plano moral como en el plano económico. La otra gran diferencia entre ambas representaciones del esclavo es que, en el primer caso, amo y esclavo fingen compartir una libertad otorgada por la naturaleza (o, lo que es lo mismo, por el nacimiento), y en consecuencia también por la sociedad y el derecho¹¹. El *seruus callidus* plautino, en cambio, compartiría con su amo las características que se le atribuían a la naturaleza servil, la amoralidad y la vileza. En otras palabras: en la ficción jurídica de la manumisión *uindicta* el esclavo es *elevado* a través de la equiparación con su amo en el plano jurídico y social, y en esta comedia de Plauto el amo es *rebajado* a través de su equiparación con el esclavo en el plano personal y moral.

Pero las semejanzas entre una y otra representación del esclavo también son importantes. Tanto en una como en otra, el problema de la naturaleza de la esclavitud aparece asociado, como es natural, al problema de la libertad: una libertad legal en el primer caso (otorgada por una ficción) y una libertad *de hecho* en el segundo (exagerada por las técnicas teatrales de Plauto). Y las dos formas de representación del esclavo, por las ambigüedades propias del contexto y el contenido de la representación, permitirían al romano imaginar una naturaleza común al amo y al esclavo. Qué necesidad podría tener la sociedad romana de estos tipos de

¹¹ Al fingir que una persona libre había sido sometida como si fuera esclava, ya no habría nada en su naturaleza que la hiciera inferior al que en la ficción la habría sometido. No es extraño, en efecto, que pueda suponerse que el efecto buscado por el uso de esta manumisión fuera la publicidad de la liberación, porque sin duda parecía estar motivada por el deseo de darle un trato digno al esclavo que debía ser manumitido.

representación es un tema ya estudiado por Kathleen McCarthy¹². Pero más allá de la función social de estas representaciones, parecería evidente que, a la vez que inevitables, son quizá también el resultado de una sociedad que no sabía encontrar fundamentos filosóficos acabados sobre la institución de la esclavitud, en especial en lo que se refiere a la diferencia esencial entre amo y esclavo. Porque si ninguna diferencia natural los separaba a unos y a otros, ¿qué sentido tendría la existencia de la esclavitud y cómo sostenerla sin tener un sentimiento de culpa? Y a la vez, de no existir la esclavitud, ¿cómo subsistiría la sociedad? Según Finley¹³, la mejor respuesta a estas preguntas en la antigüedad estaría en el primer capítulo de la *Política* de Aristóteles, y ni siquiera esta exposición filosófica tan precisa de los problemas inherentes a la institución habrían resuelto el problema de la supuesta diferencia natural entre los nacidos libres y los nacidos esclavos¹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- BRADLEY, KEITH, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge University Press, 1994.
- DI PIETRO, ALFREDO, *Derecho Privado Romano*, Buenos Aires, Depalma, 1999 (2ª ed.)
- FINLEY, MOSES, *Esclavitud Antigua e ideología moderna*, cap. 3, Barcelona, ed. Crítica, 1982.
- GARLAN, YVON, *Les esclaves en Grece ancienne*, Paris, ed. F. Maspero, 1982.
- GUTIN, DANIEL, "Roman Slave Law and Manumission", *Delphinus*, Septiembre 2002, <http://www.sas.upenn.edu/~dpd/delphinus/art/gutin.html>.
- MCCARTHY, KATHLEEN, *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*, Princeton University Press, 2000.
- PALMER, BONNIE, "The Cultural Significance of Roman Manumission", *Ex Post*

¹² MCCARTHY, Ob. cit.

¹³ FINLEY, M. Ob. cit.

¹⁴ Los griegos se plantearon este problema de modo más explícito. Eurípides, por ejemplo, llegó a afirmar que la naturaleza humana es igual para todos, y más adelante los estoicos sólo se referían a la esclavitud "espiritual", que no necesariamente coincidía con la esclavitud legal. También varios sofistas sostuvieron posiciones similares, sobre todo en sus discusiones sobre *nomos* y *physis*; y muchos llegaron a imaginar incluso comunidades de hombres libres, sin esclavos, como Hipodamo de Mileto. Pero así y todo, ninguno pudo llegar a una solución práctica del problema, y la afirmación de Eurípides se contradice con el menosprecio que manifiesta en algunas de sus tragedias por el esclavo de origen asiático. No es extraño, entonces, encontrar esta misma ambigüedad en la imaginación romana.

- Facto*, 1996, vol. 5.
- PLAUTO, *Comedias*, ed. Cátedra, Madrid, 1998
- PLAUTUS, *Comoediae*, recensuit instrumento critico et prolegomenis auxit F. Ritschelius, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXI.
- TORRENT, ARMANDO, *Manual de Derecho Privado Romano*, Neo Ediciones, Zaragoza, 1995.
- WAY, MAHALIA L., "Violence and the Performance of Class in Plautus' *Casina*", *Helios*, Fall 2000, vol. 27, i. 2, 187
- SEGAL, ERICH (ed.), *Oxford Readings in Menander, Plautus and Terence*, Oxford University Press, 2001.
- SEGAL, ERICH, *Roman Laughter. The comedy of Plautus*, Harvard, 1970.
- MOORE, TIMOTHY J., *The Theater of Plautus: Playing to the Audience*, Austin, 1998

RESUMEN

La manumisión *vindicta* consistía en una ficción jurídica por la cual un *adsertor libertatis* acusaba al manumitente frente al pretor de estar en posesión de un hombre libre. Aunque el esclavo aparecía en esta ficción como un *ingenuus*, su estado después de la liberación pasaba a ser el de *libertus*, una figura jurídica que implicaba el pasado de esclavitud. ¿Qué significado podía tener este cambio ficcional de la condición servil durante el proceso de manumisión? ¿Hay en esta ficción jurídica una contradicción? Una comparación con el rol del *servus callidus* en la comedia plautina muestra que, bajo la forma de farsa, la representación del vínculo entre amo y esclavo se apoya en una contradicción similar, necesaria para el efecto humorístico de la comedia: el esclavo actúa como si tuviera la libertad de palabra de un hombre libre, aunque su condición de esclavo sea necesaria para los efectos de inversión cómica. ¿Se puede decir que esta aparente contradicción, presente en el ámbito de la literatura y del derecho, representa ciertas concepciones del pueblo romano sobre la naturaleza del esclavo? El propósito de este trabajo es ofrecer algunas hipótesis como respuesta a esta pregunta.

Palabras clave: manumisión, Plauto, ambigüedad.

ABSTRACT

Manumission *vindicta* consisted of a legal fiction where an *adsertor libertatis* accused the manumitter in front of the *praetor* to be in possession of a free man. Although the slave appeared in this fiction as an *ingenuus*, he became a *libertus* after

liberation, a legal figure which implied his previous state of slavery. What meaning could this fictional change of servile condition during the procedure have? Is there a contradiction in this legal fiction? A comparison with the role of the *seruus callidus* in the plautine comedy shows that, under the form of farce, the representation of the link between master and slave holds a similar contradiction, a necessary one for the humorous effects of the comedy: the slave acts as if he had the freedom of speech of a free man, although his condition of slavery is necessary for the effects of comical inversion. Is it possible to say that this seeming contradiction, which appears in the field of literature and law at the same time, represents some conceptions of the Roman people about the nature of the slave? The purpose of this paper is to offer some possible answers to this question.

Key-words: manumission, Plautus, ambiguity

HOMILÍA PARA LOS RICOS, DE BASILIO MAGNO

ALBERTO CAPBOSCO

Basilio de Cesarea (ca. 330–379)¹ es un autor cristiano antiguo conocido en el ambiente teológico por su importancia para el desarrollo del pensamiento cristiano - especialmente en el campo de la doctrina trinitaria²- pero no es menor su significación para la retórica cristiana.³ La presente traducción anotada de su “*Homilia in divites*”⁴

¹ Sobre la figura y pensamiento de BASILIO cf. p.e.: CAMPENHAUSEN H. v., *Los Padres de la Iglesia I. Padres Griegos* (Epifanía 9), Madrid 1974, 108–127; DROBNER H., *Manual de Patrología*, Barcelona 1999, 295–298 (existe una nueva edición alemana revisada y aumentada cf. *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt del Meno 2004, 280–291); FEDWICK P. J., “A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea”, en: IDEM (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium I*, Toronto 1981, 3–19; GRIBOMONT J., *Basilio de Cesarea de Capadocia*, DPAC[esp.] I 297–301; IDEM, “Notes biographiques sur s. Basile le Grand”, en: FEDWICK P. J. (ed.), *Basil of Caesarea* 21–48; HAUSCHILD W.-D., *Basilii von Caesarea*, GK II 7–19; IDEM, *Basilii von Caesarea*, TRE V 301–307; HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* [ETH], Paris 1932; KANNENGIESSER CH., *Basilii v. Caesarea*, LThK³ II 67–69; PAULI J., *Basilii von Cäsarea*, LACL² 99–100; HAMMAN A. – FÜRST A., *Kleine Geschichte der Kirchenväter, Einführung in Leben und Werk*, Friburgo de Brigovia 2004, 110–121.

² Cf. p.e.: COURTH F., *Trinität in der Schrift und Patristik*, HDG II 1a 165–173; DRECOLL V. H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilii von Cäsarea, Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Gotinga 1996; GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Friburgo de Brigovia³ 1990, 536–538; SESBOÜÉ B., *La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo (siglo IV)*, en: IDEM – WOLINSKI J. (ed.), *El Dios de la salvación* (Historia de los Dogmas 1), Salamanca 1995, 212–215; IDEM, *Saint Basile et la Trinité, Un acte théologique au IV^e siècle, Le rôle de Basile de Césarée dans l’élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris 1998.

³ Cf. p.e.: KUSTAS G. L., *Saint Basil and the Rhetorical Tradition*, en: FEDWICK P. J. (ed.), *Basil of Caesarea* 221–279.

⁴ Sobre el texto griego de la edición crítica de COURTONNE Y., *Saint Basile, Homélies sur la richesse, Edition critique et exégétique*, Paris 1935, 39–71. Existe una traducción al castellano de R. SIERRA BRAVO, hecha a partir de PG 31.277–304 (cf. SIERRA BRAVO R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia, Colección general de documentos y textos* [Biblioteca fomento social], Madrid 1967, 178–191; IDEM, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*,

quiere simplemente destacar algunos elementos de la habilidad literaria del Capadocio,⁵ por lo que no me detengo aquí en temas que requerirían un trabajo más amplio y ya han sido objeto de la investigación como, por ejemplo, las circunstancias en las que pudo haber sido tenida esta homilía,⁶ el contexto más general de la situación socio-económica del Imperio Romano⁷ o la doctrina de Basilio sobre los bienes y la economía.⁸

TEXTO TRADUCIDO Y NOTAS

I.

[39.3] Se nos ha hablado, y [ha sido] recientemente, de los sucesos en torno a este joven (cf. Mt 19,16–26) y el oyente solícito recuerda perfectamente las cosas constatadas entonces.

En primer lugar, pues, ^[5] que no se trata del mismo [personaje] que el doctor de la ley en Lucas (cf. Lc 10,25–37). Aquél, en efecto, era un tentador que interrogaba de manera fingida; éste, en cambio, pregunta honestamente, aunque no acoge dócilmente. Porque no se habría retirado entristecido ante una respuesta del Señor, si

Selección de textos, Madrid 1989, 118–128).

⁵ Cf. también mi trabajo: *Solidaridad y avaricia: una homilía de Basilio de Cesarea. Traducción, introducción y notas*, Strom. 61 (2005) 59–82.

⁶ Cf. p.e.: FEDWICK P. J., *A Chronology* 9; MEREDITH A., “The Three Cappadocians on Beneficence: A Key to Their Audience”, en: CUNNINGHAM M. B. – ALLEN P. (ed.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (A New History of The Sermon I), Leiden 1998, 93–96.

⁷ Cf. p.e.: COURTONNE Y., *Saint Basile* 82–100; ALFARO GINER C., “La vida económica durante el Imperio romano”, en: GÓMEZ PANTOJA J. (ed.), *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, (Ariel Historia), Barcelona 2003, 709–734; FINLEY M. I., *Economía de la Antigüedad*, México 1974; GÓMEZ-SANTACRUZ J., “Sociedad y cultura en el bajo imperio”, en: GÓMEZ PANTOJA J. (ed.), *Historia Antigua* 883–904; LOMAS SALMONTE F. J., “La Antigüedad Tardía”, en: LÓPEZ BARJA DE QUIROGA P. - LOMAS SALMONTE F. J., *Historia de Roma* (Akal textos 31), Madrid 2004, 495–505.565–577.580–593; ROSTOVITZ M., *Historia social y económica del Imperio Romano I–II* (Espasa Ciencia/Humanidades 432–433), Madrid 1998.

⁸ Cf. p.e.: COURTONNE Y., *Saint Basile* 101–108; GIET S., *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, París 1941, 96–151; HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique* 213–218; SIERRA BRAVO R., *Doctrina social* 146–154; IDEM, *El mensaje social* 101–106; TREUCKER B., *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basiliius-Briefen*, Frankfurt del Meno 1961, 7–28.

le hubiese presentado sus preguntas con desprecio. Por eso, su manera de ser nos pareció como algo mezclado,^[10] mostrándolo la Palabra digno, en parte, de ser alabado, pero también en parte, infeliz y completamente desesperado. Así, el reconocer al verdadero Maestro, habiendo dejado de lado la presunción de los fariseos, la opinión de los doctores de la ley y la turba de los escribas, el dar tal denominación al único verdadero buen Maestro, esto era, pues, lo que se alababa. Naturalmente, mostrar [que tiene por] digno de interés^[11] el interrogar [acerca de] cómo se podría heredar la vida eterna, esto también es algo aceptable.

Lo que resta prueba claramente toda su intención, al no fijar sus ojos en el verdadero bien, sino considerar lo que complace a todos:⁹ habiendo recibido del verdadero Maestro las enseñanzas de salvación, no inscribirlas en su corazón, ni poner en obras las instrucciones [recibidas], sino marcharse acongojado,^[20] turbado por la pasión del amor a las riquezas. Esto corrobora la inconstancia de sus actitudes y la discordancia consigo mismo:¹⁰ lo llamas¹¹ “maestro”, ¿pero no actúas como discípulo?; lo reconoces “bueno”, ¿pero desdeñas lo que te da?; aunque quien es bueno procura, evidentemente, bienes.¹² Y preguntas acerca de la vida eterna, pero estás completamente persuadido de estar atado al gozo de la vida presente.

^[41,1] ¿Qué palabra difícil, pesada o desmesurada te propuso el maestro?:¹³ “Vende tus bienes y dalo a los pobres” (cf. Mt 19,21). Si te hubiese propuesto trabajos agrícolas,

⁹ La construcción adversativa y el doble “homoiotéuton” destaca la mala elección voluntaria (προαίρεσις) del joven rico: οὐ... καλὸν ἀποβλέπουσαν / ἀλλὰ... ἀρέσκον περισκοποῦσαν (COURTONNE Y., *Saint Basile* 140).

¹⁰ El pleonasma en la frase subraya el estado de ánimo del joven rico (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 122).

¹¹ El paso a la 2ª persona singular hace más incisivo el discurso; cf. p.e.: infra n. 39.56.66.83.109.118.134. Algo semejante sucede con el paso a la 2ª persona del plural cf. p.e.: infra n. 64.104.107.133.

¹² La abundancia de elementos retóricos propios de la Sofística (γοργεῖα σχήματα) subraya en estas expresiones la contradicción entre la declaración del joven rico y su reacción. Así se destacan las dos interrogaciones antitéticas por el “homoiotéuton” de las cuatro frases: λέγει / ποιεῖς / ὁμολογεῖς / παραμέτης; la 1ª y 3ª evidencian también un doble “homoiotéuton” y paronomasia: διδάσκαλον λέγεις / ἀγαθὸν ὁμολογεῖς; y en la 2ª y 4ª la anáfora (καὶ τὰ...). La paronomasia por poliptoton en la frase final ἀγαθὸς ἀγαθῶν resalta más aún la contraposición entre lo declamado por el joven y su estado de ánimo (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 123.141–142).

¹³ El pleonasma en la pregunta subraya la simplicidad de la exigencia evangélica (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 122).

los riesgos del comercio o tantas otras fatigas que están unidas a los que se ocupan de los negocios, entonces habría sido menester que te turbaras y afligieras ^[5] por el encargo. Pero si así, a través de un camino fácil, que no comporta fatiga ni sudor, promete establecerte como heredero de la vida eterna, mas no te alegras por la facilidad de la salvación, sino que te marchas con el alma dolorida y llorando, entonces también tornas inútil para ti mismo todo lo que te habías esforzado hasta ese momento. Si, en efecto, no mataste -como tú dices-, ni cometiste adulterio, ni robaste, ^[10] ni declaraste contra alguien falso testimonio alguno, ^[14] vano haces para ti mismo tu solicitud en estas cosas al no agregarle el resto, sólo por medio de lo cual puedes ingresar en el Reino de Dios. ^[15] Pero si un médico prometiese corregir el acortamiento, natural o por enfermedad, de tus miembros, no estarías acongojado al escucharlo. Mas ahora que el gran Médico de las almas quiere hacerte perfecto, ^[15] al faltarte lo más conveniente, no acoges la gracia, sino que te pones triste y sombrío.

Es evidente que estás lejos de aquel mandamiento y que falsamente has dado ese testimonio sobre ti de que amaste a tu prójimo como a ti mismo. En efecto, lo que el Señor ha propuesto prueba que tú estás totalmente alejado de la caridad. Pues, si lo que has aseverado fuese verdadero, a saber que desde tu ^[20] juventud guardaste el mandamiento de la caridad y diste a cada uno tanto cuanto a ti mismo, ¿de dónde [proviene] este excedente de riquezas que posees? Porque el cuidado de los necesitados consume la fortuna, [si] cada uno recibe un poco para su atención necesaria [y] todos distribuyen sus bienes y también gastan para ellos mismos. De suerte que, quien ama a su prójimo ^[25] como a sí mismo no posee mucho más que su prójimo. Pero tú, en verdad, muestras que tienes muchos bienes, ¿de dónde [proviene] éstos? Más bien es manifiesto que prefieres tu provecho a procurar el consuelo de muchos. En efecto, tanto sobreabundas en riquezas, cuanto careces de caridad, ^[16] ya que hace tiempo te

¹⁴ La anáfora y el “homoiotéuton” destacan la enumeración en esta frase: οὐκ ἐφόνευσας / οὔτε ἐμοίχευσας / οὔτε ἐκλεψας / οὔτε κατεμαρτύρησας (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 127).

¹⁵ Lacónicamente comenta este pasaje P. HUMBERTCLAUDE diciendo: “... celui qui n’est pas détaché des biens de la terre ne saurait donc faire son salut, même en pratiquant les autres vertus. [...]..., c’est que, sans la disposition de complet détachement, on ne peut accompli comme il convient le précepte de la charité fraternelle” (*La doctrine ascétique* 100; cf. también 213).

¹⁶ La contraposición entre la abundancia de riquezas y la caridad está subrayada no sólo por la estructura correlativa de las frases, sino también por la paronomasia de los pronombres ὄσπερ... τοσοῦτω y el “homoiotéuton” interno πλεονάζεις / ἐλλείπεις; todos rasgos de los γοργία σχήματα propios de la retórica sofista, como observa Y. COURTONNE (cf. *Saint*

habrías preocupado de los bienes de los demás, si hubieses amado a tu prójimo.¹⁷ En cambio ^[43.1] tus bienes están fuertemente adheridos a ti, más que los miembros de tu cuerpo, y te aflige la separación de ellos como la amputación de tus partes vitales. Porque si vestiste al desnudo, si diste pan al hambriento, si has abierto tu puerta a todo forastero, si fuiste padre de huérfanos, si te compadeciste de todo débil (cf. Dt 14,29; 26,12-13; Mt 25,35-39.42-44), ¿por qué riquezas ^[5] estarías entristecido?,¹⁸ y ¿cómo estarías disgustado por abandonar el resto, si te has preocupado desde hace tiempo por distribuirlo a los pobres?

En la feria,¹⁹ entonces, nadie se aflige al dar lo que posee y adquirir lo que le

Basile 141).

¹⁷ En su “*Paedagogus*”, hablando del amor al prójimo, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA dice, en forma de intercambio con un interlocutor ficticio, lo siguiente: “«Está a mi disposición y me sobra, ¿por qué no disfrutarlo?» [Decir esto] no es humano ni equitativo. En cambio, está más de acuerdo a la caridad decir: «Está a mi disposición, ¿por qué no compartirlo con los necesitados?». En efecto, es perfecto el que cumple aquello de «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (cf. Mt 19,19; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27)” (*Paed.* II 120,4). AGUSTÍN DE HIPONA, por su parte, sostiene: *Ergo pecuniam diligis, o homo, unde putas te fieri beatum, pecunia est, et multum eam diligis. Volebas diligere proximum tamquam te ipsum, divide cum illo pecuniam tuam... Si divisero cum illo, minus erit et mihi et illi: minuitur quod amo, nec totum habebit ille nec totum habebit ego, sed quia diligo eum tamquam meipsum, opto illi ut tantum habeat, ut nec meum minuatur et ipse mihi coaequatur* (*Disc. chr.* 6).

¹⁸ Tras cinco frases condicionales destacadas por la anáfora (εἰ) y por la yuxtaposición asindética (además del hipérbaton en la última), la construcción en griego subraya el sentimiento de tristeza que causan en el joven las riquezas (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 123.132).

¹⁹ Si bien BASILIO suele usar el término πανήγυρις (y otros relacionados: πανηγυρίζω, πανηγυρικός, πανηγυρικῶς, etc.) en el sentido tradicional de “asamblea festiva” (cf. BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 2000, 1431; LIDDELL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon*. Oxford 1996, 1297–1298; LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1989, 1002; MONTANARI F., *Vocabolario della Lingua Greca*, Turin 2000⁵, 1461; PASSOW F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache* II/1, Darmstadt 1993 [reimpresión 1852⁵] 652), hablando de las reuniones de cristianos (cf. p.e.: BASILIO. *Ep.* 28.2; 42.4; 43.1; 176.1; 243.2; *Bapt.* PG 31.444.32) o de reuniones en general, más o menos solemnes (cf. *Hex.* 6.1; *ep.* 351.1; *Att.* 32; *Fam.* PG 31, 324.20; *Ebr.* 31.456.33), lo traduzco aquí por “feria” para expresar no sólo el carácter de reunión popular relativamente importantes, sino el que en ella se puedan dar transacciones comerciales, de las que se hablan en el presente texto y también más adelante (cf. infra n. 123).

falta,²⁰ sino que cuanto menos caro compra cosas valiosas, tanto más se alegra como habiendo llegado a hacer para sí una brillante transacción. Pero tú te afliges, porque tienes que dar oro,^[10] plata, tus bienes, esto es, tienes que ofrecer piedras y tierra para adquirir la vida bienaventurada.²¹

II.

Pero, ¿para qué te sirve la riqueza? ¿Te pondrás un vestido precioso?: y bien, una túnica corta, de dos codos, te bastará y la vestidura de un solo manto cubrirá toda tu necesidad de indumentaria²². Mas, ¿es para la alimentación que te servirás de la riqueza?:^[15] un solo pan es suficiente para llenar el estómago. ¿Por qué, pues, te afliges? ¿De qué crees que careces?, ¿acaso de la reputación que viene de la riqueza? Pero si no buscas la gloria en la tierra, encontrarás aquella verdadera y espléndida que te conduce al Reino de los Cielos.

“Pero la misma posesión de la^[45,1] riqueza es algo digno de aprecio, aun si ningún provecho proviene de ella.”²³

Que ciertamente es vano el celo por las cosas inútiles, es algo comprensible a todos. Pero igual te parecerá extraño lo que voy a decir, aunque es más verdadero que cualquier otra cosa: la riqueza, dispersada según la manera que el Señor sugiere,^[5] está hecha para permanecer, pero recogida se [la] pierde;²⁴ si la guardas, no la tienes;

²⁰ En griego se advierte un doble “homoioteleuton”: προίεμενος τὰ παρόντα / ἀντικτώμενος τὰ ἐνδέοντα (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 123.132).

²¹ Y. COURTONNE recuerda aquí que otros autores antiguos profesaban un desprecio a las riquezas semejante a BASILIO y menciona a PLUTARCO (cf. *Bruta animalia ratione uti* [Moralia VI] 989E) y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (cf. *Protr.* I 101,1) para finalmente, remitiéndose a A. DIRKING (cf. *Sancti Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quae habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*. Münster 1911, 27), sostener que la inspiración de este pensamiento en el Capadocio es de raíz bíblica (cf. Sb 7,9; *Saint Basile* 78–79).

²² Mientras que A. DIRKING remite a MUSONIO RUFO (cf. *Diss.* 10,20–21; *Sancti Basilii* 36), Y. COURTONNE cree ver aquí “une réminiscence” de Mt 10,10 y Lc 3,11, y por ello concluye: “La sagesse païenne se rencontre ici avec la sagesse évangélique” (*Saint Basile* 79).

²³ BASILIO mismo se propone posibles intervenciones de un interlocutor presunto, tornando así más vívido su discurso (cf. p.e.: infra n. 28.44.63.76.106.117.121.128.131.136).

²⁴ He tratado de reflejar en la traducción la antítesis que expone BASILIO entre “dispersar-permanecer / recoger-perder” (cf. también infra n. 25), aunque el verbo empleado aquí, ἀλλοτριῶ en voz pasiva, tiene el sentido más fuerte de “ser alienado, caer en manos ajenas” (cf. BAILLY A., *Dictionnaire* 86; LIDDELL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 71; LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon* 77–78; MONTANARI F., *Vocabolario* 133; PASSOW F.,

si la dispersas, no la pierdes.²⁵ “Dispersó, pues, dio a los pobres; su justicia permanece para siempre” (cf. Sal 111,9).²⁶

Pero no es a causa de los vestidos ni de los alimentos que la riqueza es algo muy buscado por la mayoría, sino que el diablo ha urdido cierto engaño: sugiere a los ricos miles de pretextos para gastar,^[10] de modo que las cosas superfluas e inútiles²⁷ sean procuradas como [si fuesen] necesarias; nada les basta para su ocurrencia de gastar. Dividen, pues, su fortuna para lo que necesitan ahora y en el futuro, ponen a parte para ellos mismos y para sus hijos, y luego la dividen para distintos gastos.^[15] Escucha cuales son sus distribuciones: “Que sea -dice uno- una parte para mi riqueza en uso, otra en reserva, y la que sirve al uso que supere el límite de las necesidades. Que ésta esté a disposición para la magnificencia de la casa, que aquella sirva para la ostentación exterior; que una costee el fasto cuando viaje, que la otra equie el vivir espléndido y distinguido cuando permanezca en mi morada.”²⁸

^[20] Así, para mi admiración, se añade también la ocurrencia de cosas superfluas. Los carruajes son innumerables: unos para llevar equipajes, otros para llevar a

Handwörterbuch V/1 111) y, por ello, habría podido ser traducido también con un giro como “verse enajenada” u otro semejante.

²⁵ La antítesis en esta expresión está fuertemente subrayada por el perfecto paralelismo de las frases, con anáfora y “homoiotéleuton”: ἐὰν φυλάσσης, οὐκ ἔχεις / ἐὰν σκορπίσης, οὐκ ἀπολείς (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 140; también supra n. 24).

²⁶ El final de la cita bíblica está levemente acortado, respecto de los LXX. Tras hablar del servicio al bien común que prestan distintos miembros del cuerpo, JUAN CRISÓSTOMO sentencia en una de sus “*Homiliae in epistulam I ad Corinthios*”: “Cuanto os fuere puesto en las manos, no lo retengáis para vosotros solos, porque perjudicáis al conjunto, pero ante todo os perjudicáis a vosotros mismos” (*hom. I Cor. 10,4* [PG 61,86]).

²⁷ El pleonasma muestra también un *crescendo* de περιττά a ἀχρηστα (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 122). Sobre el tema de lo necesario y lo superfluo en BASILIO cf. GIET S., *Les idées* 133–141.

²⁸ El final de este pasaje rezuma γοργίεια σχήματα de la retórica Sofística. Así lo evidencia el paralelismo de las frases, construidas de forma asindética y con profuso “homoiotéleuton”: οὗτος | πρ ς | τὰ, κατ οἶκον | πολυτελεία | παρέστω // ἐκεῖνος | πρὸ | τὰ | ἔξωθεν | φαντασία | ὑπηρετείτω – ὁ μὲν | ὁδοιποροῦντι | χορηγίτω | τὴν πολυτέλειαν // ὁ δὲ | ἐφ ἑστία μένοντι | λαμπρὸν καὶ περίβλεπτον κατασκευαζέτω | τὸν βίον (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 132–133). Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23; infra n. 44.63.76.106.117.121.128.131.136.

pasar,²⁹ [todos] cubiertos de bronce y plata. Caballos en cantidad, y que poseen una genealogía a partir del noble nacimiento de sus ancestros, como los hombres; unos llevan a estos voluptuosos por la ciudad, otros los acompañan en la cacería, otros ^[25] están adiestrados para viajar. Frenos, cinchas, pretales; todo [es de] plata, todo recamado en oro.³⁰ Cubiertas purpúreas que embellecen a los caballos como a novios,³¹ multitud de mulas divididas por colores; sus conductores ^[47.1] que se suceden unos a otros: unos que corren delante y otros que acompañan. Ilimitado número de otros servidores para dar abasto a su ostentación: administradores, mayordomos, agricultores; personas experimentadas en toda clase de oficios, en aquellos que son necesarios y en aquellos inventados para el deleite y el lujo:³² cocineros, panaderos, coperos, ^[5] cazadores, escultores, pintores, artesanos de toda clase de placeres. Rebaños de camellos, de los cuales algunos transportan cargas, otros pacen; tropillas de caballos,³³ manadas de bueyes, rebaños, pjaras y sus pastores; una tierra suficiente para el alimento de todos ellos y que además aumente su fortuna con los ingresos. Baños en la ciudad, baños en el campo.³⁴ Casas espléndidas de mármoles variados, una con piedra de Frigia, ^[10] otra con lajas de Laconia o Tesalia,³⁵ y de ellas, algunas

²⁹ Adviértase la construcción en paralelo con “homoiotéleuton”: τὰ μὲν σκευαγωγούντα / τὰ δὲ αὐτοῦς περιφέροντα (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 133).

³⁰ No sólo la estructura asindética, sino también la anáfora (πάντα) y el “homoiotéleuton” (ἀργυρᾶ / χρυσόπαστα) le sirven a BASILIO para enfatizar su descripción de la riqueza (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 127–128).

³¹ “Basile se moque ici du luxe que déploient les riches égoïstes”, observa correctamente Y. COURTONNE (*Saint Basile* 117), y para ello el obispo de Cesarea multiplica el empleo de recursos retóricos (cf. p.e.: supra n. 29.30; infra n. 32–37).

³² El pleonasma refuerza la idea del carácter accesorio de la ostentación (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 122).

³³ En base al término ἀγέλαι BASILIO construye aquí un quiasmo que encierra dos frases con anáfora (τῶν μὲν... / τῶν δὲ...) y “homoiotéleuton” (ἀχθοφόρων / νομάδων – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 128).

³⁴ La construcción asindética y la anáfora (λουτρά) subraya la descripción hecha (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 128).

³⁵ En su 3ª homilía sobre el libro bíblico del *Eclesiastés* GREGORIO DE NISA habla también de las piedras de Laconia, Tesalia y Frigia, y agrega las de Caristos, de Egipto (Nilo) y Numidia (cf. GNO V 320,19–321,8); a juicio de V. VINEL se trata “des marbres les plus réputés” (*Grégoire de Nysse, Homélie sur l'Ecclésiaste* [SC 416], París 1996, 198 n. 3).

con calefacción en invierno, otras refrigeradas en verano. Pavimento tachonado³⁶ de mosaicos, oro cubriendo los techos; lo que de los muros no está revestido de lajas, lo embellecen flores pintadas.³⁷

III.

Si la riqueza, una vez dispersada en innumerables [gastos] aún sobra, ^[15] se la mete bajo la tierra y se la guarda en lugares secretos, porque el porvenir es incierto: no sea que nos sobrevengan algunas necesidades inesperadas.³⁸ Sin duda es incierto si llegarás a necesitar el oro que tienes enterrado,³⁹ pero no es incierto el castigo de la inhumanidad de tus actitudes.

Cuando, pues, no pudiste consumir tu fortuna con tus innumerables ocurrencias, entonces la escondiste en la tierra. ¡Locura espantosa!:^[20] mientras el oro estaba en las minas, se lo buscaba en la tierra, y cuando apareció, nuevamente se lo hace desaparecer en la tierra. Por eso, me parece, que te sucede que, enterrando tu riqueza, enterras también tu corazón: “Donde, pues, está tu tesoro ^[49.1] -dice [la Escritura]- allí

³⁶ Apoyándome en la 2ª acepción del verbo “tachonar” en castellano, a saber: “cubrir una superficie casi por completo” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Buenos Aires 2001¹¹, 2122), he traducido así el verbo διατί(ζω, que en voz pasiva puede ser comprendido en el sentido general de “decorado” (BAILLY A., *Dictionnaire* 481; LIDDDEL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 405; MONTANARI F., *Vocabolario* 509; PASSOW F., *Handwörterbuch* I/1 651), para expresar mejor la magnificencia y exhuberancia de las casa de los ricos, su mobiliario y decoración -no exento de mal gusto, a los ojos del aristocrático BASILIO (cf. infra n. 59)-, que el autor quiere describir aquí.

³⁷ Aunque Y. COURTONNE considera la descripción del lujo de este párrafo “assez sèche”, si no fuese por las metáforas con que comienza y termina (cf. *Saint Basile* 119), bastaría, sin embargo, una breve comparación aunque más no sea con un pasaje del gran orador JUAN CRISÓSTOMO (cf. *exp. in Ps.* 48 [PG 55,239–240]), para advertir la profusión de la presentación de BASILIO. Y, al respecto, estima B. TREUCKER que, no obstante la “intención polémica”, en este inventario de detalles el Capadocio delata su proveniencia aristocrática: “Auffallend ist hier... die trotz der polemischen Absicht liebevolle Schilderung des Details; darin spricht Basilius unbewußt seine eigene soziale Herkunft aus” (*Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt del Meno 1961, 13). Acerca del lujo de las mansiones antiguas, tanto en la ciudad como en la campaña cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 94–95. Cf. también GREGORIO DE NACIANZO, *or.* 14,16–17 (PG 35,876D–877B); GREGORIO DE NISA, *Eccl.* 3 (GNO V 319,11–324.2).

³⁸ Cf. p.e.: supra n. 23.28; infra n. 44.63.76.106.117.121.128.131.136.

³⁹ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11; infra n. 56.66.83.109.118.134; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: infra n. 64.104.107.133.

también está tu corazón” (cf. Mt 6,21).⁴⁰

Por eso los mandamientos entristecen [a los ricos], porque se les hace que la vida [sería] imposible de vivir, si es que no pudiesen ocuparse de gastos inútiles. Y me parece que el sufrimiento del joven, o también de los que se le asemejan, es como el de un viajero que por el deseo de [ver] una ciudad importante ^[5] atravesó impetuoso el camino hasta ella, luego se alojó en alguna parte en los albergues junto a los muros y, por vacilación ante un pequeño movimiento [más], hizo inútil el esfuerzo anterior, impidiéndose a sí mismo conocer las bellezas de la ciudad. Tales son los que admiten cumplir el resto de [los mandamientos], pero se resisten a abandonar sus bienes.

Conozco a muchos que ayunan, que rezan, ^[10] que gimen, mostrando toda piedad que no supone gastos, pero que no sueltan un solo óbolo⁴¹ a los atribulados. ¿De qué les sirve el resto de las virtudes?⁴² No los acoge, en efecto, el Reino de los Cielos, porque: “Es más fácil -dice [la Escritura]- que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico en el Reino de los Cielos” (cf. Mt 19,24).⁴³ En efecto, la sentencia es tan evidente y el que habla ^[15] no miente, pero los que se dejan persuadir, son escasos.

“Pero, ¿cómo viviremos —decís—, habiendo renunciado a todo?, ¿cómo sería la

⁴⁰ Cita bíblica levemente modificada. En un pasaje de su “*Homiliae in Joannem*” JUAN CRISÓSTOMO dice: “No recibiste [riquezas] para sepultarlas, sino para distribuir las. Pues si Dios hubiera querido guardarlas, no se las hubiera dado a los hombres, sino que las hubiera dejado yacer en la tierra” (*hom. 19 in Jo. 3* [PG 59,123]). Por su parte el obispo galo VALERIANO opina: *Frequenter enim videmus congesta terrae vitio periclitari; et opes nimium defossas quadam limi tabe consumi. Unde utilius iudicio esse commodare quam abscondere, et fenore magis credere quam terrae deputare. Stultitiae autem genus est, clausum tenere quod potest multiplici labore proficere, et ad usum aeternae vitae fructum exhibere justitiae* (*hom. 7,3* [PL 52.714B-C]; cf. también infra n. 97).

⁴¹ Acerca de esta moneda cf. p.e.: CHANTRAINE H., *Obolos*, KP IV 225; SCHWABACHER W., *Obolos*. LAW II 2111.

⁴² En su sermón “*De pauperum amore*” afirma GREGORIO DE NACIANZO: “Por medio de ninguna otra cosa es tan honrado Dios que por la compasión, porque nada es más propio de Dios que la compasión”, y más adelante agrega: “Nada, pues, como el obrar bien, hace al hombre partícipe de Dios”; por el contexto (cf. uso de los términos εὐεργέτης, ἐλεέω, también infra n. 65) “obrar bien” se refiere aquí claramente a la preocupación por los pobres y desvalidos. (*or. 14.5.27* [PG 35,864C-865B.892D-893A]).

⁴³ La cita presenta leves variantes respecto del texto bíblico.

vida, si todos vendiesen y todos renunciasen [a sus bienes]?⁴⁴

No me preguntes [a mi] la intención de los mandamientos del Señor; el que estableció la ley sabe también disponer lo que hace posible la ley. Mas, respecto de ti, tu corazón es puesto a prueba sobre una balanza, para [ver] si se inclina hacia la vida, la verdadera,^[20] o hacia el placer actual.

Es administrativo⁴⁵ el uso de las riquezas y no para el [propio] disfrute, así conviene que piensen los que razonan prudentemente y, desprendiéndose, se alegren como si se separaran de cosas extrañas, pero que de ninguna manera se molesten como si perdiesen cosas propias.⁴⁶ ¿Por qué, entonces, te entristeces?, ¿por qué se abate tu alma al escuchar: “Vende tus bienes” (cf. Mt 19,21)? Si, pues, ellos te acompañasen^[25] hasta la [vida] venidera, incluso así no deberían ser buscados tan solícitamente, [por cuanto que] serán opacados por los honores de aquella. Pero si es necesario que permanezcan aquí, ¿por qué no nos llevamos su ganancia, habiéndolos vendido? Tú mismo, cuando entregas oro y adquieres un caballo, no te entristeces pero, al tener que abandonar cosas corruptibles [para] recibir a cambio el Reino de los

⁴⁴ He querido remedar en la traducción la anáfora y el “homoiotéuton” del texto griego (πάντων πωλούντων / πάντων ἀποκτωμένων – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 128). Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28; infra n. 63.76.106.117.121.128.131.136.

⁴⁵ Traduzco así el adjetivo οικονομικός porque de lo que se trata aquí es de la contraposición “goce (individual) – administración (social)” de la riqueza, tema que hace a una convicción fundamental de BASILIO acerca de los bienes materiales (cf. GIET S., *Les idées* 96–151), presente también en otros autores cristianos de la época (cf. p.e.: ASTERIO DE AMASEA, *hom.* 2 [PG 40,180–184C–184A]; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Lc.* 16,1–10 [PG 72,812B–D]; CIRILO DE JERUSALÉN, *catech.* 15,26 [PG 33,908C]; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paed.* II 120,1–6; JUAN CRISÓSTOMO, *hom. in Mt.* 77,4 [PG 58,707]; 80,3 [PG 59,436]; GREGORIO DE NACIANZO, *or.* 18,20 [PG 35,1008C–1009A]).

⁴⁶ La antítesis de los sentimientos que el rico tiene y los que debería tener se ve fuertemente subrayada por la construcción simétrica casi perfecta de la frase y por el “homoiotéuton” interno: χαίρειν ὦ ἀλλοτρίων χωριζομένου / ἀλλ’ οὐχὶ δυσχεραίνειν ὦ τῶν οἰκείων ἐκπίπτουτας (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 139–140). No sólo la retórica evidencia rasgos de los γοργία σχήματα estoicos, sino que también el pensamiento alude a la contraposición “propio-ajeno”/“κατὰ φύσιν-παρὰ φύσιν” fundamental en el Ética estoica (cf. p.e.: *SVF* I 183.239.244.574; III 64.101.121.124–125.140–146.178.195.766; también página 250–251 n° 44–47.52; páginas 252–253 n° 57; además GRUMACH E., *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlín y otras ²1966, 6–43; STELZENBERGER J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*. Munich 1933, 158–172).

Cielos, ^[51.1] [entonces] lloras,⁴⁷ rechazas al que te pide y rehúas dar, pensando en innumerables pretextos de gastos.

IV.

¿Qué responderás al Juez, tú que te circundas de muros [y] no vistes a un hombre?, ¿tú que adornas tus caballos [y] miras con indiferencia a tu hermano que tiene mal aspecto?, ^[5] ¿tú que dejas podrirse el grano [y] no alimentas a los hambrientos?, ¿tú que entierras el oro [y] desprecias al que se ve asfixiado [por los apremios]?⁴⁸

Si vives con una mujer amante de la riqueza, es doble tu mal, porque ella enciende la molicie, acrecienta a la vez el gusto por el placer,⁴⁹ agujonea los deseos superfluos, pensando en ciertas piedras [preciosas]: perlas, esmeraldas y amatistas; y en oro, ^[10] ya haciéndolo forjar, ya tejer; y con todo tipo [de cosas] de mal gusto acrecienta tu mal. Porque no es pasajero su celo por tales cosas, sino que noche y día se preocupa de ellas. Y una multitud de aduladores, poniéndose a los pies de sus deseos, reúnen tintoreros, orfebres, perfumistas, tejedores, recamadores⁵⁰. No da a su marido ocasión ^[15] para respirar, con sus continuas órdenes. Ninguna riqueza, aunque fluya de los ríos, alcanza para servir a los deseos femeninos cuando las ocupa el perfume importado como [si fuera] el aceite del mercado, las flores marinas,⁵¹ el

⁴⁷ La antítesis se ve subrayada por el “homoiotéleuton” y la simetría de la frase: χρυσὸν μὲν | didou; | καὶ ἵππον κτώμενο | οὐκ ἄθυμε // φθαρτὰ δὲ | προϊέμενο | καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἀντιλαμβάνων | δακρύει . Como destaca Y. COURTONNE, otros de los γοργύεια σχήματα propios de la Sofística (cf. *Saint Basile* 137–138)

⁴⁸ El comienzo de esta parte de la homilía de BASILIO posee “un puissant effet oratoire”: cuatro antítesis interrogativas, compuestas todas de dos frases, en las que la primera se subordina a la segunda (COURTONNE Y., *Saint Basile* 138). Cf. también infra n. 62.

⁴⁹ El pleonasma de esta expresión se ve subrayado, a su vez, por la anáfora y el doble “homoiotéleuton”: τὰς τε γὰρ τρυφὰς ἀναφλέγει· καὶ τὰς φιληδονίας συναύζει (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 128).

⁵⁰ Y. COURTONNE opina que “il est possible que Basile s’inspire ici de Plutarque” y remite a un pasaje del escritor de Queronea, a saber: *De vitando aere alieno* 830D,6–E,3 (*Saint Basile* 79).

⁵¹ No he podido averiguar a qué se refiere con esta expresión τὰ δὲ ἐκ θαλάττης ἄνθη. Sólo he encontrado información sobre “praderas” marinas, compuestas mayormente de la especie *Thalassia*, aunque en mares tropicales y cuyo valor, al parecer, es ictícola, ecológico (cf. http://www.botany.hawaii.edu/seagrass/spppages/spp_thm.htm [10/12/05]; <http://www.ceducapr.com/praderasdethalassia.htm> [10/12/05]; <http://cuhwww.upr>.

múrice,⁵² el pinna,⁵³ más que la lana de ovejas. El oro engarzando las más preciosas de las piedras^[20] se convierte en un adorno, ya para sus frentes, ya para sus cuellos, otro en su cinturas, otro ciñe sus muñecas y sus pies. Porque las [mujeres] que aman el oro se complacen en haber sido sujetadas por grillos, siempre que la cadena sea de oro⁵⁴. ¿Cuándo, pues, se ocupará de su alma el que esta al servicio de los deseos femeninos? Como los barcos medio podridos son echados a pique por los huracanes y tempestades, así también las^[25] perversas persecuciones de las mujeres [hunden] las débiles almas de sus maridos. En efecto, tironeada hacia tales cosas por un varón y una mujer que buscan vencerse recíprocamente con las ocurrencias de sus vanidades, es natural que la riqueza no tenga oportunidad de echar una mirada a los que están afuera.⁵⁵

clu.edu/~cgarcia/ecologiacostanera/Clase/Tha-001/THALASIA.98.htm [10/12/05]; <http://rbt.ots.ac.cr/revistas/49-2/sanmartin.html> [10/12/05]).

⁵² “Género de moluscos..., de la clase de los gastrópodos, orden de los prosabranquiados, suborden de los pectinibranquiados, grupo de los rachiglosos, familia de los miricidos” (EEAm 37,494), codiciado no sólo por la púrpura que se obtenía de ellos, sino también para decoración y realizar joyas, incluso hasta el día de hoy (cf. http://www.eduardprunera.com/071_CARly3.htm [10/12/05]; <http://en.wikipedia.org/wiki/Murex> [10/12/05]; <http://www.einsteins-emporium.com/life/specimens/l545.htm> [19/12/05]; <http://www.gastropods.com/> [10/12/05]).

⁵³ “Género de moluscos de la clase de los lamelibranquios, orden de los tetrabranquios, mitiláceos, familia de los aviculidos, subfamilia de los pinninos” (EEAm 44,1040). Un miembro de este género, la *Pinna nobilis*, suele alcanzar un tamaño considerable (ca. 70 cm.) y el bizo con el que se adhiere está formado de fuertes filamentos de los que se hacían tejidos costosos (cf. *ibidem*; <http://www.designboom.com/eng/education/byssus.html> [10/12/05]; http://www.eumed.net/malakos/guia/biv_d.html [10/12/05]; <http://www.gastropods.com/> [10/12/05]; <http://pinnanobilis.free.fr/> [10/12/05]).

⁵⁴ No se pueden pasar por alto las semejanzas de este pasaje con uno de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (cf. *Paed.* II 122,2–123,1). En efecto, el Alejandrino habla allí también de las mujeres aficionadas a los adornos de oro y, aludiendo a la información que proporciona HERÓDOTO sobre la costumbre de los etíopes de sujetar a sus prisioneros con cadenas de oro (cf. *Hist.* III 23), compara con éstos a las mujeres ricamente enjoyadas, ya que opina que los “collares de oro” (τὸ χρυσοῦν... περιδέραιον καὶ οἱ στρεπτοί) y los “adornos de los tobillos” (πέδαι) no son sino “cadenas” (δεσμός, ἄλυσις – cf. DIRKING A., *Sancti Basilii* 41–42; COURTONNE Y., *Saint Basile* 79–80). Cf. PLUTARCO, *Amatorius (Morales* 753 A).

⁵⁵ No deja de resonar un tanto irónico este pasaje: ¡pobre riqueza!. solicitada por tantas cosas vanas no puede atender a los que realmente tienen necesidad.

[53.1] Si escuchas:⁵⁶ “Vende tus bienes y da a los pobres para que tengas provisiones para el gozo eterno” (cf. Mt 19,21),⁵⁷ te marchas contristado; pero si escuchas: “Da dinero a las mujeres vanidosas, da a los que trabajan la piedra, a los ebanistas, a los que hacen mosaicos, a los pintores”, te alegras como adquiriendo una cosa más preciosa que el dinero. [5] ¿No ves estos muros derruidos por el paso del tiempo, cuyas ruinas, como escollos, se yerguen por toda la ciudad?, ¿cuántos pobres había por la ciudad cuando eran erigidos, que en razón de la solicitud por tales cosas eran despreciados por los ricos de entonces? ¿Dónde está, en efecto, la construcción espléndida de sus obras?, ¿dónde el que era envidiado por la magnificencia de tales? [10] ¿No han sido aquellas [construcciones] derribadas y han desaparecido como lo que los niños, durante sus juegos, construyen en la arena?; y ese [que era envidiado] ¿[no] yace en el infierno, arrepentido de su celo por las vanidades?⁵⁸ ¿Que tu alma sea grande!, los muros, pues, ya pequeños, ya grandes, cumplen la misma función.

Cuando entro en la casa de un hombre vulgar y enriquecido tardamente,⁵⁹ y veo flores despampanantes de todo tipo, [15] se que éste no posee nada más precioso que lo que se ve, que embellece las cosas inanimadas y tiene un alma no adornada.⁶⁰ ¿Qué utilidad mayor, dime, procuran lechos de plata y mesas de plata, divanes de marfil y asientos de marfil, al punto de que por tales cosas la riqueza no llega a los pobres, aunque a millares están a tu puerta, dejando oír su voz capaz de excitar toda compasión?

[20] Pero tú te rehúas a dar, diciendo que te es imposible subvenir sus pedidos. Niegas con el juramento de tu lengua pero te refuta tu mano, porque, aún callando, tu mano pregonas tu mentira, al iluminarse con los destellos de tu anillo. ¿A cuántos puede liberar de sus deudas un anillo tuyo?, ¿cuántas casas derruidas puede

⁵⁶ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39; infra n. 66.83.109.118.134; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: infra n. 64.104.107.133.

⁵⁷ Y. COURTONNE considera esta “metáfora” de entregar los bienes terrenos a los pobres para obtener los eternos como “bien faite pour impressionner un auditoire composé en grande partir de gens grossiers et intéressés” (*Saint Basile* 111).

⁵⁸ Respecto de esta comparación comenta, acertadamente, Y. COURTONNE: “Voilà une image bien conduite et qui se termine par une métaphore naturellement amenée” (*Saint Basile* 117).

⁵⁹ Cf. supra n. 36.

⁶⁰ La paronomasia (ἄψυχα / ψυχή) y el “homoiotéleuton” (καλλωπίζει / ἔχει) subrayan la cruda antítesis de estas frases (COURTONNE Y., *Saint Basile* 138).

restaurar?⁶¹ Uno solo de tus cofres de vestidos ^[25] puede cubrir a todo un pueblo que padece de frío, pero osas despachar al pobre sin hacer nada, no temiendo la justicia de la retribución del Juez. No tuviste piedad, no se tendrá piedad de ti; no abriste tu casa, serás echado del Reino; no diste de tu pan, no recibirás la vida eterna.⁶²

V.

^[55.1] Y bien, tú te llamas a ti mismo “pobre”,⁶³ y también yo soy del parecer. Porque es pobre quien carece de muchas cosas. [Y] de muchas cosas os hace carecer a vosotros⁶⁴ la insaciabilidad de vuestro deseo.⁶⁵

A los diez talentos [que ya posees] te afanas⁶⁶ por agregar[les] otros diez talentos. Tan pronto llegan a ser veinte, buscas otros tantos; y lo que siempre vas ganando no detiene tu ímpetu, ^[5] sino que inflama nuevamente tu antojo. Así como para los bebedores el ofrecer[les] más vino llega a ser motivo de beber, así también los nuevos

⁶¹ La fuerza del pensamiento aquí expresado se ve destacada más aún por la abundancia de γοργία σήματα de la Sofística: asíndeton, anáfora (πόσους) y “homoiotéuton” (ἀπολύσαι / ἀνορθώσει – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 133).

⁶² Al igual que al comienzo (cf. supra n. 48) BASILIO también cierra esta parte de su homilía con marcada fuerza retórica para subrayar con énfasis la suerte del rico avaro. Asíndeton de breves frases con anáfora de la negación, exceptuando la constatación central de la exclusión del rico del Reino, paronomasia (ἐλέησας | ἐλεηθήση) y “homoiotéuton” interno: Οὐκ ἠλέησας, | οὐκ ἐλεηθήση· οὐκ ἤνοιξα τὴν οἰκίαν, | ἀποπεμφθήση τῇ βασιλείᾳ· οὐκ ἔδωκα | τὸν ἄρτον, | οὐ λήψῃ τὴν αἰῶνιον ζωὴν (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 140).

⁶³ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44; infra n. 76.106.117.121.128.131.136.

⁶⁴ El salto a la 2ª persona plural habla de la situación “en vivo” de la prédica y del carácter incisivo de la misma; cf. p.e.: infra n. 104.107.133; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56; infra n. 66.83.109.118.134.

⁶⁵ Aludiendo al pasaje evangélico de Lc 12.16–21, AMBROSIO, en su tratado *De Nabuthae*, expresa ideas similares a éstas (cf. *De Nabuthae* VI 29–32 [PL 14,774D–776A]). Cf. también GREGORIO DE NACIANZO, *or.* 14,26 (PG 35.892C).

⁶⁶ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56; infra n. 83.109.118.134; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64; infra n. 104.107.133.

ricos,⁶⁷ poseyendo muchas cosas, desean más, alimentando su vicio con lo que siempre van añadiendo, y contra ellos mismos se vuelve su afán. Porque no les alegran los bienes que tienen, sean cuantos sean, sino que sólo les afligen los que les faltan - aquellos que suponen que les hacen falta-; ^[10] de modo que su alma se consume incansablemente por sus preocupaciones, bregando por lo excesivo.⁶⁸

Cuando es necesario, pues, gozarse y estar agradecidos por verse mejor provistos que tantos, ellos, en cambio, están desazonados y sufren porque no se encuentran a la altura de uno o dos de los ricos que los superan.⁶⁹ Ni bien han alcanzado a ese rico, en seguida rivalizan por asemejarse a otro más rico; ^[13] y si llegan hasta aquél, trasladan

⁶⁷ El adjetivo *νεόπλουτος* (aquí sustantivado) tiene, literalmente, el significado aquí indicado, pero también la connotación de “vanidad” y “presunción” de los advenedizos a una posición social encumbrada (BAILLY A., *Dictionnaire* 1320; LIDDELL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 1169; MONTANARI F., *Vocabolario* 1328; PASSOW F., *Handwörterbuch* II/1 332). Cf. también HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique* 100–101.

⁶⁸ Advértase la paradoja del rico que en su avaricia pretende devorarse todo, pero con ello no hace sino alimentar el deseo que lo consume a él mismo. Con todo, no cabe generalizar esta apreciación negativa del apetito para todo el pensamiento de BASILIO, por cuanto que tanto él como su hermano GREGORIO DE NISA le atribuyen al deseo un lugar central en la antropología y en la vida de fe (cf. HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique* 175–176, y mis trabajos: *Schönheit Gottes und des Menschen. Theologische Untersuchung des Werkes In Canticum Canticorum von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten* [RSTh 55], Frankfurt del Meno 2000, 132–153; *¿Algo más que simplemente amar? Notas sobre el deseo en Gregorio de Nisa*, CuadMon 39 [2004] 161–177).

⁶⁹ Literalmente “extremadamente ricos” (“superricos”; *ὑπερπλούτος* – cf. BAILLY A., *Dictionnaire* 2008; LIDDELL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 1868; MONTANARI F., *Vocabolario* 2088; PASSOW F., *Handwörterbuch* II/2 2094). Este vocablo, que BASILIO emplea bastante: ya el adjetivo -aquí y también en su “*Homilia dicta tempore famis et siccitatis*” VIII (cf. PG 31,325C/D)—, ya el verbo *ὑπερπλουτέω* (cf. *hex.* 6,5,7; *hom. in Ps.* 51,5 [PG 29,480C/D]; *hom. Sym. Met.* 1,8 [PG 32,1132C]; 5,7 [PG 32,1180A]; 6,1 [PG 32,1184A]]), no es un neologismo suyo, aunque el uso-en la lengua griega previo a él no parece haber estado muy difundido cf. p.e.: ARISTÓFANES, *Pl.* 354 (verbo); ARISTÓTELES, *Pol.* 1295 (*ὑπερπλουσίος*); ATENEO, *Deip.* 12,75 (verbo); *Deip. Ep.* 2,2 (verbo); CASIO DIO, *Hist. Rom.* 52,6,3 (adj.); 59,52,4 (verbo); 73,6,2 (verbo); *Hist. Rom. Ep.* 166.285 (siempre verbo); ESQUILO, *Pr.* 466 (adj.); LUCIANO, *DMeretr.* 4,4; *JTr.* 19; *Phal.* 2,9; *Sat.* 11.19; *Tim.* 10.45 (siempre verbo); NICOLÁS [historiador], *Frg.* 6.51 (adj.); PLATÓN, *R.* 552b (adj. 2 veces). Cf. también PS.-MACARIO, *Serm.* 64B 21,1,10 (verbo).

a otro su celo.⁷⁰ Como los que ascienden escaleras van levantando su pie siempre hacia el peldaño superior y no se detienen hasta que alcanzan la cima, así también ellos no cesan en su impulso por la soberanía hasta que, habiéndose elevado a lo más alto, se precipitan a sí mismos en una gran caída.^[20] Al ave selécuida⁷¹ el Creador del universo la pensó para que sea insaciable en beneficio de los hombres, pero tú para daño de muchos es que hiciste insaciable tu propia alma.⁷²

^[57.1] Cuanto ve el ojo, lo desea el avaro: “No se llenará el ojo de ver” (cf. Qo 1,8) y no se hartará el amante del dinero de tomar.⁷³ El infierno no dice:⁷⁴ “Basta” (cf. Pr 27,20; 30,16), ni el ambicioso dice⁷⁵ jamás: “Basta.” ¿Cuándo aprovecharás los bienes que tienes?, ¿cuándo gozarás de ellos, atormentado siempre por las fatigas de adquirir [más]?^[3] “¡Ay de los que agregan casa tras casa y unen campo a campo, a fin de

⁷⁰ La construcción retórica de este pasaje evidencia abundantes elementos de la Sofística (γοργία σαήματα); dos pares de dos frases, en las que la 1ª de cada par es una proposición subordinada a la 2ª, rima cruzada en base al “homoiotéuton” de la 1ª-3ª / 2ª-4ª y paronomasia en el primer par (πλούσιον... πλουσιωτέρω): ὅταν τοῦτον τὸν πλούσιον καταλάβωσιν, // εἰθὺς τῷ πλουσιωτέρῳ παρρωσθῆναι φιλονεικοῦσιν· | κἄν ἐπ' ἐκείνον φθάσωσιν, // ἐπὶ τὸν ἄλλον τὴν σπουδὴν μεταφέρουσιν (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 133).

⁷¹ Se trata del ave “*pastor roseus*” (cf. BAILLY A., *Dictionnaire* 1739 [σελευκίς]; LIDDEL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 1589 [Σελεύκειος]; MONTANARI F., *Vocabolario* 1806 [σελευκίς]; PASSOW F., *Handwörterbuch* II/2 1394), el estornino rosado (cf. imagen en: <http://photo.zootrotters.nl/displayimage.php?album=42&pos=130> [10/12/05]), que parece ser un gran devorador de insectos (cf. BAILLY A., *ibidem*; ; MONTANARI F., *ibidem*; PASSOW F., *ibidem*; EEA 22,1025; también http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/docrep/n5525s/n5525s03.htm [10/12/05]).

⁷² Tras describir las ocurrencias de los ricos para acrecentar sus ganancias en detrimento de los pobres, GREGORIO DE NACIANZO en su sermón “*In patrem tacentem*” les hace declarar en primera persona: “Reprobamos los límites puestos por Dios porque son más estrechos que nuestro deseo y nuestra insaciabilidad” (or. 16,19 [PG 35,961A]; cf. también infra n. 78).

⁷³ La aplicación de la cita de la Escritura al ambicioso está subrayada por el “homoiotéuton” interno: οὐ / πλησθήσεται / ὄφθαλμὸς / τοῦ / ὀράν· // καὶ / οὐ / κορεσθήσεται / φιλάργυρο / τοῦ / λαμβάνειν (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 133).

⁷⁴ Considero este aoristo como “gnómico” (cf. CRESPO E. – CONTI L. – MAQUIEIRA H., *Sintaxis del Griego Clásico*, Madrid 2003, 261; CURTIUS J., *Gramática Griega*, Buenos Aires 2005, 283; KÜHNER R. – GERTH B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* II/1, Darmstadt 1966 [reimpresión 1904³], 158–159; SMYTH H. W., *Greek Grammar*, Harvard 1984, 431–432).

⁷⁵ Cf. supra n. 74.

quitar algo a su prójimo!” (cf. Is 5,8 LXX). Y tú, ¿qué haces?, ¿no pretextas miles de cosas para tomar lo que es de tu prójimo?: “Me da sombra -dices- la casa de mi vecino”, “Hay alboroto en ella”, o “Acoge al vagabundo.”⁷⁶ [10] O aduciendo lo que se le ocurre, acosa, expulsa y continuamente maltrata y atormenta,⁷⁷ y no cesa hasta imponerles la necesidad de irse. ¿Qué fue lo que mató a Nabot, el de Yizreel?, ¿no fue el deseo que tenía Ajab por su viña? (cf. 1 R 21).⁷⁸

Mal vecino en la ciudad, malo [también] en el campo, es el codicioso. El mar conoce sus límites, la noche no transgrede sus fronteras primordiales, pero el avaro no respeta el tiempo, [15] no conoce límite, no acepta un orden de precedencia, sino que imita la violencia del fuego: de todo se apodera, todo lo devora.⁷⁹ Y como los ríos, que

⁷⁶ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63; infra n. 106.117.121.128.131.136.

⁷⁷ El “homoiotéleuton” da énfasis a este pasaje, aunque se intercala un καί, al parecer, para romper la monotonía que podría producir por el hecho de estar compuesto por expresiones breves: περιελαύνων, | καὶ ἐξωθῶν, | καὶ ἔλκων ἀεί, | καὶ σπαράσσων (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 128).

⁷⁸ Aunque sin tantas alusiones bíblicas, también GREGORIO DE NACIANZO en su sermón “*In patrem tacentem*” se refiere a este afán arrebatador de la avaricia: “Uno oprimió al pobre, arrebató una porción de tierra, extendió sus lindes injustamente, engañando o de manera despótica, y agregó una casa a otra y un campo a otro campo, para despojar al vecino, y porfió hasta no tener ningún vecino, como si quisiera vivir solo en la tierra” (or. 16,18 [PG 35,957C]). Más adelante, pone en boca de los ambiciosos -esta vez sí aludiendo a Pr-, lo siguiente: “Nos ensanchamos sobre llanuras y montes, no sólo teniendo esto, sino también lo que conquistamos y lo que vendrá, como la sanguijuela de Salomón que no se puede saciar, semejante al Hades, a la tierra, al fuego y al agua (cf. Pr 30,15–16), buscando poseer también otra tierra habitada” (or. 16,19 [PG 35,960A–961A]; cf. también supra n. 72). Sobre Jezabel como figura de la avaricia cf. p.e.: AMBROSIO, *De Nabuthae* IX 41–43 (PL 14,779A–C; también ZORZIN A., “La percepción de los mecanismos de explotación económica en textos de Basilio de Cesarea [c. 330–379] y Ambrosio de Milán [c. 339/40–397]”, en: ZURUTUZA H. A. – BOTALLA H. L. [ed.], *Paganismo y Cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales [siglos III–IX]*, Rosario 1995, 38–41).

⁷⁹ El recurso a los γοργία σχήματα de la retórica sofista le permite aquí a BASILIO conferir un dramático realce a las imágenes que expresan la violenta insaciabilidad del avaro. En efecto, se destaca un doble páρισον (*isocolon*), el primero con anáfora y “homoiotéleuton” de frases asindéticas: ὁ δὲ πλεονέκτης οὐκ αἰδεῖται χρόνον, | οὐ γνωρίζει ὄρον, | οὐ συγχωρεῖ ἀκολουθίαν διαδοχῆ; el segundo, con anáfora también asindética: πάντα ἐπιλαμβάνει, | πάντα ἐπινέμεται (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 128–129).

habiendo comenzado de una pequeña fuente, crecen luego sin que nada le oponga resistencia⁸⁰ por los aportes paulatinos y con la violencia de su impulso arrastran lo que se les presenta, así también los que alcanzan la grandeza del poder,^[20] adquiriendo de los que ya han oprimido el poder de cometer más injusticia, someten a los demás por medio de los que han ultrajado primero y su superioridad en maldad se convierte para ellos en aumento de poder. Porque los que ya han sido maltratados, suministrándole una ayuda forzada, contribuyen también ellos a ejecutar los perjuicios contra otros y las injusticias.

¿Cómo, pues, ser su vecino?,^[25] ¿cómo vivir junto [a ellos]?, ¿quién que haga un convenio [con ellos] no será robado?⁸¹ Nada resiste a la violencia de la riqueza, todo se somete a su tiranía, todo tiembla ante su poder,⁸² siendo mayor la preocupación de cada uno de los que han sido dañados^[99.1] el no sufrir además otro mal que el tomar venganza por las cosas padecidas anteriormente. Conduce [el rico] yuntas de bueyes, ara, siembra, cosecha aquello que no le es propio. Si te opones,⁸³ golpes; si te quejas, acusaciones por injurias.⁸⁴ Eres pasible de ser encarcelado, irás a prisión; los delatores están dispuestos, poniendo en peligro tu vida.^[3] Te contentarás con escapar de tales

⁸⁰ Con esta perífrasis traduzco el adjetivo ἀνυπόστατος (cf. BAILLY A., *Dictionnaire* 192; LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon* 164; MONTANARI F., *Vocabolario* 243; PASSOW F., *Handwörterbuch* I/1 281).

⁸¹ La estructura asindética de las frases y la anáfora de las dos primeras (ποῖος) dan dramática vivacidad a estas preguntas (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 129), a la vez que el empleo de un verbo compuesto de σὺνω enfatiza la violencia del avaro que luego BASILIO continúa describiendo.

⁸² Expresión marcada por elementos retóricos de la Sofística (γοργία σαχήματα) que mantienen el tono de las preguntas anteriores (cf. supra n. 81); en efecto, aquí se advierte la composición asindética de dos frases con anáfora y “homoiotéleuton” interno: πάντα | ὑποκύπτει | τῇ τυραννίδι, // πάντα | ὑποπίθσει | τὴν δυναστείαν (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 133–134). Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *hom. 1 Cor.* IX 4 (PG 61,80–81).

⁸³ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66; infra n. 109.118.134; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64; infra n. 104.107.133.

⁸⁴ Como destaca Y. COURTONNE “nous avons dans cette image assez hardie la personification d’une notion abstraite”, a saber la de la riqueza (cf. *Saint Basile* 111). Y los recursos retóricos también en esta últimas frases, mantienen el *pathos* del pasaje (cf. supra n. 81.82) en base a la estructura asindética, la anáfora y el “homoiotéleuton”: ἐὰν ἀντιτίπῃς. αἱ πληγαί / ἐὰν ὀδύρῃ, ὕβρεων γραφαί (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 134).

asuntos, aún entregando algo más.

VI.

Quisiera que por un momento te tomaras un respiro de las obras de la injusticia y que dieras un descanso a los pensamientos sobre ti mismo, de modo de reflexionar hacia qué fin se ordena tu solicitud por las cosas pasajeras.

Tienes tantos y tantos pletros⁸⁵ de tierra laborable y tantos otros de tierra cultivada, montañas, llanuras, sotos, ríos, praderas.^{110]} ¿Qué quieres, pues, después de esto? ¿No son, acaso, tres codos de tierra todo lo que te aguarda? ¿No basta, tal vez, el peso de pocas piedras para custodiar tu carne infeliz? ¿Por qué te afanas?, ¿por qué transgredes la ley?⁸⁶ ¿Por qué reúnes con tus manos esterilidad? ¡Ojalá fuera esterilidad y no materia para el fuego eterno!⁸⁷

¿No estarás sobrio alguna vez de esta ebriedad? ¿No sanarás tus pensamientos? ¿No serás dueño de ti mismo? ¿No pondrás delante de tus ojos el tribunal de Cristo? ^{115]} ¿Qué alegrarás cuando circundándote aquellos que han padecido tu injusticia te injurien a gritos ante el justo Juez? ¿Qué harás, entonces?, ¿qué abogados contratarás?, ¿qué testigos presentarás?,⁸⁸ ¿cómo persuadirás al Juez que no se deja engañar? Allí no hay orador, no hay palabras persuasivas⁸⁹ que puedan disimular la verdad ante el Juez.⁹⁰ ^[20] No acompañan los aduladores, ni la fortuna, ni el fasto del

⁸⁵ Como medida de longitud equivalía a la 6ª parte de un στάδιον, esto es 100 pies, aproximadamente unos 30 m.; pero era también medida de superficie equivalente a 10.000 pies cuadrados, esto es unos 900 m² (CHANTRAINE H., *Plethron*, KP IV 927; FRISK H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* II, Heidelberg ³1991, 555; LIDDELL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 1414).

⁸⁶ Estas dos últimas preguntas poseen una construcción asindética, marcada anáfora y “homoiotéleuton”: ὑπὲρ τίνος μοχθεῖς; ὑπὲρ τίνος παρανομεῖ; (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 134).

⁸⁷ Ideas semejantes presenta GREGORIO DE NACIANZO en su sermón “*De pauperum amore*” (cf. or. 14,24 [PG 35,889A–B]).

⁸⁸ Nuevamente aquí (cf. supra n. 86) las dos últimas preguntas están construidas en forma asindética, con anáfora y “homoiotéleuton”: ποίους συνηγόρους μισθώσῃ; ποίου μάρτυρα παραστήσῃ; (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 134).

⁸⁹ Asindeton y marcada anáfora (οὐκ εἶμι – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 134).

⁹⁰ Este pasaje hace recordar a uno semejante del sermón “*In patrem tacentem*” de GREGORIO DE NACIANZO, donde hablando también del juicio final dice: “¿Quién [será] allí el abogado?, ¿cuál será el alegato?, ¿qué falsa defensa [habrá]?, ¿cuál será el artillero persuasivo?, ¿qué ocurrencia

honor. Privado de amigos, carente de auxilios, sin defensor, sin excusa, angustiado ^[61.1] compadecerás, sombrío, abatido, abandonado, incapaz de expresarte libremente.⁹¹ Porque hacia donde vuelvas tus ojos veras claramente las imágenes de tus malas acciones: allí las lágrimas del huérfano, allá el gemido de la viuda, en otro lado los pobres que has sometido a puñetazos, los servidores que desgarraste,^[5] los vecinos que exasperaste:⁹² todos se alzarán contra ti; el perverso coro de tus malas acciones te rodeará como una muralla.⁹³ Del mismo modo, pues, que la sombra al cuerpo, así los pecados acompañan a las almas y dan una imagen clara de sus acciones. Por eso no cabe allí negación [alguna], sino que se tapa la boca, incluso la desvergonzada. Los hechos mismos declaran contra cada uno, ^[10] sin emitir palabra, sino apareciendo tal como fueron hechos por nosotros.

¿Cómo puedo poner ante tu vista esos horrores? Si acaso escuchases, si acaso permitieses. Recuerdate de aquel día en el cual “se revela la cólera del cielo” (cf. Rm

engañará al tribunal contra la verdad y eludirá el justo juicio, que para todos coloca todo sobre la balanza: hechos, palabras, pensamientos, contrapesando las [cosas] mejores y las malas, para que venza lo que prevalezca y que la decisión sea conforme a la mayoría; después de lo cual no hay apelación, ni instancia superior, ni defensa por acciones ulteriores..., sino que habrá un único, definitivo y terrible tribunal, justo más bien que espantoso, a causa de esto tanto más temible por ser justo?” (or. 16,9 [PG 35,945A/B-C]).

⁹¹ Con esta locución traduzco el adjetivo ἀπαρρησίαστος (cf. LIDDDEL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 180; LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon* 176–177; MONTANARI F., *Vocabolario* 257). Esta frase posee un gran ímpetu -Y. COURTONNE habla de “rapidité” y “mouvement” (cf. *Saint Basile* 129)- en base a su construcción asindética y pleonástica, la anáfora en las dos primeras expresiones (ἔρημος), el “homoiotéleuton” (φίλων / βοηθῶν – ἀσυνηγόρητος / ἀναπολόγητος / κατησχυμμένος / σκυθρωπός / μεμοιωμένος / ἀπαρρησίαστος) y la posición central del verbo “compadecerás” (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 129).

⁹² La expresión posee una fuerte rima por cuanto que está compuesta por dos pares de frases breves, asindéticas, con anáfora y “homoiotéleuton”, en las que las segundas son oraciones de relativo: τοὺς οἰκέτας. / οὓς κατέβαινας. / τοὺς γείτονας. / οὓς παρώργιζες (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 134).

⁹³ Para presentar el “isolement tragique” del rico en el día del juicio BASILIO hace gala en este párrafo de una “imagination brillante” y de una “puissance peu commune de invention verbale”, recurriendo a una gran riqueza de recursos estilísticos de la Sofística (cf. supra n. 88–92) y culminando con “une image qui résume le tout et l’élève à la hauteur d’une poésie” (COURTONNE Y., *Saint Basile* 121).

1,18). Acuérdate del advenimiento⁹⁴ glorioso de Cristo, cuando se levantarán “los que han hecho el bien para la resurrección de vida y los que han hecho el mal para la resurrección de condenación” (cf. Jn 5,29).^[15] Entonces, [será la] vergüenza eterna para los pecadores y “ardor de fuego para devorar a los oponentes” (cf. Hb 10,27). Que aquello te aflija y que no te aflija el mandato. ¿Cómo te conmoveré?, ¿qué diré? ¿No deseas el Reino?, ¿no temes la Gehenna? ¿Dónde se hallará la curación para tu alma? Porque si los horrores no te asustan, si las cosas radiantes no te atraen, conversamos [entonces] con un corazón de piedra.

VII.

[20] Mira atentamente, oh hombre, la naturaleza de la riqueza. ¿Por qué te excitas así por el oro?^[63,1] Es una piedra el oro, una piedra la plata, una piedra la perla, una piedra cada una de las piedras [preciosas]:⁹⁵ crisolito, berilio, ágata, zafiro, amatista y jaspe. Éstas son, pues, las flores de la riqueza⁹⁶ de los cuales tú, unas las guardas escondiéndolas y aquellas de las piedras que son brillantes las cubres totalmente en la oscuridad;⁹⁷ [3] otras las llevas vanagloriándote con lo que tienen de precioso por su brillo. Dime, ¿de qué te aprovecha hacer girar tu mano reluciente de piedras? ¿No te ruborizas teniendo antojos de piedrecillas, como cuando las mujeres están embarazadas? Éstas, pues, roen piedrecillas⁹⁸ y tú estas ávido de lo más excelso⁹⁹ de

⁹⁴ BASILIO evoca aquí la fe en el advenimiento escatológico de Jesucristo con el término *παρουσία* de origen neotestamentario a larga tradición eclesial cf. p.e.: OEPKE A., *παρουσία* κτλ., ThWNT V 856–869; RADL W., *παρουσία* κτλ., EWNT 3,102–105; SPICQ C., *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire* (OBO 22/2) II, Friburgo Suiza 1978, 673–675.

⁹⁵ Esta frase está llena de recursos estilísticos (*γοργίεια σχήματα* de la Sofística) como estructura asindética, marcada anáfora, parcial “homoioteleuton” y paronomasia en la última expresión: λίθος ἐστὶν ὁ χρυσὸς, λίθος ὁ ἄργυρος, / λίθος ὁ μαργαρίτης, / λίθος τῶν λίθων ἕκαστος (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 129–130). En el “*Paedagogus*” CLEMENTE DE ALEJANDRÍA se hace las siguientes preguntas retóricas: “¿Cuánto más sensato gastar dinero para los hombres que para piedras [preciosas] y para oro? ¿Cuánto más provechoso es poseer amigos como adornos que no enjoyarse con cosas inanimadas?” (*Paed.* II 120,6).

⁹⁶ Metáfora que se repite poco más adelante (cf. infra n. 99; también COURTONNE Y., *Saint Basile* 111).

⁹⁷ Cf. supra n. 40.

⁹⁸ No he encontrado información acerca de esta costumbre.

⁹⁹ Literalmente “las flores” (τὰ ἄνθη), metáfora idéntica a la empleada poco más arriba (cf. supra n. 96).

las piedras buscando sardónicas, jaspes y amatistas. ¿Qué persona elegante pudo agregar un solo día a su vida? (cf. Mt 6,27; Lc 12,25),¹⁰⁰ ¿a quién perdonó la muerte por su riqueza?, ¿a quién perdonó la enfermedad por su fortuna?¹⁰⁰

¿Hasta cuándo el oro, la horca de las almas, el anzuelo de la muerte, el señuelo del pecado?! ¿Hasta cuándo la riqueza, el objeto de la guerra, por la que se forjan las armas, por la que se afilan espadas?!¹⁰¹ Por ella los parientes ignoran su naturaleza,¹¹⁵ los hermanos se miran mutuamente de manera homicida; por la riqueza los desiertos crían asesinos, el mar piratas, las ciudades delatores.¹⁰² ¿Quién es el padre de la mentira?, ¿quién el artífice de la falsificación?, ¿quién da a luz el perjurio? ¿No es, acaso, la riqueza?,¹⁰³ ¿no lo es el afán por ella? ¿Qué os pasa, hombres?¹⁰⁴ ¿Quién tornó contra vosotros vuestros [propios] bienes en conjura contra vosotros mismos?¹⁰⁵

^[20] “[La riqueza] es una ayuda para la vida”: ¿acaso fue dada la fortuna como recurso para los males? “Es rescate del alma”: ¿acaso, pues, es motivo de destrucción?

¹⁰⁰ La estructura asindética, la anáfora y el doble “homoiotéleuton” de esta última frase subraya su vigor retórico: τίνος / ἐφείσατο / θάνατο / διὰ / τὸν πλοῦτον; // τίνος / ἀπέσχετο / νόσο / διὰ / τὰ χρήματα; (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 135).

¹⁰¹ El *pathos* de estas exclamaciones-interrogaciones se ve enfatizado por la ausencia de verbo conjugado y por la abundancia de recursos retóricos propios de la Sofística (γοργία σχήματα). En efecto, las dos frases conforman un páρισον (*isocolon*) de cuatro miembros cada uno, de los cuales los primeros se corresponden perfectamente con anáfora y “homoiotéleuton”: ἕως πότε χρυσός / ἕως πότε πλοῦτος — en los siguientes tres miembros la simetría está dada por la estructura asindética y en los dos miembros últimos de la segunda frase se advierte la anáfora y el “homoiotéleuton” interno: δι’ ὄν | χαλκεύεται | ὄπλα, // δι’ ὄν | ἀκουᾶται | ξίφη; (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 135).

¹⁰² Si no fuera por el verbo colocado al final de la primera línea, la estructura asindética y el “homoiotéleuton” de estas frases lograrían mejor su efecto retórico: αἱ ἐρημίαι τοὺς φοιευτὰς τρέφουσιν, / ἡ θάλασσα τοὺς καταποντιστὰς, / αἱ πόλεις τοὺς συκοφάντας (cf. infra n. 103; también COURTONNE Y., *Saint Basile* 135).

¹⁰³ Otro ejemplo de γοργία σχήματα de la retórica Sofística; al páρισον (*isocolon*) anterior (cf. supra n. 102) sigue éste que subraya la personificación peyorativa de la fortuna por las interrogaciones asindéticas y la anáfora (τίς – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 111.135).

¹⁰⁴ Sobre el paso a la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64; infra n. 107.133; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66.83; infra n. 109.118.134,

¹⁰⁵ Cabe destacar aquí la paronomasia: τίς ὑμῶν τὰ ὑμέτερα εἰς τὴν καθ’ ὑμῶν ἐπιβουλήν περιέτρεψε; (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 123).

“Pero la riqueza es necesaria a causa de los hijos.”¹⁰⁶ Bónito pretexto para la avaricia es éste: vosotros¹⁰⁷ os escudáis detrás de los hijos, pero lo que procuráis es satisfacer¹⁰⁸ vuestro corazón. No acuses¹⁰⁹ al que no es culpable: tiene su propio Señor, su propio Administrador; de otro recibió la vida,^[25] de él aguarda los recursos para vivir. ¿Acaso no han sido escrito los Evangelios para los que están casados: “Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes y dalo a los pobres” (cf. Mt 10,21)?¹¹⁰ Cuando pedías al Señor la dicha de tener buenos hijos, cuando apreciabas llegar a ser padre de hijos, ¿acaso añadiste a eso: “Dame hijos^[65.1] para desobedecer a tus mandamientos; dame hijos para que no alcance el Reino de los Cielos”? Pero, ¿quién será garante de la libre elección de tu hijo, de que aprovechará las cosas dadas para lo que es debido? Porque para muchos la riqueza fue servidora del desenfreno, ¿o no escuchas el Eclesiastés que dice: ^[5] “Vi una terrible enfermedad, la riqueza guardada por el que la tiene para su mal” (cf. Ecl 5,12),¹¹¹ y nuevamente: “Dejo yo la [riqueza] mía al hombre que me sucede y ¿quién sabe si será sabio o necio?” (cf. Ecl 2,18–19)?¹¹² Mira, entonces, no sea que habiendo reunido tu riqueza con innumerables esfuerzos, prepares el material para los pecados de otros, [y] luego te veas castigado doblemente: por las cosas que tú mismo has hecho injustamente y por las que tú has procurado los medios a otro.¹¹³ ^[10] ¿Acaso tu alma no te es algo más propio que cualquier hijo?, ¿acaso ella no se

¹⁰⁶ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63.76; infra n. 117.121.128.131.136.

¹⁰⁷ Sobre el paso a la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64.104; infra n. 133; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66.83; infra n. 109.118.134.

¹⁰⁸ Traduzco como presente conativo (cf. CURTIUS J., *Gramática Griega* 281–282; KÜHNER R. – GERTH B., *Ausführliche Grammatik* 140; CRESPO E. – CONTI L. – MAQUEIRA H., *Sintaxis* 271–272; SMYTH H. W., *Greek Grammar* 421).

¹⁰⁹ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66.83; infra n. 118.134; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64.104.107; infra n. 133.

¹¹⁰ La cita presenta leves variantes respecto del texto bíblico.

¹¹¹ Texto bíblico levemente modificado.

¹¹² Referencia al texto bíblico que presenta leves modificaciones.

¹¹³ Cabe destacar aquí la anáfora y el “homoiotéleuton”: ὧν τε αὐτὸς ἠδίκησας, καὶ ὧν ἕτερον ἐκωδίασας (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 136).

aproxima más a lo que te es más íntimo que todos [tus hijos]?¹¹⁴ A ella, como primera, concédele los honores de la herencia, suministrándole abundantes medios de vida¹¹⁵ y, entonces, dividirás a tus hijos tus recursos. Los niños, pues, que no han recibido [herencia] de sus padres, muchas veces, ellos mismos se forjaron fortunas; pero tu alma, si es abandonada por ti, ^[15] ¿quién la compadecerá?¹¹⁶

VIII.

Lo que se ha dicho, ha sido dicho para los padres. Los que no tiene hijos ¿qué buena razón aducen para su tacañería?: “No vendo mis bienes ni doy a los pobres a causa de las necesidades indispensables de la vida.”¹¹⁷

Y bien, no es el Señor tu maestro,¹¹⁸ ni el Evangelio regula tu vida, sino ^[20] que tú te dictas leyes a ti mismo. Pero mira a qué peligros te expones pensando así. Si, en efecto, [lo que] el Señor nos prescribió como obligación, tú lo desdesañas¹¹⁹ como

¹¹⁴ Y. COURTONNE llama la atención sobre la forma concreta con que aquí BASILIO presenta “les réalités surnaturelles” de modo de “convaincre l’auditoire auquel s’adressait” (*Saint Basile* 114).

¹¹⁵ Pasaje marcado por los γοργύεια σχήματα de la Sofística. En efecto, se trata de un doble páρισον (*isocolon*), en el que el primero es una doble interrogación asindética con doble anáfora (μη οὐχί...), poliptoton (παντός / πάντων) y paronomasia (οἰκειότερα / οἰκειότητα). El segundo páρισον (*isocolon*) es también asindético y, si no fuera por los términos iniciales que rompen la anáfora, constituiría un perfecto paralelismo: πρώτη | αὐτῇ | ἀπόδο | τὰ πρεσβεία | τῇ κληρονομία, // πλουσίας | αὐτῇ | παράσχου | τὰ ἀφορμὰ | τῇ ζωῇ (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 136).

¹¹⁶ Advértase la anáfora (παρά) de estas dos frases subordinadas (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 136).

¹¹⁷ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63.76.106; infra n. 121.128.131.136.

¹¹⁸ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66.83.109; infra n. 134; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64.104.107; infra n. 133.

¹¹⁹ La fuerza de la idea aquí expresada se la advierte quizás más claramente si se atiende al verbo empleado, παραγράφω que, ciertamente, significa “rechazar”, pero que alude plásticamente a la cancelación que se hace de algo escrito tachándolo con una raya y, por ello, su “impugnación”, como también lo indica el uso en época ya cristiana del sustantivo παραγραφή (cf. BAILLY A., *Dictionnaire* 1458; LIDDDEL H. G. – SCOTT R., *Greek-English Lexicon* 1306–1307; LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon* 1009–1010; MONTANARI F.,

imposible, entonces, no estás diciendo otra cosa que tú mismo eras más sensato que el legislador.

[67.1] “Pero habiendo gozado de ellos [los bienes] durante toda mi vida, tras el final de mi existencia, haré a los pobres herederos de lo que poseo, estableciéndolos por escritura y testamento¹²⁰ como señores de mis cosas.”¹²¹

Cuando ya no estés entre los hombres, entonces te convertirás en filántropo; cuando te vea muerto, entonces te llamaré fraterno.¹²² [5] ¡Gran reconocimiento a ti por tu liberalidad porque, yaciendo en el sepulcro y disuelto en polvo, te has vuelto grandioso por tus gastos y magnánimo! ¿Por qué tiempo -dime- reclamarás tu recompensa?, ¿por el que transcurriste en vida o por el de después de la muerte? Pero en el tiempo en que vivías, derrochando tu vida y perdiéndote en el libertinaje, no soportabas ni el mirar a los pobres.^[10] Y uno que ha muerto, ¿qué puede hacer?, ¿qué recompensa se le debe por su obra? Muestra tus obras y entonces reclama lo que te corresponde a cambio. Nadie, luego de que se ha terminado la feria¹²³, hace negocios, ni arribando después del certamen es coronado, ni luego de la guerra se comporta como valiente;¹²⁴ ni tampoco, en efecto, después de la vida se puede vivir religiosamente; esto es evidente.

Con tinta y por escrito prometes acciones de beneficencia.^[15] ¿Quién, pues, te anunciará el tiempo de tu partida?, ¿quién será fiador del modo de tu final? ¿Cuántos fueron arrebatados por una desgracia violenta, sin serles concedido, por sus padecimientos, poder alzar la voz?, ¿a cuántos la fiebre los dejó sin sentido? ¿Por qué,

Vocabolario 1472; PASSOW F., *Handwörterbuch* II/1 675–676).

¹²⁰ Bien se puede tratar aquí de una endíadris (cf. BAUMGARTEN H., *Compendium Rhetoricum, Die wichtigste Stilmittel, Eine Auswahl*, Göttingen 1998, 14; SMYTH H. W., *Greek Grammar* 678).

¹²¹ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63.76.106.117; infra n. 128.131.136.

¹²² Expresión que abunda en γοργία σχήματα de la retórica Sofística: dos antítesis de construcción asindética y con anáfora, en la que cada una está compuesta por una oración subordinada temporal y una principal, correspondiéndose ambas de cada antítesis (ὅτε..., τότε... / ὅταν..., τότε...), marcado pleonasma y paronomasia (ἀνθρώποις... φιλάθρωπος / φιλάθρωπος... φιλάδελφον – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 138).

¹²³ Cf. supra n. 19.

¹²⁴ Frases destacadas por la marcada anáfora (οὐδείς μετὰ... / οὐδὲ μετὰ...) y el “homoiotéleuton” (πραγματεύεται / στεφαινοῦται / ἀνδραγαθίζεται – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 136).

entonces, esperar la oportunidad en la cual quizás ni serás dueño de tus propios pensamientos?

Noche profunda y enfermedad grave,¹²⁵ ^{120]} y no hay quien auxilie. Pero el que espía la herencia está preparado, dirigiendo todo para su propio provecho, haciendo nulas tus intenciones. Luego, volviendo los ojos aquí y allá y viendo la soledad que te circunda, entonces advertirás tu insensatez; entonces lamentarás tu necesidad,¹²⁶ habiendo reservado para tal oportunidad el mandamiento, cuanto tu lengua está enervada y tu mano ^{125]} temblando ya se agite por las contracciones, de modo que ni por la voz ni por la escritura se pueda indicar con claridad tu voluntad. Y, en verdad, aunque también estuviese escrito claramente y hubiese sido proclamadas expresamente todas las palabras, una sola letra interpuesta sería suficiente para cambiar toda ^{69,1]} voluntad, dos o tres testigos injustos podrían transferir toda tu herencia a otros.¹²⁷

IX.

¿Por qué, pues, te engañas a ti mismo, disponiendo ahora mal de tu riqueza para el gozo de la carne y prometiendo para más tarde, cuando ya no seas señor? ^{15]} Como [lo] mostró este discurso, tu determinación [es] mala: “Mientras viva, gozaré de los placeres; cuando haya muerto, haré lo que está mandado.”¹²⁸

También a ti te dirá Abraham: “Recibiste tus bienes en tu vida” (cf. Lc 16,25). No te admite el camino angosto y estrecho (cf. Mt 7,13–14), porque no has depuesto la masa de tu riqueza.¹²⁹ Saliste [del mundo] cargándola, no la arrojaste como se te

¹²⁵ Cabe advertir aquí la aliteración: $\nu\grave{\eta}\ \beta\alpha\theta\epsilon\iota\alpha,\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{o}\sigma\sigma\ \beta\alpha\pi\epsilon\iota\alpha$ (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 123)

¹²⁶ Las dos últimas frases adquieren mayor vigor por su estructura asindética y la anáfora (τότε – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 136).

¹²⁷ El final de este parte de la homilía pinta de forma dramática la soledad y la impotencia que experimenta el rico insensato ante la muerte (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 121).

¹²⁸ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63.76.106.117.121; infra n. 131.136.

¹²⁹ Sobre la imagen bíblica, BASILIO elabora coherentemente otra que subraya su pensamiento (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 112).

mandó. Cuando vivías, te preferías a ti mismo y no el mandamiento [del Señor],¹³⁰ [10] después de tu muerte y de tu disolución, entonces has preferido el mandamiento a tus enemigos: “Para que no reciba [mis bienes] un tal -dices-, que lo reciba el Señor.”¹³¹ Y a esto ¿cómo lo denominamos?: ¿venganza de los enemigos o amor al prójimo? Lee tu testamento: “Quisiera vivir y gozar de mis cosas.” Gracias a la muerte y no a ti; de haber sido inmortal, no te habrías acordado de los mandamientos.¹³² “No os engaños; de Dios no se burla” (cf. Ga 6,7). No se lleva al altar algo muerto, ofrece un sacrificio vivo.¹³² El que ofrece de lo que le sobra no es acepto. Pero tú, aquello que te sobró después de toda tu vida, eso es lo que presentas a tu Benefactor. Si no te atreves a acoger a los ilustres con las sobras de tu mesa, ¿cómo, pues, osas hacer a Dios favorable con las sobras [de tu vida]?

^[20] Mirad,¹³³ oh ricos, el final del amor a las riquezas y cesad de estar apasionados por los bienes. Cuanto más amas la riqueza,¹³⁴ tanto más no dejes como resto nada de las cosas que te pertenecen. Haz que todo sea tuyo, llévate todo contigo, no dejes a extraños tu riqueza. Quizás tus servidores no te envuelvan con el adorno de muerte, sino que hagan tu entierro a la apurada,^[25] para acercarse después con buen ánimo a los herederos.^[71.1] O, quizás también discurren en contra tuyo [y alguien] diga: “Es una falta de gusto engalanar un muerto y sepultar suntuosamente a quien ya no advierte nada. ¿No será mejor embellecer a los sobrevivientes con el ropaje lujoso y magnífico, que dejar podrirse junto con el muerto la preciosidad del vestido? ¿Cuál es la utilidad de una tumba ilustre,^[5] de un entierro suntuoso y de un gasto inútil?”¹³⁵

¹³⁰ Sobre la contraposición de principios rectores de la vida humana respecto de los bienes materiales en el Cristianismo antiguo es clásico el pasaje de Hermas I 1-5 (cf. BROX N., *Der Hirt des Hermas* [KAV 7], Göttingen 1991, 284-288).

¹³¹ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63.76.106.117.121.128; infra n. 136.

¹³² Y. COURTONNE comenta: “La métaphore, quoique un peu obscure, est belle... et expressive” (*Saint Basile* 112).

¹³³ Sobre el paso a la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64.104.107; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66.83.109.118; infra n. 134.

¹³⁴ Sobre el paso a la 2ª persona singular cf. p.e.: supra n. 11.39.56.66.83.109.118; en cuanto a algo semejante respecto de la 2ª persona plural cf. p.e.: supra n. 64.104.107.133.

¹³⁵ Si bien el paralelismo de estas frases no está perfectamente logrado, se advierte marcado “homoioteleuton” de las dos últimas expresiones: καὶ | ταφῆ | πολυτελοῦ , // καὶ | δαπάνη | ἀκεροῦ | ὄφελο ; (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 130).

Es preciso aprovechar lo que queda para las cosas necesarias en la vida.¹³⁶

Eso dirán, ya para vengarse de ti, por tu severidad, ya captando el favor de tus sucesores con tus bienes.¹³⁷ Por eso, adelantándote, date sepultura a ti mismo: una bella sepultura es la religión. Revistiéndote de todo, parte; haz de tu riqueza un adorno apropiado: tenla contigo.¹³⁸ Cree en un buen consejero, en Cristo, que te amó, que se hizo pobre por nosotros a fin de que nos enriqueciéramos con su pobreza (cf. 2 Co 8,9), que se entregó a sí mismo como propiciación por nosotros (cf. 1 Tm 2,6). O como a un sabio que ve lo que nos conviene, obedecámosle; o como a uno que nos ama, soportémoslo; o como a nuestro benefactor, correspondámosle.¹³⁹ En todo caso, hagamos lo que nos ha sido mandado,¹³⁵ para llegar a ser herederos de la vida eterna, la que está en el mismo Cristo, a quien sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

RESUMEN

En esta homilía Basilio de Cesarea muestra su conocimiento y dominio de los recursos de la Antigua retórica, especialmente de la retórica estoica. Simultáneamente desarrolla ideas fundamentales sobre la moral cristiana en el ámbito moral.

Palabras clave: Basilio de Cesarea, retórica antigua, retórica estoica, solidaridad, moral social.

ABSTRACT

¹³⁶ Respecto de las intervenciones de un interlocutor presunto cf. p.e.: supra n. 23.28.44.63.76.106.117.121.128.131.

¹³⁷ Se destaca en esta frase la anáfora (καί) y el “homoiotéleuton” (ἀμυνόμενοι / χαριζόμενοι – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 137).

¹³⁸ BASILIO cambia aquí el sentido del término “riqueza”, pasando de los bienes materiales que el rico posee al beneficio espiritual que de ellos obtiene al repartirlos a los pobres, así entonces puede hablar metafóricamente de esta “riqueza” (en el segundo sentido) como mortaja realmente bella para el rico difunto (cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 112). “Vuestros depósitos han de ser vuestras [buenas] obras, para que recibáis una paga digna de vosotros” (IgnPol 6,2).

¹³⁹ En esta expresión se advierte παράσιον (*isocolon*) — otros de los γοργγία σχήματα de la Sofística —, con anáfora (ἢ ὡς). “homoiotéleuton” de las dos últimas frases (ἀνασχώμεθα / ἀμειψώμεθα) y políptoton (ἡμῖν / ἡμᾶ / ἡμῶν – cf. COURTONNE Y., *Saint Basile* 137).

It is this homily Basil of Caesarea shows his knowledge and dominion of the resources of ancient rhetoric, especially of the Stoic rhetoric. Simultaneously he develops fundamental ideas on the Christian moral in the social scope.

Key- words: Basil of Caesarea, ancient rhetoric, Stoic rhetoric, solidarity, social moral.

SCIVIAS, DE HILDEGARDA DE BINGEN:
Declaración de las verdaderas visiones que fluyen de Dios
(Análisis y comentario al modo de una *lectio medievalis*)

AZUCENA A. FRABOSCHI*

En *Stylos* 2004; 13(13): 13-36 hemos publicado un trabajo sobre *Scivias* I, 1, de la abadesa benedictina Hildegarda de Bingen, y en aquella ocasión presentamos a la autora, su obra y los destinatarios de la misma, y también nos referimos entonces a las ediciones latinas disponibles¹. Nos remitimos, pues, a dicho artículo a modo de introducción al presente, y recordamos una vez más que en la “Declaración” daremos la traducción del núcleo de la visión misma, para luego indicar la glosa o interpretación dadas por la visionaria y añadir finalmente algunos elementos a modo de comentario personal.

DECLARACIÓN:

“Y he aquí que [1] en el año cuadragésimo tercero de mi vida, [2] encontrándome unida a la celestial visión con gran temor y ánimo trémulo, [3] vi un gran resplandor, en medio del cual se oyó una voz del Cielo que me decía: [4] Oh frágil ser humano, ceniza de ceniza y podredumbre de podredumbre, [5] di y escribe lo que ves y oyes. Pero, porque [6] eres tímida para hablar, simple para exponer y carente de estudios para escribir estas cosas, dilas y escribelas no según la palabra humana ni según la demostración racional y tampoco de acuerdo con las reglas de la retórica, sino que [7] aquello que tú ves y oyes en las alturas celestiales, en las maravillas de Dios, así debes exponerlo, al modo como también el alumno que oye las palabras de su maestro las da a conocer según el

* Universidad Católica Argentina.

¹ Hemos utilizado la edición crítica: HILDEGARDIS. *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978. (CCCM 43-43a). Las citas de *Scivias* corresponden, de aquí en adelante a esta edición, salvo indicación en contrario.

*discurso de aquél: como lo quiere, lo manifiesta y lo prescribe.*²

GLOSA DE HILDEGARDA:

[1] *En el año cuadragésimo tercero de mi vida*: es nota característica de Hildegarda, en el inicio de la mayoría de sus obras, la ubicación en el tiempo y la referencia —cuando ése es el caso— a personajes de su historia y a sus otras obras. Por eso nos dice que “sucedió en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo, el Hijo de Dios, cuando yo tenía cuarenta y dos años y siete meses de edad”³, y en la parte final de la Declaración precisa: “Estas visiones y estas palabras tuvieron lugar en los días en que Enrique era arzobispo de Maguncia, Conrado rey de los romanos, y Kuno abad del monte del obispo San Disibodo, bajo el Papa Eugenio”⁴.

COMENTARIO:

EN EL AÑO CUADRAGÉSIMO TERCERO DE MI VIDA: también en *El libro de los méritos de la vida (Liber vitae meritorum)* se preocupa Hildegarda por situar con precisión el tiempo de composición de la obra:

“Y sucedió nueve años después que una visión verdadera me manifestara a mí, una persona simple, las visiones verdaderas en las cuales había trabajado durante diez años⁵. Fue el primer año después que la misma

² *Et ecce quadragesimo tertio temporalis cursus mei anno, cum caelesti uisioni magno timore et tremula intentione inhaererem, uidi maximum splendorem, in quo facta est uox de caelo ad me dicens: 'O homo fragilis, et cinis cineris, et putredo putredinis, dic et scribe quae uides et audis. Sed quia timida es ad loquendum et simplex ad exponendum et inducta ad scribendum ea, dic et scribe illa non secundum os hominis nec secundum intellectum humanae adinventionis nec secundum uoluntatem humanae compositionis, sed secundum id quod ea in caelestibus desuper in mirabilibus Dei uides et audis, ea sic edisserendo proferens, quemadmodum et auditor uerba praeceptoris sui percipiens, ea secundum tenorem locutionis illius, ipso uolente, ostendente et praecipiente propalat.* (Scivias, *Protestificatio*, p. 3).

³ *Factum est in millesimo centesimo quadragesimo primo Filii Dei Iesu Christi incarnationis anno, cum quadraginta duorum annorum septem que mensium essem.* (Ibid.).

⁴ *In diebus Heinrichi moguntini archiepiscopi et Conradi Romanorum regis et Cunonis abbatis in monte beati Disibodi pontificis, sub papa Eugenio, haec uisiones et uerba facta sunt.* (Ibid., p. 6).

⁵ La referencia es a *Scivias*, compuesta entre 1141 y 1151.

visión me mostrara –para que las explicara– *Las propiedades de las diversas naturalezas de las creaturas* (*Subtilitates diuersarum naturarum creaturarum*) y las respuestas y advertencias para gran cantidad de personas tanto importantes cuanto humildes; y *La armoniosa música de las revelaciones celestiales* (*Symphonia harmonie celestium reuelationum*), *La lengua ignota* (*Lingua ignota*) y las cartas con algunas otras exposiciones: en todo lo cual, después de aquellas [primeras] visiones mencionadas, estuve a lo largo de ocho años, muy agobiada por la enfermedad y el sufrimiento del cuerpo. Cuando tenía sesenta años tuve una visión intensa y maravillosa, en la que también trabajé por cinco años.

Por consiguiente, a mis sesenta y un años, es decir en el año 1158 de la Encarnación del Señor, en tiempos de aflicción para la Sede Apostólica⁶, bajo el reinado de Federico, emperador de los romanos⁷ [...]”⁸

Es éste uno de los más exhaustivos ejemplos del proceder hildegardiano. Barbara Newman entiende que este procedimiento corresponde a una modalidad establecida por los profetas del Antiguo Testamento y que se advierte también en el *Apocalipsis*

⁶ Federico Barbaroja, molesto con el Papado por el apoyo dado al rey Guillermo I de Sicilia y a ciudades del norte de Italia que eran hostiles al emperador –Milán particularmente–, elige a su primer antipapa, Víctor IV, contra el Papa Alejandro III, quien lo excomulga.

⁷ Federico había sido coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1155.

⁸ *Et factum est in nono anno postquam uera uisio ueras uisiones, in quibus per decennium insudaueram, mihi simplici homini manifestauerat; qui primus annus fuit, postquam eadem uisio subtilitates diuersarum naturarum creaturarum, ac responsa et admonitiones tam minorum quam maiorum plurimarum personarum, et symphoniam harmonie celestium reuelationum, ignotamque linguam et litteras cum quibusdam aliis expositionibus, in quibus post predictas uisiones multa infirmitate multoque labore corporis grauata per octo annos duraueram, mihi ad explanandum ostenderat; cum sexaginta annorum essem, fortem et mirabilem uisionem uidi, in qua etiam per quinquennium laboraui. Igitur in sexagesimo primo etatis mee anno, qui est millesimus centesimus quinquagesimus octauus dominice incarnationis annus, sub pressura apostolice sedis, regnante Friderico Romanorum imperatore [...]* (HILDEGARDIS. *Liber Vite Meritorum*. Angela Carlevaris O.S.B. (ed.), Brepols. Turnhout, 1995. p. 8 (CCCM 90). Las citas de *Liber Vite Meritorum* corresponden, de aquí en adelante a esta edición, salvo indicación en contrario).

de San Juan⁹; adoptándola, Hildegarda se asimila a ellos y suma esta señal a otras (la inspiración divina, el contenido del mensaje y el mandato de su comunicación) que aparecen enunciadas en la Declaración.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[2] *Encontrándome unida a la celestial visión*: Según manifiesta Hildegarda, hay en ella una habitualidad respecto del don de la visión divina: “De un modo extraordinario, yo había sentido en mí la fuerza y el misterio de visiones secretas y admirables desde mi niñez, es decir, desde la época en que tenía cinco años y hasta el tiempo presente; pero no lo manifesté a ningún hombre, excepto a unos pocos religiosos que vivían en el mismo monasterio en el que yo me encontraba”¹⁰. Y de inmediato añade, a modo de explicación pero también queriendo con ello dar testimonio de sí en pro de una mayor credibilidad: “Las visiones que vi no las percibí en sueños, ni durmiendo, ni en delirio, ni con los ojos o los oídos corpóreos del hombre exterior, ni tampoco en lugares ocultos sino que, despierta y con la mirada atenta, las recibí en el puro espíritu, con los ojos y los oídos del hombre interior y en lugares abiertos, según la voluntad de Dios.”¹¹ La abadesa de Bingen comienza a escribir y comunicar sus visiones en su edad madura, y no se presenta como mística ni apela al éxtasis¹², y tampoco habla de mortificaciones extremas, ayunos o encierros que culminarían en una visión. La visión divina habitual es para ella un estado “casi

⁹ NEWMAN, BARBARA. “Introduction”, p. 12. En: HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Transl. Mother Columba Hart and Jane Bishop. Preface by Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990. 545 p.

¹⁰ *Virtutem autem et mysterium secretarum et admirandarum uisionum a puellari aetate, scilicet a tempore illo cum quinquennis essem usque ad praesens tempus mirabili modo in me senseram sicut et adhuc; quod tamen nulli hominum exceptis quibusdam paucis et religiosis qui in eadem conuersatione uiuebant, qua et ego eram, manifestavi.* (*Scivias*, Protestificatio, p. 4).

¹¹ *Visiones uero quas uidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi.* (*Ibid.*)

¹² Victoria Cirlot subraya como características de las visiones de Hildegarda la divergencia entre los sentidos exteriores y los del alma y la conservación de la conciencia, es decir, la ausencia de éxtasis (CIRLOT, VICTORIA (ed.). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Siruela, 1997, p. 194 (Selección de lecturas medievales, 46).

natural”.

COMENTARIO:

ENCONTRÁNDOME UNIDA A LA CELESTIAL VISIÓN: mucho más tarde (en el año 1175) Hildegarda escribirá al monje Guiberto de Gembloux en la carta conocida como *El modo de su visión*:

“Desde mi infancia, cuando mis huesos y mis nervios y mis venas aún no estaban consolidados, siempre y hasta el tiempo presente –contando ya más de setenta años– he experimentado gozosamente en mi alma el don de esta visión. En ella mi espíritu, por la voluntad de Dios, asciende hacia lo alto del firmamento y hacia diversas corrientes de aire, dilatándose a través de pueblos diferentes, aunque se encuentren en regiones lejanas y en lugares para mí remotos. Y porque veo estas cosas de esta manera, por eso también las percibo según el movimiento de las nubes y de otras creaturas. Pero yo no oigo estas cosas con los oídos del cuerpo ni con los pensamientos de mi corazón, ni las percibo por la acción conjunta de mis cinco sentidos, sino sólo en mi alma, con los ojos exteriores abiertos; de manera tal que jamás experimento en esto el desfallecimiento propio del éxtasis, sino que en actitud vigilante las veo de día y de noche.”¹³

Hay en este texto una frase llamativa: “asciende hacia lo alto del firmamento y hacia diversas corrientes de aire, dilatándose a través de pueblos diferentes, aunque se encuentren en regiones lejanas y en lugares para mí remotos”. La ascensión del

¹³ *Ab infantia autem mea, ossibus et neruis et uenis meis nondum confortatis, uisionis huius munere in anima mea usque ad presens tempus semper fruor, cum iam plus quam septuaginta annorum sim. Spiritus uero meus, prout Deus uult, in hac uisione sursum in altitudinem firmamenti et in uicissitudinem diuersi aeris ascendit, atque inter diuersos populos se dilatat quamuis in longinquis regionibus et locis a me remoti sint. Et quoniam hec tali modo uideo, idcirco etiam secundum uicissitudinem nubium et aliarum creaturarum ea conspicio. Ista autem nec corporeis auribus audio nec cogitationibus cordis mei, nec ulla collatione sensuum meorum quinque percipio, sed tantum in anima mea, apertis exterioribus oculis, ita ut numquam in eis defectum extasis patiar; sed uigilanter die ac nocte illa uideo.* (Carta 103r –Primera carta de Hildegarda de Bingen a Guiberto de Gembloux–, año 1175, p. 261. En: HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium*. Ed. Lieven van Acker. Turnhout: Brepols, 1991-93 (CCCM 91-91a). Las citas de las cartas corresponden, de aquí en adelante a esta edición, salvo indicación en contrario).

espíritu al firmamento o bóveda celeste es ya un tópico para indicar un estado de elevación hacia la divinidad, hacia la trascendencia divina¹⁴, pero no es tan común la referencia a los vientos, que además aparecen desempeñándose como vehículos de traslación hacia lugares lejanos. Sin embargo, desde la suave brisa en la que Dios se paseaba en el Paraíso (*Gén.* 3, 8) hasta el decididamente viento –recordemos que en Pentecostés es “un sonido como el de un viento (*spiritus vehementis*) que llegaba impetuoso” (*Act.* 2, 2) el que trae a los Apóstoles el fuego del Espíritu Santo– han sido considerados siempre como instrumento de los poderes divinos (*Jer.* 49, 36) y también como mensajeros divinos (*Sal.* 103, 4). Dios vuela sobre las alas de los vientos (*Sal.* 17, 11 y 103, 3). Para Hildegarda, la afirmación de su vuelo es la afirmación de un conocimiento de origen divino que se torna más y más abarcativo de realidades que sobrepasan los límites espaciales de su natural ubicación geográfica.

Y éste es entonces el momento de recordar, en primer término, que la copiosísima correspondencia de y a la abadesa de Bingen traspasó las fronteras del Sacro Imperio Romano para llegar a diversos países de Europa e inclusive hasta Jerusalén; y, en segundo lugar, que su respuesta a las numerosas consultas que le llegaban de todas partes y sobre los temas más dispares mostraba ese tan singular conocimiento de personas y de circunstancias que le valió el mote de Sibila del Rin (*Sibylla Theutonicorum*) conque se refiriera a ella Enrique de Langenstein en una carta dirigida a su amigo Eckardo von Dresch, en 1383.

La frase siguiente: “las percibo según el movimiento de las nubes y de otras creaturas” acentúa el dinamismo de la imagen, afirma su realidad y subraya que el conocimiento no siempre es claro y preciso, porque hay un medio, y un medio en movimiento.

LA VISIÓN: Peter Dronke nos recuerda que “Hildegarda emplea la palabra *visio* para designar tres cosas interrelacionadas: su peculiar capacidad o facultad visionaria; su experiencia de esta capacidad; el contenido de esta experiencia, o sea, todo lo que ve en su *visio*”¹⁵.

En cuanto a su **capacidad visionaria**, Hildegarda dirá a los prelados de Maguncia en el año 1179, último de su vida: “En una visión grabada por Dios [mi] Hacedor en mi

¹⁴ Chevalier y Gheerbrant, en su *Diccionario de los Símbolos* (6ª ed. Barcelona: Herder, 1999), dan a los espacios siderales y a las regiones superiores de la atmósfera el carácter de hierofanía, de manifestación de lo sagrado. (v. Cielo, p. 281).

¹⁵ DRONKE, PETER. *Las escritoras de la Edad Media*. Trad. de Jordi Ainaud. Barcelona: Crítica, 1995, p. 203 (Colección Drakontos).

alma, antes de que yo naciese, [...]”¹⁶, afirmación que ya encontramos en uno de sus pasajes autobiográficos: “En mi primera formación, cuando Dios me despertó con el aliento de la vida en el útero de mi madre, grabó en mi alma esta visión”¹⁷. Estamos pues ante la capacidad misma de la visión, y podemos ya afirmar que no se trata de una visión puramente contemplativa, sino de una visión profética. Por eso dice Hildegarda:

“Y desde aquel fuego viviente escuché una voz que me decía: ‘Oh tú, que eres misera tierra, y que por tu condición de mujer ignoras la enseñanza de los maestros según la carne —esto es, la lectura de los textos en la interpretación de los filósofos—, y solamente has sido tocada por Mi luz, que te toca en tu interior abrasándote como un sol ardiente: Anuncia y explica y escribe estos misterios Míos que tú ves y oyes en mística visión. No seas tímida, antes bien di lo que entiendes en el espíritu tal como Yo lo hablo a través de ti, hasta que se avergüencen quienes debían manifestar a Mi pueblo la rectitud, pero por el desenfreno de sus costumbres rehúsan proclamar públicamente la justicia que han conocido, porque no quieren apartarse de sus malos deseos, a los que se adhieren como si fueran sus maestros que los hacen huir del rostro de Dios, a un punto tal que se avergüenzan de decir la verdad.”¹⁸.

¹⁶ *In uisione que anime mee, antequam nata procederem ...* (Carta 23 —a los preladados de Maguncia—, año 1179, p. 61).

¹⁷ *In prima formatione mea, cum Deus in utero matris mee spiraculo uite suscitauit me, uisionem istam infixit anime mee.* (*Vita Sanctae Hildegardis Virginis*. Cura et studio Monika Klaes. Turnhout: Brepols, 1993, p. 22 (CCCM 126). Las citas de la *Vita* corresponden, de aquí en adelante a esta edición, salvo indicación en contrario).

¹⁸ *Et audiui ex praefato uiuente igne uocem dicentem mihi: 'O quae es misera terra et in nomine femineo indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum, scilicet legere litteras per intelligentiam philosophorum, sed tantum tacta lumine meo, quod tangit te interius cum incendio ut ardens sol, clama et enarra ac scribe haec mysteria mea quae uides et audis in mystica uisione. Noli ergo esse timida, sed dic ea quae intellegis in spiritu, quemadmodum ea loquor per te, quatenus illi uerecundiam habeant qui populo meo deberent rectitudinem ostendere, sed de petulantia morum suorum recusant iustitiam aperte dicere quam nouerunt, nolentes se abstrahere de malis desideriis suis, quae illis ita adhaerent quasi sint magistri eorum facientia eos fugere a facie Domini, ita ut erubescant loqui ueritatem.* (*Scivias* 2, 1, p. 111-12).

En efecto, dos son las características de la actitud profética, de las cuales una es: Dios es Quien enseña, es la Luz que ilumina, es Lo visto; el profeta no tiene como propios ni el conocimiento, ni el origen del mismo, ni su expresión. La otra característica es la misión (en el sentido del envío), el mandato de proferir la palabra de Dios, de comunicar Su voluntad¹⁹, y de esta experiencia también nos habla Hildegarda en su *Vida*: “Entonces, en esa misma visión fui forzada por la gran presión de mis dolores²⁰ a manifestar abiertamente lo que había visto y oído; pero me daba demasiado temor y vergüenza proclamar lo que había silenciado durante tanto tiempo. [...]”²¹. También Chevalier y Gheerbrant, desde la perspectiva de la luz como símbolo, aportan lo suyo a esta concepción que podemos condensar en la frase: “solamente has sido tocada por Mi luz, que te toca en tu interior abrasándote como un sol ardiente”. En efecto, subrayan la presencia de la luz en mitos del Asia Central “como calor que da vida o como fuerza que penetra el vientre de la mujer”; en cualquier caso, decimos nosotros, calor o fuerza fecundante que da como fruto el anuncio y la explicación de los divinos misterios, porque “la revelación más adecuada de la divinidad se efectúa por la luz”²². Y más adelante recurren a Jacob Boehme para relacionar la luz con el fuego como su origen y divinización: “En la luz hay un Dios misericordioso y bueno, y en la fuerza de la luz él se llama, antes que en cualquier otra propiedad: Dios. Y sin embargo no es más que el Dios revelado (*Mysterium Magnum* 2, 10)”. Esta luz, manifestación primera de la divinidad, “es amor, pues la luz se desprende del fuego, lo mismo que el deseo de amor se desprende de la voluntad de Dios (ibid., 18)”²³. Luz que es epifanía

¹⁹ En *Jeremias* 1, 4-7 leemos: “Y sucedió que la Palabra del Señor me dijo: Antes que te formara en las maternas entrañas te conocí; antes que tú salieses del seno materno te santifiqué y te di como profeta en medio de los pueblos. Y yo dije: ¡Ah, ah, ah, Señor Dios! Yo no sé hablar, porque soy un niño. Y el Señor me dijo: No digas: Soy un niño; pues a todo lugar adonde Yo te envíe irás, y dirás todo cuanto Yo te mande.” (*Et factum est verbum Domini ad me dicens: Priusquam te formarem in utero, novi te; antequam exires de vulva, sanctificavi te et prophetam in gentibus dedit te. Et dixi: A a a, Domine Deus! Ecce nescio loqui, quia puer ego sum. Et dixit Dominus ad me: Noli dicere: puer sum; quoniam ad omnia quae mittam te ibis et universa quaecumque mandavero tibi loqueris*).

²⁰ Cada vez que Hildegarda se negaba a la Voluntad Divina caía enferma y sólo cesaba su mal cuando accedía a escribir, a trasladarse a su nuevo monasterio, a predicar..., en una palabra, al mandato divino.

²¹ *Tunc in eadem visione magna presura dolorum coacta sum palam manifestare, que uideram et audieram, sed ualde timui et erubui proferre, que tamdiu silueram [...].* (*Vita* 2, 2, p. 24).

²² CHEVALIER Y GHEERBRANT. *Diccionario de los símbolos*, v. Luz, p. 665.

²³ *Ibid.*, p. 666.

de Dios, dice Boehme; Luz que ilumina y fecunda, nos dice Hildegarda; Luz que irradia desde el fuego del Amor Divino, es el lenguaje místico de ambos, a pesar de sus diferencias.

En cuanto a su **experiencia de esta capacidad**: de entre los varios relatos que se encuentran esparcidos en sus obras, escogemos este pasaje autobiográfico de su *Vida*:

“Entonces yo me maravillé de mí misma, porque cuando veía estas cosas [el contenido de sus visiones hasta la edad de los ocho años] en lo profundo de mi alma, también tenía la visión de lo exterior, y no había oído que algo semejante le sucediera a persona alguna. [...] pregunté a mi nodriza si veía algo fuera de las cosas exteriores, y me respondió que nada, porque no veía ninguna de estas [otras que yo veía]. Entonces, presa de un gran temor, no me atrevía a manifestárselas a nadie, pero al hablar y al escribir solía decir muchas cosas del futuro. Y cuando esta visión me inundaba por completo, yo decía muchas cosas que eran desconocidas para quienes las oían; pero cuando el poder de la visión –en la que me había mostrado más como una criatura pequeña que como una persona de mis años– cedía un tanto, me ruborizaba mucho y a menudo lloraba y muchas veces gustosamente hubiera callado, de haberme sido posible.”²⁴

Indudablemente la experiencia de su capacidad visionaria, juntamente con el gozo de la Divina Presencia trae a Hildegarda sufrimiento e inseguridad, como ella misma lo manifiesta en su primera carta a San Bernardo, entre los años 1146 y 1147: “Padre dulcísimo e igualmente seguro, en tu bondad respóndeme a mí, indigna sierva tuya, que desde mi infancia jamás he vivido una hora segura [...], porque soy un ser humano carente de toda instrucción [escolar] en cuanto a lo exterior, pero desde adentro he sido instruida en mi alma. Por eso hablo como si dudara. [...] Padre bueno y dulcísimo, me he puesto en tu alma para que me reveles a través de esta palabra si quieres que diga esto abiertamente o que guarde silencio, porque tengo grandes

²⁴ *Tunc et ego in me ipsa admirata sum, quod cum infra in anima hec uidi, exteriorem etiam uisum habui et quod hoc de nullo homine audiui. [...] a quadam nutrice mea quesui, si aliqua exceptis exterioribus uideret, et nichil michi inde respondit, quoniam nichil horum uidebat. Tunc magno timore correpta non ausa eram hec cuiquam manifestare, sed tamen plura loquendo, dictando de futuris solebam enarrare. Et quando hac uisione pleniter perfundebar, multa que audientibus aliena erant loquebar, sed cum uis uisionis aliquantum cessit, in qua me plus secundum mores infantis quam secundum annos etatis mee exhibui, ualde erubui et sepe fleui et multotiens libenter tacuissem, si michi licuisset. (Vita 2. 2. p. 23).*

pesares²⁵ en relación con esta visión, [y no sé] hasta qué punto decir lo que vi y oí.”²⁶ Por otra parte, ya San Pablo advierte sobre la dificultad de la recepción del mensaje divino por parte de los hombres, distinguiendo entonces entre los hombres que tienen un entendimiento sólo natural y para quienes la sabiduría de la Cruz es necedad, y los hombres que llama espirituales, aquellos que han recibido el Espíritu de Dios, el don de una fe sabia y rica en las certezas de lo no visto mas sí creído.²⁷

En cuanto al **contenido de la visión**: lo ha dicho en el presente prólogo, en la carta al monje Guiberto, en otros varios lugares, y en el párrafo autobiográfico de la *Vida*, que reproducimos: “En la misma visión entendí, sin enseñanza humana alguna, los textos de los profetas, de los Evangelios, los de otros santos y los de algunos filósofos; y a partir de ellos expuse algunas cosas, aunque apenas tenía conocimiento de las letras según me lo había enseñado una mujer no cultivada. Pero también, sin enseñanza de hombre alguno, compuse y canté poesía con música para la alabanza de Dios y de los santos, aunque jamás había estudiado la notación musical ni el canto”²⁸.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[3] *Vi un gran resplandor*: Hildegarda explicita el sentido de este resplandor, que no permanece inmóvil y extrínseco a ella sino que fluye sobre ella y en ella a través de todo su ser, encendiéndola con su calor: “una luz ígnea de intensísimo brillo que venía del cielo abierto penetró y se difundió por todo mi cerebro, todo mi corazón y todo mi pecho como una llama pero que no ardía, sino que calentando me encendía tal como el

²⁵ Se trata de las enfermedades que la acometían cuando resistía la Voluntad divina.

²⁶ *Certissime et mitissime pater, responde mihi in tua bonitate, indigne famule tue, que numquam uixi ab infantia mea unam horam secura, [...], quia homo sum indocta de ulla magistracione cum exteriori materia, sed intus in anima mea sum docta. Unde loquor quasi dubitando. [...] Bone pater et mitissime, posita sum in animam tuam, ut mihi reueles per hunc sermonem, si uelis ut hec dicam palam, aut habeam silentium, quia magnos labores habeo in hac uisione, quatenus dicam quod uidi et audiui.* (Carta 1 –a Bernardo, abad de Claraval–, año 1146-47, p. 3-5).

²⁷ *I Cor.* 2, 14-15.

²⁸ *In eadem uisione scripta prophetarum, euangeliorum et aliorum sanctorum et quorundam phylososorum sine ulla humana doctrina intellexi ac quedam ex illis exposui, cum uix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier | me docuerat. Sed et cantum cum melodia in laudem Dei et sanctorum absque doctrina ullius hominis protuli et cantau, cum numquam uel neumam uel cantum aliquem didicissem.* (*Vita* 2, 2, p. 24).

sol caliente [e inflama] aquello sobre lo cual caen sus rayos.”²⁹

COMENTARIO:

UNA LUZ ÍGNEA DE INTENSÍSIMO BRILLO: Precisamente *Scivias* se abre con una pintura que representa este momento de la iluminación de Hildegarda: la Luz, en forma de cinco verdaderas lenguas de fuego —reminiscencia de la presencia del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego que descendieron sobre los Apóstoles (*Act. 2, 1-4*)—, toca y penetra la cabeza de la santa, quien está en su celda sosteniendo en sus manos las tablillas de cera y el estilete que usaba para escribir en ellas, en tanto Volmar —su asesor espiritual, secretario y amigo— toma nota fuera del recinto, aunque la cabeza parece introducirse en la celda, en señal de atención. Éste es el único retrato realizado en vida de la abadesa, cuya aquiescencia debemos dar por supuesta. A propósito de las cinco lenguas de fuego, recordamos esos cinco “sentidos espirituales” que hacen al hombre receptivo de la acción de Dios. La teoría ya había sido esbozada por Orígenes en su *Tratado sobre los principios*³⁰, y en el *Comentario al Cantar de los Cantares* cuando dice: “Cristo es el objeto de cada sentido del alma. Se llama Luz verdadera, para iluminar los ojos del alma; Verbo, para ser oído; Pan de vida, para ser gustado. Se llama también Óleo de unción y Nardo, para que el alma se deleite en el perfume del Logos. Se ha hecho carne, palpable y tangible, para que el hombre pueda tocar al Verbo de vida”³¹.

²⁹ [...] *maximae coruscationis igneum lumen aperto caelo ueniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totum que pectus meum uelut flamma non tamen ardens sed calens ita inflammavit, ut sol rem aliquam calefacit super quam radios suos ponit.* (*Scivias*, *Protestificatio*, p. 3-4).

³⁰ “El que haga un examen más hondo afirmará que existe, como lo ha denotado la *Escritura*. un sentido genérico divino; tan sólo el bienaventurado podrá hallarlo, tal como está escrito: ‘Encontrarás el sentido divino’. De tal sentido hay diferentes especies: una vista para contemplar los objetos supercorpóreos, como es manifiestamente el caso para los querubines y los serafines; un oído capaz de distinguir voces que no resuenan en el aire; un gusto para saborear el pan vivo bajado del cielo para dar la vida al mundo; asimismo un olfato que perciba lo que llevó a Pablo a decir el buen olor de Cristo; un tacto que poseía Juan cuando palpó el Verbo de Vida” (cit. por DANIELOU, JEAN. *Orígenes*. Buenos Aires: Sudamericana, 1958. p. 375-76).

³¹ *In Cant. 2*. En: PG 13, col. 142 (cit. por FRAILE, GUILLERMO. *Historia de la Filosofía*. T. II. El Judaísmo y la Filosofía. El Cristianismo y la Filosofía. El Islam y la Filosofía. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1960, p. 135).

En cuanto a la Luz misma, Hildegarda distingue entre la Luz Viviente y lo que ella llama la sombra de la Luz Viviente:

“Pues la luz que veo no está localizada, pero es mucho más brillante que una nube que lleva [en sí] al sol, y yo no soy capaz de considerar su altura ni su longitud ni su anchura: la llamo *sombra de la Luz Viviente*, y así como el sol, la luna y las estrellas se reflejan en el agua, así en esa Luz [la sombra de la Luz Viviente] resplandecen para mí las Escrituras, los sermones, las virtudes y algunas obras hechas por los hombres. Todo lo que en esta visión he visto o aprendido lo conservo en la memoria por mucho tiempo, de manera tal que, después que lo he visto y oído [aunque sea] alguna vez, lo recuerdo. Y simultáneamente veo y oigo y conozco, y casi en el mismo momento aprendo lo que conozco. Pero lo que no veo lo desconozco, porque no soy instruida. Y lo que escribo es lo que veo y oigo y no pongo otras palabras que aquellas que oigo; y con palabras latinas sin pulir digo las cosas como las oigo en la visión, porque en esta visión no aprendo a escribir como escriben los filósofos. [...]

Y en esa luz, de vez en cuando –no frecuentemente– percibo otra luz que he llamado la *Luz Viviente*, y de qué modo la veo seguramente puedo decirlo mucho menos que en el caso anterior. Y mientras la contemplo, toda tristeza y todo dolor son borrados de mi memoria de manera tal que me muestro como una niña ingenua y no como una mujer vieja. [...]

Pero en ningún momento mi alma carece de la luz mencionada, a la que llamo sombra de la Luz Viviente, y la veo como si contemplara el firmamento sin estrellas en una nube luminosa; y en ella veo aquellas cosas de las que hablo con frecuencia y las que respondo a quienes me interrogan, desde el *fulgor de la Luz Viviente*.³²

³² *Lumen igitur quod uideo, locale non est, sed nube que solem portat multo lucidius, nec altitudinem nec longitudinem nec latitudinem in eo considerare ualeo, illudque umbra uiuentis luminis mihi nominatur, atque ut sol, luna et stelle in aqua apparent, ita scripture, sermones, uirtutes et quedam opera hominum formata in illo mihi resplendent. Quicquid autem in hac uisione uidero seu didicero, huius memoriam per longum tempus habeo, ita quod, quoniam illud aliquando uiderim et audierim, recordor. Et simul uideo et audio ac scio, et quasi in momento hoc quod scio disco. Quod autem non uideo, illud nescio, quia indocta sum. Et ea que scribo, illa in uisione uideo et audio, nec alia uerba pono quam illa que audio, latinisque uerbis non limatis ea profero quemadmodum illa in uisione audio, quoniam sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor. [...] Et in eodem lumine aliam lucem, que lux uivens mihi nominata est, interdum et non frequenter aspicio, quam nimirum quomodo uideam*

Sobre su relación con la **Luz Viviente**, Hildegarda no da referencia alguna que apunte a una vivencia de carácter prioritariamente cognoscitivo, más allá de decir que se trata de una contemplación (*intueor*) de dicha Luz. No habla de una visión de contenidos objetivos concretos, como viene de hacerlo, y tampoco de un entender, conocer y aprender³³; antes bien, subraya el estado afectivo que la acompaña, en el que el olvido de toda tristeza y dolor —de alguna manera el olvido de toda experiencia vital suya— producen como un renacimiento que expresa en la figura de la niña ingenua, sin la memoria del mal, “en cándido blanco” podría decirse, contrapuesta a la mujer vieja en años, en dolor y tristeza, en la sabiduría de la experiencia. En el *Diccionario de los Símbolos* Chevalier y Gheerbrant se refieren a la infancia como “símbolo de inocencia: es el estado anterior a la falta, y por ende el estado edénico”: es la felicidad de la simplicidad del ser, de la veracidad y de la pureza³⁴; y si bien en el adulto el comportamiento asimilable al de un niño suele ser tenido como puerilidad e indicar una actitud regresiva, “la imagen del niño puede indicar una victoria sobre la complejidad y la ansiedad, así como la conquista de la paz interior y la confianza en si

multo minus quam priorem proferre sufficio, atque interim dum illam intueor, omnis mihi tristitia omnisque dolor de memoria aufertur, ita ut tunc mores simplicis puella, et non uetule mulieris habeam. [...] anima autem mea nulla hora caret prefato lumine quod umbra uiuentis luminis uocatur, et illud uideo uelut in lucida nube firmamentum absque stellis aspiciam, et in ipso uideo que frequenter loquor et que interrogantibus de fulgore uiuentis lucis respondeo.” (Carta 103r —Primera carta de Hildegarda de Bingen a Guiberto de Gembloux—, año 1175. p. 261-62).

³³ Es la **contemplación de Dios** ya no a través de sus obras sino cara cara; el alma se eleva por sobre el pensar discursivo —palabras, imágenes, conceptos— y se une a Dios en una silenciosa mirada interior, en el silencio amoroso del corazón. “Esta conciencia no-icónica, no-discursiva de la presencia de Dios es designada con frecuencia en las fuentes griegas con el término *hesyjiá*, que significa tranquilidad y quietud interna [...]. *Hesyjiá* significa silencio. no negativamente en el sentido de una ausencia del habla, una pausa entre palabras, sino positivamente en el sentido de una actitud de atender. Significa plenitud, no vacío; presencia. no ausencia.” (WARE, KALLISTOS. “Formas de oración y contemplación. I. Oriente”, p. 415. En: MCGUINN, BERNARD Y MEYENDORFF, JOHN (dirs.); LECLERCQ, JEAN (colab.). *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*. Buenos Aires. Lumen, 2000. 526 p.).

³⁴ Coincidentemente leemos en THUNBERG, LARS. “La persona humana como imagen de Dios. I. Cristianismo Oriental” (En: MCGUINN, BERNARD Y MEYENDORFF, JOHN (dirs.); LECLERCQ, JEAN (colab.), ob. cit., p. 322): “[...] un regreso a la simplicidad original de la aurora de la creación. De hecho, la simplicidad es, tanto en el pensamiento bíblico como en el de la Iglesia primitiva, una restauración de la intención primordial de Dios para la humanidad [...].”

mismo³⁵.

La presentación de la “sombra de la Luz Viviente” nos pone ante lo que se presenta como el conocimiento especular, contemplativo y habitual que Hildegarda tiene de las obras humanas en las que se advierte un resplandor de la Verdad y la Bondad de Dios. Este texto tiene su contrafigura en otro del *Libro de las obras divinas*, donde se habla del conocimiento especular y creador que Dios tiene de Sus obras: “En la pura y santa Divinidad aparecieron juntamente las cosas visibles y las invisibles, sin momento ni tiempo, desde la eternidad, como los árboles u otra criatura que están próximos al agua se reflejan en ella, aunque no estén físicamente en ella; sin embargo, toda su figura aparece allí. Cuando Dios dijo: Hágase, al punto se revistieron de una figura que la presciencia divina contemplaba como incorpórea antes del tiempo. Pues así como todas las cosas que están ante un espejo se reflejan en él, así aparecieron en la santa Divinidad todas sus obras sin la duración de los tiempos.”³⁶ En ambos casos se subraya la consistencia óptica fontal de Dios y el carácter “reflejo”, participativo, del ser de la criatura; pero también aparecen como lo absolutamente diverso el conocimiento humano –aunque proceda de una iluminación divina– y el conocimiento creador de Dios.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[4] *Oh frágil ser humano, ceniza de ceniza y podredumbre de podredumbre*: Muchas interpretaciones se han dado de esta manera como la abadesa de Bingen se refiere a sí misma, con expresiones que pone en boca de Dios. Pero precisamente es Su Creador Quien nos lo explica: “Yo, la Luz Viviente que ilumina la oscuridad, puse al ser humano [*hominem*] a quien escogí –y a quien examiné a Mi gusto de manera

³⁵ CHEVALIER Y GHEERBRANT, ob. cit., v. Niño, p. 752-53.

³⁶ *In pura enim et sancta diuinitate cuncta uisibilia et inuisibilia absque momento et absque tempore ante eum apparuerunt, quemadmodum arbores uel alia creatura aquis vicina in ipsis uidentur, quamuis in eis corporaliter non sint; sed tamen omnis formatio earum in ipsis apparet. Quando autem Deus dixit: Fiat, statim formatione induta sunt, que presciantia ipsius ante eum nulla corpora habentia intuebatur. Sicut enim in speculo omnia que coram ipso sunt radiant, sic in sancta diuinitate omnia opera eius sine etate temporum apparuerunt.* (*Liber Divinorum Operum* 1, 1, 6(7), p. 52. HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber Divinorum Operum*. Cura et studio Albert Derolez et Peter Dronke. Turnhout: Brepols, 1996. CCCM 92). Las citas de *Liber Divinorum Operum* corresponden, de aquí en adelante a esta edición, salvo indicación en contrario).

admirable— en [el conocimiento de] grandes prodigios, más allá del límite alcanzado por los hombres de antaño, que vieron en Mí muchos misterios. Pero lo eché por tierra para que su espíritu no se exalte orgulloso.³⁷ Y la Voz divina continúa mencionando cómo hizo a Hildegarda extraña a toda solicitud del mundo, y cómo alejó de ella toda salud y toda seguridad, dejándola trémula y temerosa en sus obras. Después de lo cual indica el camino por el que, en vista de la misión que le había sido confiada, ella salió de esa condición suya para comunicar al mundo Su mensaje: “Por lo tanto, [permaneciendo] en Mí amor, se preguntó en su espíritu dónde encontraría a alguien que corriera por el camino de la salvación. Y lo encontró y lo amó, conociendo que era un hombre fiel y semejante a ella en algo de aquel trabajo [interior³⁸] que tiende a Mí. Teniéndolo, se esforzó juntamente con él en todas estas cosas con celestial ardor, para que Mis recónditos misterios fueran revelados. Y este ser humano [Hildegarda] no se puso por encima de sí mismo sino que con muchos suspiros se inclinó hacia aquél a quien había hallado, con gran humildad y con la esforzada intención de la buena voluntad.”³⁹ La referencia es al monje Volmar, maestro, amigo, confidente y secretario por tantísimos años (hasta 1173, año de la muerte del monje).

³⁷ *Ego lux uiuens et obscura illuminans hominem quem uolui et quem mirabiliter secundum quod mihi placuit excussi in magnis mirabilibus trans metam antiquorum hominum, qui in me multa secreta uiderunt, posui; sed in terram strauit illum, quod se non erigeret in ulla elatione mentis suae.* (Scivias, Protestificatio, p. 4)

³⁸ Las traducciones consultadas (la española de Castro y Castro y la inglesa de Hart y Bishop) entienden que se trata de la participación de Volmar en obras o trabajos que implican una dirección hacia y una alabanza a Dios. Sin descartar esta interpretación, apuntamos una variante que alude a la actitud interior de encarar la vida religiosa y toda obra en ella como un trabajo interior de ascenso hacia Dios. Nos parece que esta variante da un sentido más pleno a la oración que sigue. Coincide con esta interpretación Marta Cristiani: “[...] reconociéndolo fiel y semejante a sí en aquel aspecto de su sufrimiento que tiende hacia Mí.” (CRISTIANI, MARTA. “Introduzione”, p. L. En: ILDEGARDA DI BINGEN. *Il libro delle opere divine*. A cura di Marta Cristiani e Michela Pereira con un saggio introduttivo di Marta Cristiani. Traduzione di Michela Pereira. [edición bilingüe, incluye el texto latino de CCCM]. 2ª ed. Milano: Arnoldo Mondadori, 2003. 1318 p. (I Meridiani. Classici dello Spirito).

³⁹ *Vnde in amore meo scrutatus est in animo suo, ubi illum inueniret, qui uiam salutis curreret. Et quendam inuenit et eum amauit, agnoscens quod fidelis homo esset et similis sibi in aliqua parte laboris illius qui ad me tendit. Tenens que eum simul cum illo in omnibus his per supernum studium contendit, ut absconsa miracula mea reuelarentur. Et idem homo super semetipsum se non posuit, sed ad illum in ascensione humilitatis et in intentione bonae uoluntatis, quem inuenit, se in multis suspiriis inclinauit.* (Scivias, Protestificatio, p. 5)

Comentario:

OH FRÁGIL SER HUMANO⁴⁰, CENIZA DE CENIZA⁴¹ Y PODREDUMBRE DE PODREDUMBRE: Duros, muy duros y aun despectivos son los términos con que la abadesa se presenta. “Miserable y más que miserable en mi condición de mujer⁴²”, insiste en su carta a San Bernardo⁴³ en la que, llena de angustia y temor ante la producción de sus primeras obras por mandato divino, le suplica comprensión, aliento, seguridad... Una mujer –décimo vástago de la familia–, de constitución enfermiza⁴⁴ y afectada a veces por males que atribuye a sola la voluntad de Dios y a modo de castigo⁴⁵, como lo

⁴⁰ Literalmente: “*O homo fragilis*”

⁴¹ Recordamos el lamento de *Job* (30, 19): “He sido comparado al fango, y asimilado al polvo de los muertos y la ceniza” (*Comparatus sum luto et adsimilatus sum favillae et cineri*), y a Abraham dirigiéndose a Dios para interceder por la ciudad de Sodoma: “Porque una vez que he comenzado, hablaré a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza” (*Quia semel coepi, loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis. Gén. 18, 27*). Y el texto fontal de *Gén. 3, 19*: “Polvo eres, y al polvo volverás”, rubricado por *Ecli. 17, 31*: “Todos los hombres son polvo y ceniza”.

⁴² Es ésta una expresión de uso muy frecuente en Hildegarda, y que tal vez responde a una intención suya de minimizar su propio ser de mujer, que podría descalificar la validez de las verdades religioso-teológicas que presenta como reveladas y su comunicación. Tal vez es también por eso el recurso a la expresión “hombre”, subrayando la capacidad cognoscitiva y la racionalidad propia del género humano.

⁴³ Carta 1 –a Bernardo, abad de Claraval–, año 1146-47, p. 3.

⁴⁴ “[...] y yo he ignorado muchas cosas del mundo exterior por las frecuentes enfermedades que he padecido desde la lactancia hasta ahora, que consumieron mi carne y debilitaron mis fuerzas.” ([...] *multaque exteriora ignoravi de frequenti egritudine, quam a lacte matris mee hucusque passa sum, que carnem meam maceravit et ex qua vires mee defecerunt. Vita 2, 2, p. 23*).

⁴⁵ “Durante un tiempo no veía luz alguna por las tinieblas que cubrían mis ojos, y el peso de mi cuerpo me oprimía de tal manera que no pudiendo levantarme yacía inmersa en grandísimos dolores. Padecí tales cosas porque no manifesté la visión que había recibido: que debía trasladarme con mis hijas desde el lugar donde había sido ofrecida a Dios hacia otro lugar. Esto soporté hasta que dí el nombre del lugar en el que estoy ahora, y habiendo recuperado de inmediato la vista me sentí aliviada, pero aún no enteramente libre de la enfermedad.” (*Quodam inquit tempore ex caligine oculorum nullum lumen uidebam tantoque pondere corporis deprimebar, quod subleuari non ualens in doloribus maximis occupata iacebam. Que ideo passa sum, quia non manifestavi uisionem, que michi ostensa fuit, quod de loco, in quo Deo oblata fueram, in alium cum puellis meis moueri deberem. Hec tamdiu sustinui, donec*

manifestará reiteradamente a lo largo de toda su vida. Una mujer que dice ser sin estudios, al menos escolásticos⁴⁶, en un tiempo signado por el pujante renuevo de dichos estudios. Una mujer que vive la inefable experiencia de la iluminación divina en la humillante conciencia de su propia indignidad⁴⁷. Una mujer compelida a hablar al mundo desde su temerosa inseguridad...

En las palabras que el texto pone en boca de Dios aparecen dos términos que son claves: orgullo y humildad. La humildad se encuentra en el centro de la espiritualidad benedictina⁴⁸, en esa escala de Jacob que debemos al genio original de San Benito y a su fina espiritualidad, y cuyos doce peldaños involucran a cuerpo y alma. El primero de ellos es el temor de Dios: “Pondere el hombre que Dios siempre lo está mirando

locum, in quo nunc sum, nominavi, et ilico visu recepto leuius quidem habui. sed tamen infirmitate nondum ad plenum carui. Ibid., 2, 5, p. 27).

⁴⁶ Véase nota 18.

⁴⁷ En la primera carta conservada de Hildegarda y que ésta dirige a San Bernardo, dice: “Por consiguiente, con dolor me lamento ante ti, porque soy inestable en mi naturaleza como árbol caído [y prensado] en el lagar, [naturaleza] surgida de la raíz que brotó en Adán, quien fue desterrado al mundo como extranjero y peregrino por [culpa de] la sugestión del diablo.” (*Ergo plango cum merore coram te, quod ego sum mobilis cum motu in torculari arbore in natura mea, orta de radice surgente in Adam qui factum est exul in peregrinum mundum de suggestione diaboli.* Carta 1 –a Bernardo, abad de Claraval–, año 1146-47, p. 5. En “*qui factum est ... diaboli*” se sigue la lectura indicada en app. comp: 44/45, porque la lectura tradicionalmente aceptada: “*surgente in Adam de suggestione diaboli, unde ipse erat exsul in peregrinum mundum*” no parece en manera alguna guardar coherencia con el pensamiento de Hildegarda acerca de Eva y su creación, que es obra divina y no diabólica). El padecimiento de la abadesa está aquí relacionado con el sentimiento de su naturaleza siempre fluctuante entre salud y enfermedad, y con su lacerante inseguridad que proviene del agudo contraste entre lo que tiene como recibido y valioso en extremo –como que es de origen divino–, y lo que tiene como propio y estima en nada –por la conciencia personal de sus falencias y por ser descendencia de un Adán expulsado del Paraíso–. La referencia en cuanto a la “humillante conciencia de la propia indignidad” se completa cuando, en la frase siguiente, leemos: “Pero ahora, poniéndome de pie, corro hacia ti y te digo: Tú no eres inestable sino que siempre te yergues como un árbol y en tu alma eres vencedor, enderezando [y guiando] hacia la salvación no sólo a ti mismo sino al mundo [entero].” (*Nunc autem surgens curro ad te. Ego dico tibi: Tu non es mobilis, sed semper erigens arborem, et uictor es in anima tua, non tantum te ipsum solum sed etiam erigens mundum in saluationem.* Ibid.).

⁴⁸ *Sancta Regula* 7, p. 396-417. En: *San Benito. Su vida y su Regla*. Dir. e introd. del P. Dom García M. Colombas. Versiones del P. Dom León M. Sanssegundo. Coment. y notas del P. Dom Odilón M. Cunill. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. 789 p.

desde el cielo a toda hora, y que en todo lugar la mirada de la Divinidad ve sus acciones, y que los ángeles dan cuenta de ellas a cada momento"⁴⁹; la omnipresente mirada de Dios impele al hombre a la guarda de todo pecado tanto del alma como del cuerpo, y la sabia profundidad de esa mirada santa lo previenen de seguir su propia e incierta voluntad, debiendo ajustarse en un todo a la voluntad de Dios. Precisamente el segundo peldaño es esa renuncia a la propia voluntad, ateniéndose en un todo a la voluntad del Padre, a imitación de Cristo. El séptimo consiste en que "no sólo con su lengua proclame que es el que está por debajo de todos y el más vil, sino que también lo crea con el íntimo sentimiento de su corazón"⁵⁰, y como dice el P. Cunill comentando este pasaje, "Estas profundidades proceden de la visión de Dios, por lo mismo que es esta visión la que origina la verdadera humildad"⁵¹. En este contexto no resulta extraña la apelación a la humildad –y a la humillación– en boca de Dios y en el sentir de Hildegarda.

Asimismo, la respuesta de San Bernardo a la misiva que la santa le enviara ante la urgencia divina por la comunicación de sus visiones y el gran temor que la conciencia de su miserable condición le producía, trae como única recomendación la humildad: "[...] En lo que hace a nosotros, te exhortamos y te suplicamos que aspire a responder a la gracia de Dios –que como un don tienes en ti– con toda humildad y devoción, sabiendo que 'Dios resiste a los soberbios, pero da Su gracia a los humildes' (*Sant.* 4, 6)"⁵². Gunilla Iversen, en un estudio que titula: "*Ego Humilitas, regina Virtutum*"⁵³, subraya la presencia de una homilía del santo: "Los grados de la humildad y de la soberbia" (*De gradibus humilitatis et superbiae*) –ampliamente difundida veinte años antes de la redacción de *Scivias*– entre el clero de Colonia, que guardaba una estrecha relación con el monasterio de Rupertsberg. Iversen transcribe la definición de

⁴⁹ 13. *Aéstimet se homo de caelis a Deo semper respici omni hora, et facta sua omni loco ab aspectu Divinitatis vidéri, et ab ángelis omni hora renuntiári.* (Ibid., p. 400).

⁵⁰ 51. *Séptimus humilitatis gradus est, si omnibus se inferiorem et viliorem non solum sua lingua promittet, sed etiam íntimo cordis credat affectu [...].* (Ibid., p. 410).

⁵¹ Ibid., p. 411.

⁵² [...] *et ut eam tamquam gratiam habeas et toto ei humilitatis et deuotionis affectu studeas respondere, sciens quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, quod in nobis est, hortamur et obsecramus.* (Carta 1r –de Bernardo, abad de Claraval–, año 1146-47, p. 6).

⁵³ IVERSEN, GUNILLA. "Ego Humilitas, regina Virtutum: Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues", p. 79-110. En: DAVIDSON, AUDREY EKDAHL (ed.). *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen*. Critical Studies. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1992. 128 p.

humildad presente en dicha homilía, definición que no es sino un eco de la benedictina: “La humildad es la virtud por la que el hombre, con verdadero conocimiento de sí mismo, se estima en muy poco. Esta virtud conviene a quienes por las disposiciones ascendentes de su corazón progresan de virtud en virtud, esto es de grado en grado, hasta llegar a la cima de la humildad en la que, como en Sion —es decir, como en una atalaya—, descubren la verdad.”⁵⁴ Asimismo, aporta textos de otra obra Bernardina, “Las alabanzas de la Virgen Madre” (*In laudibus virginis Matris*), en los que San Bernardo pondera virginidad y humildad (“La virginidad es una virtud loable, pero más necesaria es la humildad”⁵⁵), para concluir con una admonición: “Por tanto, si no puedes hacer otra cosa que admirar la virginidad en María, esfuérzate con diligencia por imitar su humildad, y eso es suficiente para ti”⁵⁶. Recordemos, finalmente, que en la última visión de *Scivias* la Humildad se llama a sí misma “la reina de las Virtudes”, y es quien refuta al diablo trayéndole a la memoria su estrepitosa caída al abismo, castigo de su soberbia⁵⁷.

LA MISIÓN QUE LE HABÍA SIDO CONFIADA: si bien la comunicación del mensaje divino aparece de inmediato como la misión confiada a Hildegarda, muy acertadamente Marta Cristiani, en su Introducción a la edición bilingüe de *El libro de las obras divinas*⁵⁸ y apoyándose en la célebre carta a Guiberto de Gembloux, señala que la verdadera finalidad de dicha comunicación es una finalidad moral:

“[...] porque, así como el espejo en el que se ven todas las cosas está puesto en su vasija, así el alma racional está inmersa en el cuerpo como en un vaso de arcilla al que gobierna en el tiempo de su vida, mientras por la fe

⁵⁴ *Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit. Haec autem convenit his, qui ascensionibus in corde suo dispositis, de virtute in virtutem, id est de gradu in gradum proficiunt, donec ad culmen humilitatis perveniant, in quo velut in Sion, id est in speculatione, positi, veritatem prospiciunt.* (Cit. en: IVERSEN, GUNILLA, loc. cit., p. 93).

⁵⁵ *Laudabilis virtus virginitas, sed magis humilitas necessaria.* (Ibid., p. 94).

⁵⁶ *Si ergo virginitatem in Maria non potes nisi mirari, stude humilitatem imitari, et sufficit tibi.* (Ibid.).

⁵⁷ *HVMILITAS Ego humilitas, regina uirtutum, [...]. Ego cum meis sodalibus bene scio quod ut es ille antiquus draco, qui super summum uolare uoluisti, sed ipse Deus in abyssum proiecit te.* (*Scivias* 3. 13. 9, p. 624-25).

⁵⁸ CRISTIANI, MARTA. “Introduzione”, p. XXX. En: ILDEGARDA DI BINGEN. *Il libro delle opere divine*.

contempla las cosas celestiales [...].

El hombre es celeste y terrestre: por el buen conocimiento del alma racional es celeste, y por el malo es frágil y tenebroso; y cuanto más se conoce en lo bueno, tanto más ama a Dios. Porque si en el espejo hubiera visto su rostro sucio y salpicado de polvo, se preocuparía por limpiarlo y enjugarlo. Así también, si hubiera entendido que había pecado y que estaba envuelto y hundido en vanidades de diversa clase, gemiría, porque en el buen conocimiento sabe que está sucio y llora con el salmista diciendo: *Oh misera hija de Babilonia*⁵⁹. [...] Pero feliz aquel que vive de Dios, y cuyo conocimiento le enseña que Dios lo creó y lo redimió, y que a causa de esta liberación por la que Dios lo liberó, destruye todos sus malos hábitos de pecado, y arroja todo el infortunio y la pobreza que tiene –en comparación con las riquezas celestiales– sobre aquella piedra que es el fundamento de la bienaventuranza. [...] Y por esto, cuán admirable –y lamentable– es lo que se dice: que Dios a veces, con Sus milagros, hace a tales vasijas de arcilla refulgentes como estrellas, mientras que ellas no pueden abandonar sus pecados, a no ser en la medida en que la gracia de Dios las preserva.”⁶⁰

El mensaje divino, brindado a través de la voz y la pluma de la Sibila del Rin, da al hombre el conocimiento de la obra del Amor divino: su creación y su redención, tras la caída original. Pero ese conocimiento adquiere su pleno sentido cuando se hace

⁵⁹ *Sal.* 136, 8.

⁶⁰ [...] *quia, sicut speculum in quo queque uidentur uasi suo imponitur, ita rationalis anima corpori uelut fictili uasi immittitur, quatenus per ipsam uiuendo regatur et anima per fidem celestia contempletur, [...]. Homo celestis et terrestris est, per bonam quidem scientiam rationalis anime celestis, et per malam fragilis et tenebrosus; et quanto se in bonis cognoscit, tanto amplius Deum diligit. Nam si in speculo uultum suum sordidatum et puluere sparsum aspexerit, mundare et tergere illum studet. Ita etiam, si se peccasse et uarietati uanitatum se implicitum esse intellexerit, gemat, quoniam in bona scientia se pollutum scit, et cum psalmista plangat, dicens: Filia Babylonis misera. [...] Beatus autem est ille qui tenebit hoc quod a Deo uiuit, et cuius scientia eum docet quod Deus eum creauerit et redemerit, et quod propter liberationem hanc qua Deus ipsum liberauit, omnem malam consuetudinem peccatorum suorum conterit, omnemque miseriam et paupertatem quam in celestibus diuitiis habet, supra petram illam, que firmamentum beatitudinis est, proicit. [...] Et ideo: O quam mirabilis –et lamentabilis– uox est, quod Deus talia fictilia uasa quandoque miraculis suis stellata facit, cum tamen ipsa non ualeant peccata deserere, nisi quantum per gratiam Dei ab ipsis prohibetur.* (Carta 103r –Primera carta de Hildegarda de Bingen a Guiberto de Gembloux–, año 1175, p. 259-60).

sabiduría, cuando encarnado se torna vida, vida enamorada de Dios, bienaventuranza eterna.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[5] *Di y escribe lo que ves y oyes*: Dios es Quien enseña, es la Luz que ilumina, es Lo visto; pero el don no es sólo ni prioritariamente para Hildegarda, quien debe cumplir el mandato de proferir la palabra de Dios, de comunicar Su voluntad a los hombres. Sin embargo, el cometido no es fácil: “Pero yo, aunque había visto y oído estas cosas, me rehusé por mucho tiempo a escribirlas –no por obstinación sino por humildad–, debido a mi inseguridad y al mal juicio [que tenía de mí misma], y por las opiniones adversas de los hombres. Hasta que caí en mi lecho de enferma, abatida por el castigo de Dios.”⁶¹ Castigo que sólo cesó cuando la abadesa, con la ayuda del monje Volmar y de la joven religiosa Ricarda von Stade, comenzó a escribir.

COMENTARIO:

DI Y ESCRIBE LO QUE VES Y OYES. [...] ME REHUSÉ POR MUCHO TIEMPO A ESCRIBIRLAS: no duda Hildegarda de Quien tal cosa le manda, ni de lo visto y oído; pero el mandato entra en conflicto con la conciencia humilde que tiene de sí misma, y con “las opiniones adversas de los hombres”. A lo primero ya nos hemos referido, y toca ahora tratar lo segundo.

Dado que esta Declaración a modo de Prólogo fue escrita luego de producida la obra, y sabiendo ya que *Scivias* contó con la aprobación explícita y extraordinaria del Papa Eugenio III; y que a lo largo de los diez años que demandó su redacción la abadesa mantuvo correspondencia de diversa índole con obispos y arzobispos, abades y abadesas, e incluso con el maestro Odo de París –quien la consultó sobre un tema teológico⁶²–; y que salvo raras excepciones⁶³ sus interlocutores se dirigieron a ella

⁶¹ *Sed ego. quamuis haec uiderem et audirem, tamen propter dubietatem et malam opinionem et propter diuersitatem uerborum hominum, tamdiu non in pertinacia, sed in humilitatis officio scribere recusauī, quousque in lectum aegritudinis flagello Dei depressa caderem.* (*Scivias*. Protestificatio, p. 5)

⁶² “Nosotros, aunque nos encontramos muy lejos de ti, tenemos la confianza de pedirte algo: muchos sostienen que la paternidad y la divinidad [son atributos de Dios pero] no son Dios mismo. No tardes en exponernos y transmitirnos lo que sepas sobre esto desde las alturas celestiales.” (*Nos autem. quamuis a te longe positi simus. fiduciam in te habentes quedam a te petimus, scilicet. quoniam plurimi contendunt quod paternitas et diuinitas Deus non sit. quid*

siempre en un marco de respeto y aún de veneración. ¿cómo deberemos entender “las opiniones adversas de los hombres”?

No como dirigidas particularmente contra ella, en principio, sino tal vez como una resonancia de la advertencia de San Pablo: “En las iglesias las mujeres callen, pues no les está permitido hablar, sino que deben estar sometidas [a su esposo], como también lo dice la Ley”⁶⁴. Y si bien San Pedro recuerda la profecía de *Joel* (2, 28): “Y sucederá en los últimos días, dice el Señor, que derramaré Mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas.”⁶⁵, el carisma profético en la mujer queda reservado para un tiempo futuro, y sólo se le permite hablar y escribir para edificación de otras mujeres –religiosas o laicas–, y en el ámbito privado. Pero Hildegarda sabía muy bien que lo que debía decir y escribir, lo que debía comunicar, era una visión profética que entrañaba también, según las palabras mismas de Dios, una función docente y una admonición severa⁶⁶; y sabía también que estaba dirigida a la jerarquía eclesiástica, a prelados y al clero. Es decir que debía enseñar y advertir, en el seno de

inde in celestibus sentias nobis exponere et transmittere non differas. Valeat dilectio tua. Carta 40 –de Odo de Soissons–, años 1148-49, p. 103). Se trata de una tesis de Gilberto Porretano: que existe diferencia real entre la esencia divina y sus atributos, discutida por entonces en las escuelas y cuya lectura y aceptación –hasta tanto no fuese corregida– fue prohibida en el concilio de Reims, en 1148. Resulta en verdad asombroso para la época –y tal vez para toda época– que un destacado maestro consulte un tema teológico conflictivo a una mujer, religiosa sin estudios conocidos, y sin obra publicada.

⁶³ Entre estas excepciones podemos citar a Tengswich de Andernach (Carta 52 –de Tengswich de Andernach–, año 1148-50, p. 125-27) y al arzobispo Enrique de Maguncia (Carta 18 –del arzobispo Enrique de Maguncia–, año 1151, p. 53).

⁶⁴ *Mulieres in ecclesiis taceant: non enim permittitur eis loqui, sed subditae esse, sicut et lex dicit (1 Cor. 14, 34).* Véase también *1Tim. 2, 11-12*: “La mujer aprenda en silencio, sumisamente. No permito que la mujer enseñe al varón ni que lo domine, sino que se mantenga silenciosa.” (*Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulieri non permitto neque dominari in virum, sed esse in silentio*). Más suave, la prescripción de Pedro: “De la misma manera las mujeres estén sujetas a sus esposos para que, si algunos no creen en la palabra, sin la palabra sean ganados por la conducta de sus mujeres, al considerar con respeto vuestro casto comportamiento.” (*Similiter et mulieres subditae sint viris suis, ut, etsi qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sine verbo lucrifiant; considerantes in timore castam conversationem vestram. 1 Pe. 3, 1-2*).

⁶⁵ *Et erit, in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae.* (*Hechos 2, 17*).

⁶⁶ Véase nota 18.

la Iglesia, a varones que, además, habían recibido las órdenes sagradas. Dice Anne King-Lenzmeier: “El hecho de que Dios escogiera hablar a través de una mujer (o mujeres) significa una inversión radical de roles que es sin embargo congruente con la necesidad de la profecía. Los profetas surgen durante tiempos de gran desorden e inquietud, cuando el pueblo (usualmente Israel) no busca los caminos del Señor sino que va en pos de sus intereses. En tiempos de Hildegarda muchos debieron sentir que la Iglesia estaba en una real crisis de fe y de vida para reconocer a una mujer el grado de autoridad que eventualmente ejerció.”⁶⁷ Entre esos muchos podemos citar a Roberto, abad de Val-Roi, cuyas palabras trae Guiberto de Gembloux en una carta dirigida a Hildegarda: “El apóstol no permite a la mujer enseñar en la iglesia; pero esta mujer, liberada de esta prohibición porque el Espíritu la ha escogido e instruida por Su magisterio, en la sabiduría de su corazón ha aprendido por propia experiencia lo que está escrito: *Feliz el hombre a quien Tú instruyes, Señor, y le enseñas Tu ley*”⁶⁸. No como dirigidas particularmente contra ella, en principio, dijimos. Pero: que tal subversión de las costumbres, que el hecho de que una mujer —y una mujer autoproclamada inculta— se atribuyera una voz y una misión proféticas no siempre fue bien recibido, ni por todos, lo dice la misma Hildegarda: “Entonces el antiguo engañador con muchas burlas me puso a prueba⁶⁹, de manera que muchos dijeron: ‘¿Qué es esto, que tantos misterios sean revelados a a esta mujer necia e ignorante, habiendo muchos varones fuertes y sabios? Por consiguiente, término con esto’. Pues muchos se admiraban de estas revelaciones, [y se preguntaban] si provenían de Dios o de la sequedad y aridez de los espíritus aéreos, que seducen a muchos.”⁷⁰ No puede

⁶⁷ KING-LENZMEIER, ANNE H. *Hildegard of Bingen. An Integrated Vision*. Collegeville (Minnesota): A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2001, p. 149.

⁶⁸ *Mulierem in ecclesia docere non permittit apostolus; sed hec, per assumptionem spiritus ab hac conditione soluta et per eius magisterium erudita, corde in sapientia propria didicit experientia quod scriptum est: Beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum.* (Carta 18 —a Hildegarda de Bingen—, año 1174, p. 232. En. GUIBERTI GEMBLACENSIS. *Epistolae I*. Cura et studio Alberti Derolez. Turnhout: Brepols. 1988. (CCCM 66).

⁶⁹ Véase *Luc. 22, 31*: “Dijo empero el Señor: Simón, Simón, he aquí que Satanás os busca afanosamente para cribaros como trigo” (*Ait autem Dominus: Simon, Simon, ecce Satanás expetivit vos ut cribaret sicut triticum*).

⁷⁰ *Tunc antiquus deceptor per multas irrisiones me excribrauit, ita quod multi dixerunt: 'Quid est hoc, quod huic stulte et indocte femine tot mysteria reuelantur, cum multi fortes ac sapientes uiri sint? In dispersionem itaque uertetur'. Multi enim de reuelatione admirabantur, utrum a Deo esset an de iniquitate aeriorum spirituum, qui multos seducunt.* (*Vita 2, 5, p. 28*).

entonces extrañarnos la renuencia de la abadesa a comunicar y divulgar el contenido de sus visiones.

HASTA QUE CAÍ EN MI LECHO DE ENFERMA, ABATIDA POR EL CASTIGO DE DIOS: son numerosas las referencias que Hildegarda hace a sus enfermedades, en casi todas sus obras y en su correspondencia, aludiendo ya a enfermedades que arrastra desde la niñez en forma casi crónica, ya a las que se presentaban con variadas manifestaciones y en momentos determinados de su vida, y siempre con precisión de síntomas y estados. Y también es mucho lo que se ha dicho al respecto, incidiendo en algunos casos en la validación de sus visiones, que serían producto de la migraña o de alguna forma de epilepsia. No nos interesa aquí discutir el tema; pero hay un trabajo de Barbara Newman en torno al tema de la santidad y la enfermedad⁷¹, que puede arrojar alguna claridad en este punto preciso.

En efecto, Newman subraya un cambio entre el relato del estado de enfermedad que Hildegarda llevaba desde su infancia, y en el que habla de debilidad e inmadurez en su conformación física, y la relación que hace del padecimiento experimentado en 1141 y que caracteriza con el término *pressura* (presión): “un término que expresa a la vez su sensación de malestar físico y de languidez, la presión psicológica en pro de la revelación de su secreto, y la opresión social, porque sabía que dicha revelación la enfrentaría con la desaprobación y el ridículo”⁷²; al mismo tiempo reconoce que “mis venas y mi médula estaban plenas de vigor, del que había carecido desde mi infancia y mi juventud”⁷³. La *pressura* que padece no la incapacita para la acción, antes bien obra como un motivo y un detonante para desencadenarla. Más adelante se referirá a sus padecimientos en términos de un castigo de Dios por su resistencia a cumplir la voluntad divina —como en el caso del silencio que guardara ante el abad Kuno en el episodio de la retirada desde San Disibodo hacia la nueva fundación de Rupertsberg⁷⁴—, asimilándose en ello al profeta Jonás: “Cuando por temor de la gente⁷⁵ yo descuidaba los caminos que Dios me prescribía, los dolores de mi cuerpo se

⁷¹ NEWMAN, BARBARA. “Three-Part Invention: The *Vita S. Hildegardis* and Mystical Hagiography”, p. 189-210. En: BURNETT, CHARLES; DRONKE, PETER (eds.). *Hildegard of Bingen. The Context of Her Thought and Art*. London: Warburg Institute, 1998. 234 p.

⁷² *Ibid.*, p. 198.

⁷³ *Vene autem et medulle mee | tunc plene uirium erant, in quibus ab infantia et iuuentute mea defectum habebam. (Vita 2, 2, p. 24).*

⁷⁴ *Ibid.*, 5, p. 27. Véase nota 20.

⁷⁵ *Timor populi* en clara contraposición al *timor Dei*.



acrecentaban y no cesaban hasta que yo obedecía, como le sucedió también a Jonás⁷⁶, quien fue atormentado en gran manera hasta que se sometió a la obediencia⁷⁷. Pero otra figura bíblica, la del paciente Job, el justo sufriente –campo de batalla entre Dios y el diablo–, se hace presente, y a ella recurre Hildegarda cuando en medio de la enfermedad y del sufrimiento no tiene conciencia de una culpa que los justifique. Y así, a propósito de un período de enfermedades que la aquejaron entre 1158 y 1161 recuerda en la primera de ellas, que la tuvo al borde de la muerte, una tal situación:

“Y mientras tanto por aquellos días yo vi en una visión verdadera un gran

⁷⁶ *Jon. 2.* Es notorio que Hildegarda busca asimilarse a los profetas del Antiguo Testamento, como un argumento más que convalide su misión profética y, por consiguiente, la necesaria comunicación de su mensaje.

⁷⁷ *Has uias, quas Deus michi precepit, cum negligerem propter populi timorem, dolores michi corporis sunt augmentati nec cessabant, quousque obediui, sicut et lone contigit, qui ualde afflictus fuit, quousque ad obedientiam se reclinauit.* (*Vita* 3. 23, p. 66).

ejército de ángeles, innumerable para el humano entendimiento, que formaban parte de aquel ejército que con [el arcángel] Miguel luchaba contra el dragón; y éstos apoyaban el mandato de Dios en lo que a mí se refería. Mas uno de ellos, enérgico, clamaba diciéndome: ‘¡Ea, vamos, águila, por qué te duermes en el conocimiento⁷⁸? ¡Surge [ya] de la duda! Serás conocida. ¡Oh gema esplendorosa, todas las águilas te verán! El mundo se lamentará, pero la vida eterna se regocijará, y por eso, aurora, levántate hacia el sol. ¡Levántate, levántate, come y bebe!’ [...] Al punto mi cuerpo y mis sentidos se volvieron hacia la vida presente. Viéndolo mis hijas, que antes habían estado llorando, me levantaron de la tierra poniéndome en el lecho, y así recuperé mis anteriores fuerzas. Pero la enfermedad punitiva no se retiró completamente de mí, sino que sólo mi espíritu, día a día, se hacía en mí más fuerte que antes. Pues los malvados espíritus aéreos, quienes infligen dolorosos castigos a los hombres, me procuraban este sufrimiento por permisión divina [...]. Corriendo presurosos hacia mí decían con voz potente: ‘Seduzcámosla para que dude de Dios y blasfeme, [preguntándose] por qué la ha hundido en tantos padecimientos.’ Pues así, con el permiso de Dios, le sucedió a Job: porque Satán golpeó su cuerpo de tal manera que manaba gusanos [...].’⁷⁹

⁷⁸ El águila ofrece múltiples simbolismos. por su fortaleza y la elevación de su vuelo (el perseverante ascenso hacia Dios), por su capacidad de mirar directamente al sol (la contemplación y el conocimiento de las verdades divinas), por las leyendas sobre su rejuvenecimiento y el modo como éste se lleva a cabo (el renacimiento del cristiano a partir de la conversión del corazón, el abandono del pecado, la penitencia purificadora y la gracia de la vida renovada). Es una de las imágenes de Cristo, pero también es la exhortación al alma que quiere asemejarse. Véase CHARBONNEAU-LASSAY, LOUIS. *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media*, vol. I, p. 71-87 (Barcelona: José J. de Olañeta, 1997. Colección “Sophia Perennis”, 44 y 45), y MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO (ed.). *Bestiario medieval*. Barcelona: Siruela, 1999, p. 133-37 (Serie “Biblioteca Medieval”, II).

⁷⁹ *At ego in uera uisione aciem magnam angelorum humano intellectui innumerabilem per hos dies interdum uidi, qui de exercitu illo erant, qui cum Mychael contra drachonem pugnabant, et hi sustinebant, quid de me Deus fieri iuberet. Sed unus fortis ex eis | clamabat ad me dicens: ‘Ei, ei, aquila, quare dormis in scientia? Surge de dubitatione! Cognosceris. O gemma in splendore, omnes aquile uidebunt te, sed mundus lugebit, uita autem eterna gaudebit, et ideo aurora ad solem surge. Surge, surge, comede et bibe!’ [...] Statim corpus meum et sensus mei ad presentem uitam mutabantur. Quod filie mee, que prius fleuerant, cernentes de terra me leuatam in lectum reposuerunt, et sic pristinas uires recepi. | Penalis autem infirmitas a me pleniter non recessit, sed tantum spiritus meus de die in diem plus quam prius in me*

Todavía trae Newman otra visión y otra consideración de la enfermedad en Hildegarda, y es la que se encuentra narrada en la *Vida* como visión octava, la cual tiene lugar en el último decenio de su vida.. No hay aquí humillación ni castigo ni apremios, sino que la dolencia se presenta como dando lugar a la consolación y la cura milagrosa, desde la gozosa contemplación divina:

“En la visión de la verdad se me apareció un hombre bellissimo y de gran ternura, y fue tan grande el consuelo que su presencia inundó todas mis vísceras como perfume de bálsamo. Entonces exulté con inmenso, inapreciable gozo, y deseaba contemplarlo siempre. Y él mandó a los que me afligian que se alejaran de mí, diciéndoles: ‘Apartaos, porque no quiero que la torturéis así por más tiempo.’ Ellos, retrocediendo con gran griterío, clamaban: ‘¡Ah, porque vinimos aquí, por eso nos retiramos confundidos!’. Al punto la enfermedad –que me había atormentado como aguas sacudidas por vientos tempestuosos y desbordadas– me abandonó ante las palabras del hombre, y recuperé las fuerzas, como el peregrino se reúne con sus propiedades cuando retorna a su patria. Y mis venas con su sangre y mis huesos con su médula fueron restaurados, como si hubiera sido resucitada. Y yo callé en la paciencia, guardé tranquilo silencio en la mansedumbre, y como parturienta después del parto, así hablé después del dolor.”⁸⁰

La última frase de Hildegarda nos da la clave de su actitud ante la enfermedad y la

confortabatur. Nam pessimi aerii spiritus, quibus penales cruciatus hominum iniuncti sunt, penam hanc, que michi ab eis ut Deus permisit inferebatur, subministrabant [...]; qui et ad me festinantes uoce magna clamabant: ‘Seducamus istam, ut de Deo dubitet et blasphemet, cur eam tantis penis implicet.’ Sicut enim in Iob permissione Dei factum est, quos sathan corpus eius ita | percussit, quod uermibus scateret [...]. (Vita 2, 9, p. 33-34).

⁸⁰ *Pulcherrimus inquit et amantissimus uir in uisione ueritatis michi apparuit, qui tante consolationis fuit, quod omnia uiscera mea uelut odore balsami eius aspectus perfudit. Tunc gaudio magno et inestimabili exultabam semperque eum prospicere desiderabam. Et ipse his qui me afflixerunt precepit, ut a me discederent dicens: ‘Abscedite, quia nolo, ut amplius eam sic torqueatis.’ Qui cum magno ululatu recedentes clamabant. ‘Ach, quod huc uenimus, | quia confusi recedimus.’ Mox egritudo, que me inquietauerat, uelut aque per procellosos uentos inundatione commouentur, ad uerba uiri me dereliquit, et uires recepi, quemadmodum peregrinus, cum ad patriam reuertitur, possessiones suas recolligit; atque uene cum sanguine, ossa cum medullis in me reparata sunt, quasi de morte suscitata fuisset. At ego tacui in patientia, silui in mansuetudine, et sicut pariens post laborem, ita loquebar post dolorem. (Ibid., 3, 24, p. 67).*

sanación: la primera es como la forja que Dios hace de su ser, a partir de la bastedad del material en bruto, necesitado de crisol, talla y pulimiento; la segunda, cada vez, es la mirada con que el Divino Orfebre va contemplando Su obra en progreso. La abadesa tiene conciencia de que tal tarea y a partir de un tan humilde material requiere tiempo, sufrimiento y paciencia; pero es el trabajo de Dios, y es Su obra. Lo suyo es la paciencia, la mansedumbre y el silencio como gestación de la palabra.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[6] *Pero eres tímida para hablar, simple para exponer y carente de estudios...:* Hildegarda se presenta como una persona que no ha tenido formación escolar –ya se tratase de la escuela catedralicia o bien de la monástica– en las artes liberales, al menos la más general, la del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica); de ahí el presupuesto de que no sabe hablar en público según las reglas de la retórica ni escribir correctamente y con estilo, y tampoco es capaz de llevar adelante una argumentación. Sin embargo, dice Hildegarda: “De repente entendí el sentido de la explicación de los libros, esto es, del *Salterio*, del *Evangelio* y de otros libros católicos tanto del Antiguo cuanto del Nuevo Testamento, pero no la interpretación de las palabras del texto ni la división de las sílabas ni el conocimiento de los casos [de las palabras] o de los tiempos [de los verbos].”⁸¹

COMENTARIO:

CARENTE DE ESTUDIOS: es ésta una afirmación muy relativa, y que debe ser adecuadamente entendida. En el siglo XII la cultura florece no sólo en los monasterios sino también en las ciudades y en las escuelas catedralicias, que ponen de manifiesto el creciente interés en la educación por parte de una sociedad que vive en paz y prosperidad: han cesado las invasiones de los bárbaros, las Cruzadas incrementaron los viajes y el comercio, se van armando las estructuras políticas en algunos países, las fundaciones monásticas de Cluny y del Cister han revitalizado la vida religiosa, y el saber es una de las actividades más importantes, que se traduce en las clases de los grandes maestros y en la producción de obras de diversa índole, albergadas en las

⁸¹ *Et repente intellectum expositionis librorum, uidelicet psalterii, euangelii et aliorum catholicorum tam ueteris quam noui Testamenti uoluminum sapiebam. non autem interpretationem uerborum textus eorum nec diuisionem syllabarum nec cognitionem casuum aut temporum habebam.* (Scivias, *Protestificatio*, p. 4).

bibliotecas ... también de los monasterios. Disibodenberg no fue una excepción⁸², y es impensable una joven noble, luego maestra-priora desempeñándose como abadesa de un monasterio benedictino, una tal mujer decimos, carente de estudios. Particularmente los *Anales de San Disibodo*, en la entrada correspondiente al año 1094, mencionan al arzobispo Anselmo de Canterbury (antes abad del monasterio de Bec) cuyas obras, “confiables en cuanto a su ortodoxia y esclarecedoras, pueden ser halladas en muchas comunidades”⁸³. El cronista pondera el celo de San Anselmo por instruir a sus monjes en la *Sagrada Escritura* y las enseñanzas de la Iglesia, pero también en las artes liberales, concordando en ello con la propuesta agustiniana de *La cultura cristiana (De doctrina christiana)*⁸⁴ y con la de Casiodoro en *La enseñanza de los textos divinos y de los seculares (Institutiones diuinarum et saecularium litterarum)*⁸⁵. Esta observación nos habla del aprecio de la cultura y de la actualidad de los conocimientos en San Disibodo, que supo brindar un nada despreciable entorno cultural a la joven Hildegarda. Otro autor que seguramente no faltaba en la biblioteca del monasterio y con el que la obra de la abadesa presenta notables semejanzas es

⁸² “En este monasterio floreció en gran manera el estudio diligente de las artes liberales juntamente con la práctica de la religión monástica. Por consiguiente, entre los variados estudios de los hombres de letras, algunos se ocupaban en la lectura de los libros paganos, otros empero en la de los textos sagrados.” (*In hoc monasterio quam maxime effloruit cum exercitio monasticae religionis in liberalibus artibus studium lectionis. Inter varia ergo studentium studia quidam in gentilium, quidam vero in diuinorum librorum occupabantur lectione. Annales Sancti Disibodi*, p. 14. Cit. por: MEWS, CONSTANT J. “Hildegard and the Schools”, nota 47, p. 97. En: BURNETT, CHARLES; DRONKE, PETER (eds.), ob. cit.).

⁸³ “The Chronicles of Disibodenberg”, año 1094, p. 9. En: SILVAS, ANNA. *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*. Transl. and intr. by Anna Silvas. Pennsylvania: University Press, 1999. 299 p. (Brepols Medieval Women Series).

⁸⁴ Concebida originalmente para formar al predicador cristiano: es decir, un orador según la tradicional formación de las escuelas helenístico-romanas de retórica, pero puesto al servicio de la comunicación de la verdad cristiana para la salvación de las almas, esta obra se transformó durante el Medioevo en un verdadero plan de estudios para la formación de un cristiano culto, esto es, de un hombre cultivado en todo su potencial humano para gloria de Dios. Por eso esta formación integraba la cultura clásica –las artes liberales– en la sabiduría cristiana –la *Sagrada Escritura* y la enseñanza de la Iglesia–.

⁸⁵ Esta obra de Casiodoro fue el programa de estudios que rigió en Vivarium, el monasterio fundado por él en el siglo VI. La vida del monasterio fue breve, pero el libro –que planteaba al igual que el de San Agustín, el estudio de las artes liberales como propedéutico para el abordaje de los textos sagrados, incluyendo entre ellos a los grandes Padres de la Iglesia– tuvo considerable presencia a lo largo de todo el Medioevo.

Honorio de Autun—quien vivió entre los años 1070 y 1140—: la concepción del mundo como un huevo cósmico, en perpetuo movimiento⁸⁶; la interrelación entre macrocosmos y microcosmos⁸⁷; la correspondencia entre la música del universo y la

⁸⁶ Honorio justifica el nombre de “*mundus*” por el movimiento perpetuo, y dice que el mundo tiene la redonda figura de una pelota, y en él se distinguen diversas partes: de manera semejante a como se distinguen en un huevo la cáscara que lo rodea por todas partes, la clara que contiene la yema y ésta con una gota de gordura, así se distinguen en el mundo el cielo que lo circunda, el éter claro y sereno que contiene el aire turbio y tormentoso, que a su vez contiene la tierra. (*Mundus dicitur quasi undique motus, est enim in perpetuo motu. Hujus figura est in modum pilae rotunda. Sed instar ovi elementis distincta. Ovum quippe exterius testa undique ambitur, testae albumen, albumini vitellum, vitello gutta pinguedinis includitur. Sic mundus undique coelo, ut testa, circumdatur, coelo vero purus aether ut album, aetheri turbidus aer, ut vitellum, aeri terra, ut pinguedinis gutta includitur.* HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *De imagine mundi* 1, 1, PL 172, 0121A).

⁸⁷ “[El hombre] está hecho de los cuatro elementos —por lo que también se lo llama microcosmos, es decir, un mundo en pequeño—: toma de la tierra la carne, del agua la sangre, la respiración del aire y el calor lo toma del fuego. Su cabeza es redonda, al modo de la esfera celeste; en ella dos ojos brillan como dos estrellas en el cielo; y hay en ella siete agujeros, como las siete armonías que adornan el cielo. El pecho, que es el lugar de la respiración y de la tos, se asemeja al aire en que se dan cita los vientos y los truenos. El vientre recibe todos los líquidos como el mar acoge los ríos. Los pies sostienen el peso de todo el cuerpo, como lo hace la tierra con el conjunto del universo. Del fuego celeste recibe el hombre el sentido de la vista, del aire superior el oído, del inferior el olfato, el gusto lo recibe del agua y el tacto de la tierra. Participa de la dureza de la piedra en sus huesos, de la vigorosa fecundidad de los árboles en sus uñas, del ornato del césped en sus cabellos, tiene en común con los animales la capacidad de sentir: esta es la sustancia corporal del hombre”. (*De quatuor elementis: unde et microcosmus, id est minor mundus dicitur: habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem. Caput ejus est rotundum, in coelestis sphaerae modum: in quo duo oculi ut duo luminaria in coelo micant; quod etiam septem foramina, ut septem coelum [coeli.] harmoniae ornant. Pectus, in quo flatus et tussis versantur, simulat aerem, in quo venti et tonitrua concitantur. Venter omnes liquores, ut mare omnia flumina recipit. Pedes totum corporis pondus, ut terra cuncta, sustinent. Ex coelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus: haec est substantia corporalis.* HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Elucidarium* 1, 11, PL 172, 1116B-C).

armonía del hombre⁸⁸, son algunas de esas coincidencias. Por otra parte, recordemos que Hildegarda estaba muy al tanto de las doctrinas teológicas en discusión por ese entonces, como lo demuestran la ya mencionada consulta del maestro parisino Odo de Soissons sobre una tesis de Gilberto Porretano, y la respuesta de Hildegarda⁸⁹; pero también la solicitud de Ebehard, obispo de Bamberg, quien le pedirá una exposición sobre si “en el Padre habita la eternidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la

⁸⁸ “Y así como en este mundo se distinguen siete tonos, así también en nuestra música se advierten siete voces; y las partes de nuestro cuerpo se unen de siete modos, porque el cuerpo con sus cuatro elementos se une al alma con sus tres potencias. Y la Música todo lo reconcilia naturalmente con su arte. También por esto se dice que el hombre es un microcosmos –esto es, un mundo en pequeño–, porque se conoce como semejante a la música celestial por su armonía”. (*Sicut enim hic mundus septem tonis, et nostra musica septem vocibus distinguitur, sic compago nostri corporis septem modis conjungitur, dum corpus quatuor elementis, anima tribus viribus copulatur, quae Musica arte naturaliter reconciliatur. Unde et homo mikrokosmos, id est minor mundus dicitur, dum sic consono numero coelesti musicae par cognoscitur.* HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *De imagine mundi* 1, 82, PL 172, 0140C-D).

⁸⁹ “[...] Y vi y aprendí, viéndolo en la Luz verdadera y no buscando por mí misma en mí –pues el hombre no tiene capacidad para hablar acerca de Dios de la misma manera como puede hablar de la humanidad del hombre o del color de la obra hecha por la mano del hombre– que la paternidad y la divinidad es Dios. [...] Dios es pleno e íntegro y sin comienzo en el tiempo, y por esto no puede ser dividido por una palabra como sí puede serlo el hombre, pues Dios es el todo y no algo diferente, y por esta razón nada puede serle sustraído ni añadido. Porque también la paternidad y la divinidad son Aquel que es, como se ha dicho: ‘Yo soy el que soy’ [Éx. 3,14]. Y El que es, tiene la plenitud del ser. [...]. Quienquiera que dice que la paternidad y la divinidad no es Dios, ése está nombrando un punto sin el círculo; y si quiere tener un punto sin un círculo, está negando a Aquel que es eterno [...]. Dios es plenitud, y lo que está en Dios es Dios [...]” (*[...] Et uidi et didici, in uerum lumen uidendo et non per me in me requiringo, quod paternitas et diuinitas Deus est, quia homo hanc potestatem non habet ut de Deo dicat sicut de humanitate hominis et sicut de colore facti operis de manu hominis. Viuens ergo lux in secreto uerbo sapientie dicit: Deus plenus est et integer et absque principio temporum, et ideo non potest diuidi sermone sicut homo diuidi potest, quoniam Deus totum est et non alius, ac idcirco illi nihil abstrahendum aut addendum est. Nam etiam paternitas et diuinitas est ille qui est, ut dictum est: Ego sum qui sum. Et qui est, plenitudinem habet. Quomodo? Faciendi, creandi, perficiendi. Quicumque enim dicit quod paternitas et diuinitas non sit Deus, hic nominat punctum absque circulo, et si punctum habere uult absque circulo, illum qui est eternus negat. Et quicumque negat quod paternitas et diuinitas Deus sit, Deum negat, quia uult quod aliqua uacuitas in Deo sit. Quod non est. Sed Deus plenus est, et quod in Deo est Deus est.* Carta 40r –a Odo de Soissons–, año 1148-49, p. 104).

unión de eternidad e igualdad⁹⁰, tema sobre el que se encontraba enfrentado con Gerhoch de Reichersberg, y al que Hildegarda responde con una muy extensa carta, verdadero tratado sobre los atributos de las Personas trinitarias⁹¹, que acaparaba la atención de más de un maestro por entonces. En 1176 los monjes de Villers, por intermedio de Guiberto de Gembloux⁹², le someterán treinta y cinco cuestiones de valor dispar, sobre temas escriturarios y teológicos, e insistirán reiteradamente en obtener su respuesta.

Finalmente y con Constant J. Mews podemos decir que “en las tierras del Rin una maestra [*magistra*] podría no tener formalmente la misma autoridad que los maestros en las escuelas catedralicias, pero podía atraerse una reputación [como tal] por su perspicaz visión espiritual. Hildegarda llegó a ser una de las más prominentes entre esas maestras, compitiendo en prestigio con los grandes maestros de las escuelas de París”⁹³

Y DE REPENTE ENTENDÍ EL SENTIDO DE LA EXPLICACIÓN DE LOS LIBROS: nuevamente estamos ante dos temas ya planteados con anterioridad, y que son la iluminación divina como fuente de los conocimientos de Hildegarda, y su esgrimida ignorancia personal de asuntos, autores y obras.

LA ILUMINACIÓN DIVINA: en su primera carta a san Bernardo la abadesa da algunas precisiones al respecto⁹⁴. En efecto, le dice que conoce “el sentido interior y profundo

⁹⁰ *Nam cum de curia imperatoris per te transiremus, quia Spiritu Sancto imbuta es, tue caritati exponendum commisimus: In Patre manet eternitas, in Filio equalitas, in Spiritu Sancto eternitatis equalitatisque connexio. – Quod et nunc, secundum quod Deus tibi reuelauit, expositum uidere desideramus.* (Carta 31 –del obispo Eberhard de Bamberg–, año 1163-64, p. 82).

⁹¹ Sobre este tema trabajaba también por entonces Teodorico (Thierry) de Chartres, maestro en dicha escuela entre 1121-1134, en París en 1140 y canciller nuevamente en Chartres entre 1141 y 1150. Teodorico fue huésped del arzobispo Albero de Trier en Frankfurt, en 1148.

⁹² Cartas 19, 20, 21, 22 y 24 –de Guiberto de Gembloux–, años 1176-77, p. 235-50 y 254-57. En: GUIBERTI GEMBLACENSIS. *Epistolae I*.

⁹³ MEWS, CONSTANT J., loc. cit., p. 108.

⁹⁴ *Scio enim in textu interiorem intelligentiam expositionis Psalterii et Euangelii et aliorum uoluminum, que monstrantur mihi de hac uisione, que tangit pectus meum et animam sicut flamma comburens, docens me hec profunda expositionis. Sed tamen non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus.* (Carta 1 –a Bernardo, abad de Claraval–, año 1146-47, p. 4.).

del texto” de la exposición de las obras que le han sido mostradas en la visión, y que se trata del conocimiento de “lo más profundo y elevado” del texto, según se lo enseña la visión “que toca mi pecho y mi alma como una llama ardiente”; pero dicho conocimiento no implica “la división del texto” sino “la lectura simple”, de corrido podríamos decir. Para la mejor comprensión del tema conviene recordar cómo se trabajaban los textos en las escuelas, según pautas surgidas en la Patrística y que resultarían de uso obligado en la tarea universitaria del siglo siguiente.

Enseñar en una escuela es leer y comentar un libro determinado. Se trata de enseñar la verdad, según el modo y con los medios convenientes, buscando la **comprensión, profundización y asimilación** de la misma en dicho texto. En la lectura (*lectio*), luego de dar noticias sobre el autor, las circunstancias en que la obra fue escrita, la intención con que fue escrita, sus valores literarios, sus enseñanzas, etc., se divide el texto en partes grandes, luego más pequeñas, hasta en frases y en miembros de las frases, procediendo entonces al análisis propiamente gramatical, a su fundamentación lógica, a su ornato y expresión retórica. Sigue la exposición (*expositio*), en la que se considera: la letra (*littera*), esto es, el comentario gramatical y sintáctico de la lectura; el sentido literal (*sensus*), o la interpretación —que ya es un sentido interior o de contenido del texto— que se desprende de una simple y primera consideración de la lectura; y finalmente la sentencia o sentido profundo (*sententia*) o interpretación más profunda del pensamiento del autor y del contenido doctrinal del texto. Podemos ahora comprender mejor qué es lo que está diciéndonos Hildegarda. En su acercamiento a los textos excluye los pasos de la *lectio* y el primero de la *expositio*, esto es, la división del texto y su análisis y comentario gramatical y sintáctico: lo suyo, nos dice, es una lectura simple. De la exposición retiene el conocimiento del sentido interior de lo leído, del contenido que alberga: “de qué trata”, el asunto podríamos decir; y también asimila el sentido profundo y elevado del texto, aquél que gracias a la divina acción del Espíritu Santo se convierte en verdad iluminadora y normativa de la conducta cristiana, tornando fructífero el conocimiento. Y así, una vez más, subraya que su saber no es escolástico, no proviene de fuente humana alguna, y que su progreso no está regido por el método de las escuelas. Reiteramos aquí un pasaje que nos parece clave para ilustrar este punto: “Todo lo que en esta visión he visto o aprendido lo conservo en la memoria por mucho tiempo, de manera tal que, después que lo he visto y oído [aunque sea] alguna vez, lo recuerdo. Y simultáneamente veo y oigo y conozco, y casi en el mismo momento aprendo lo que conozco. Pero lo que no veo lo desconozco, porque no soy instruida.”⁹⁵ Ver y oír, las puertas de entrada del

⁹⁵ Carta 103r –Primera carta de Hildegarda de Bingen a Guiberto de Gembloux–, año 1175. p. 261-62.

conocimiento; la memoria que lo retiene y lo evoca, para su asimilación y “disponibilidad”; el aprendizaje, para la apropiación y “manejo”. Mas ver y oír no con los ojos y oídos externos, no una visión y audición desde lo humano natural, sino visión y audición desde la Luz Viviente, por iluminación divina. Por eso señala que lo que no ve de esta manera, en esta visión, lo desconoce; no ha sido enseñada por el hombre, no se siente capaz de aprender por vía de un proceso natural de instrucción.

Angela Carlevaris osb, de la abadía Santa Hildegarda (Eibingen, Alemania), editora del *Libro de los méritos de la vida* y colaboradora en la edición del *Libro de las obras divinas*, en su meduloso estudio sobre “Ildegarda e la Patristica”⁹⁶ señala una interesante comparación entre San Pablo e Hildegarda, con referencia a la iluminación que marca el inicio de la misión profética. Luego de establecer la apelación a la acción del Espíritu Santo en lo que tiene de súbita y definitiva: “Y de repente entendí el sentido de la explicación de los libros”, nos dice la abadesa⁹⁷, en claro paralelo con la venida del Paráclito sobre los Apóstoles en la narración de los *Hechos*: “Y de repente un sonido venido del cielo como el de un viento que llegaba impetuoso llenó toda la casa”⁹⁸, trae otros textos que manifiestan dicha acción como Luz y Voz. Así, hemos leído en el inicio mismo de nuestro trabajo: “[...] vi un gran **resplandor**, en medio del cual se oyó una **voz** del Cielo que me decía: [...]”⁹⁹; escuchamos ahora el relato de lo acaecido a San Pablo en el camino de Damasco: “Y de improvviso una luz del cielo lo rodeó con su **resplandor**. Y [...] oyó una **voz** que le decía: [...]”¹⁰⁰. Antes de esta iluminación del Espíritu Hildegarda y Pablo estaban ignorantes de lo que luego habían de transmitir, y que declaran no haber aprendido de maestro humano sino de la Sabiduría divina: “Por tanto tú, oh criatura humana, di lo que ves y oyes, y escríbelo no según tu parecer o el de hombre alguno, sino según la voluntad de Aquel que sabe,

⁹⁶ CARLEVARIS, ANGELA. “Ildegarda e la Patristica”. En: BURNETT, CHARLES; DRONKE, PETER (eds.), ob. cit., p. 65-80.

⁹⁷ *Et repente intellectum expositionis librorum [...]* (Scivias, Protestificatio, p. 4).

⁹⁸ *Et factus est repente de caelo sonus quasi advenientis spiritus vehementis, et replevit totam domum.* (Hechos 2, 2).

⁹⁹ [...] *vidi maximum splendorem, in quo facta est uox de caelo ad me dicens: [...]*. (Scivias, Protestificatio, p. 3).

¹⁰⁰ [...] *et subito circumfulsit eum lux de caelo. Et [...] audivit vocem dicentem sibi: [...]*. (Hechos 9, 3).

ve y dispone todas las cosas en los secretos de Sus misterios¹⁰¹, es el mandato que recibe la religiosa, en tanto el Apóstol dice: “Pues declaro [...] que el Evangelio que predico no es del hombre, y tampoco lo he recibido ni lo he aprendido de un hombre, sino por la revelación de Jesucristo¹⁰². Ambos, a partir de esta realidad, quedan eximidos de la confirmación de su mensaje por autoridad alguna, inclusive eclesiástica: es “Palabra de Dios”.

También San Pedro insiste en el carácter revelado de la palabra profética: “[...] porque jamás profecía alguna trajo su origen de voluntad de hombre, sino que impulsados por el Espíritu Santo hablaron hombres de parte de Dios.”¹⁰³

LA IGNORANCIA DE HILDEGARDA, O MÁS BIEN, LO QUE HILDEGARDA SABÍA: es ya casi un lugar común afirmar que la abadesa no cita autores ni títulos en sus obras, pero jamás podría deducirse de ello que los desconociera; por el contrario, numerosos trabajos han rastreado influencias más o menos claras en los diversos campos temáticos por los que transcurre su actividad. En el estudio arriba citado, Angela Carlevaris parte de las reiteradas alusiones a maestros y sabios del pasado –así mencionados, sin precisión de nombres o de obras– presentes en *Scivias*¹⁰⁴, en *El libro*

¹⁰¹ *Sic ergo et tu, o homo, dic ea quae uides et audis; et scribe ea non secundum te nec secundum alium hominem, sed secundum uoluntatem scientis, uidentis et disponentis omnia in secretis mysteriorum suorum.* (*Scivias*, Protestificatio, p. 3).

¹⁰² *Notum enim facio [...] euangelium quod euangelizatum est a me, quia non est secundum hominem: neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Iesu Christi.* (*Gál.* 1, 11-12).

¹⁰³ *II Pedr.* 1, 21.

¹⁰⁴ “[...] si entonces finalmente traes a tu mente las Escrituras y aquellas enseñanzas que tus antiguos y fieles Padres pusieron ante ti: que debes evitar el mal y hacer el bien [...]”. (*[...] si tunc tandem ad mentem tuam reuocas Scripturas et doctrinas illas quas tibi antiqui et fideles patres tui proposuerunt, scilicet quod malum debes deuitare et bonum facere [...]*). *Scivias* 1, 4, 10, p. 73); “[...] aquí, una vez consolidadas las obras de la justicia, gracias a la ardiente inspiración del Espíritu Santo está la sabiduría profunda y exquisita de los primeros grandes maestros, quienes esclarecieron lo [que era] oscuro en la ley y en la profecía, y en los Evangelios mostraron el germen que hicieron fructífero y provechoso para su intelección [...]”. (*[...] qui est roboratis operibus iustitiae profunda et exquisita sapientia principalium magistrorum per calorem Spiritus sancti, qui obscura in lege et prophetia aperuerunt et qui in euangelii ostenderunt germen quod fructuosum fecerunt ad intellegendum [...]*). *Ibid.*, 3, 4, 6, p. 394); “[...] también los importantísimos volúmenes que sabios muy apreciados estudiaron [y escudriñaron] con gran diligencia se debilitan [y se disipan] en vergonzoso hastío [...]”. (*[...] si tunc tandem ad mentem tuam reuocas Scripturas et doctrinas illas quas tibi antiqui et fideles patres tui proposuerunt, scilicet quod malum debes deuitare et bonum facere [...]*).

de los méritos de la vida¹⁰⁵, en *El libro de las obras divinas*¹⁰⁶, para afirmar, a pesar de todas las protestas de su carencia de instrucción hechas por Hildegarda, la vasta cultura de la abadesa. En efecto, la sola celebración de las horas canónicas debió darle un buen acopio de lecturas, según la norma establecida por la *Regla benedictina*: “En las Vigilias [el Oficio Nocturno] léanse los códices canónicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como también las explicaciones [y comentarios] de los mismos hechas por los Padres católicos de reconocida ortodoxia”¹⁰⁷. La presencia, en este Oficio durante las noches de invierno, de doce salmos, himnos, antífonas y responsorios, las letanías y tres lecturas de la Sagrada Escritura con sus comentarios patrísticos es una buena muestra del tesoro de la liturgia. Carlevaris hace referencia a una obra vinculada con dicha liturgia, el *Horarium*, de Cluny¹⁰⁸, que muy probablemente tuvo gran influencia en las fundaciones benedictinas de Maguncia, en San Disibodo por consiguiente y luego en San Ruperto. Se trata, nos dice, de un repertorio de textos para leer en el rezo de las horas canónicas monásticas, y de los cuales mencionamos sólo algunos: de San Gregorio Magno, las *Exposiciones sobre el Libro de Job*, las *Homilias sobre el profeta Ezequiel*; de Beda el Venerable, *Homilias sobre los Evangelios de San Marcos y de San Lucas*; de San Agustín, las *Confesiones*, *La Ciudad de Dios*, el *Tratado sobre la Trinidad*, *Comentarios a los Salmos*; de San Jerónimo, *Comentarios* a distintos libros de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento); los *Sermones* de Fulgencio, la *Explicación del Evangelio de San Lucas*, de San Ambrosio de Milán; de San Pedro Crisólogo el *Comentario al Evangelio de San Mateo* y los *Sermones*; también los *Sermones* de San Juan Crisóstomo; de Orígenes,

fortissima etiam uolumina quae probatissimi doctores multo studio enucleauerant in turpi taedio diffluunt [...]. Ibid., 3, 11, 18, p. 586).

¹⁰⁵ “[Los misterios] que ahora los verdaderos sabios se esfuerzan por develar, dado que Dios ha querido revelarlos [...]”. (*[...] que nunc ueri doctores, secundum quod ea Deus denudare uoluerit, aperire contendunt [...]. Liber uite meritorum 2, 20, p. 83*).

¹⁰⁶ “Dios hizo dos grandes luminarias, que eran necesarias para la [vida de la] Iglesia: la luminaria mayor para que presidiera el día, esto es, los grandes maestros espirituales que puestos a la cabeza de la Iglesia son como la luz de los ojos de los fieles [...]”. (*Fecit Deus duo magna luminaria, quae ecclesiae necessaria erant: luminare maius ut preesset diei, uidelicet principales et spirituales magistros, qui prepositi ecclesiae lumen fidelium oculorum existunt [...]. Liber diuinorum operum 2, 1, 36, p. 313*).

¹⁰⁷ *Códices autem legantur, in Vigiliis, divinae auctoritatis tam ueteris Testamenti quam novi; sed et expositiones earum, quae a nominatis orthodoxis catholicis Patribus factae sunt.* (*Sancta Regula 9, 8, p. 430*).

¹⁰⁸ CARLEVARIS, ANGELA, loc. cit., p. 72 ss.

las *Homilias* sobre los Evangelios de San Mateo y de San Lucas; obras de los Padres Capadocios, vidas de santos, los *Diálogos* de San Gregorio Magno, etc. Guiberto de Gembloux, por su parte, atestigua que Hildegarda y sus religiosas, ya en el monasterio de San Ruperto, no eran ajenas a estos textos u otros similares y tampoco estaban ausentes de la labor intelectual: “[...] Los días festivos [las religiosas] no trabajan sino que [reunidas] en el claustro, sentadas de manera conveniente y en silencio, se dedican a la lectura meditada (la *lectio divina*) y al estudio del canto. Obedeciendo al Apóstol que dice: ‘Quien no trabaja que no coma’, los restantes días trabajan en los talleres en la copia de los libros, en la confección de vestimentas o en otras tareas manuales según la habilidad de cada una. Reciben así por sus lecturas la iluminación del conocimiento divino y la gracia de la compunción, y evitan por sus labores la ociosidad –esa enemiga del alma– y la conversación liviana que puede desembocar en actitudes poco dignas, incluso bufonescas.”¹⁰⁹

De tales lecturas –y gracias a otra de las prácticas monásticas, la *meditatio*–, se encuentran huellas en la obra de Hildegarda, a pesar de la ausencia de citas y de la adaptación que hace de lo leído a su propio texto¹¹⁰. Y esto no debe extrañarnos, si recordamos que “meditar es leer un texto y aprendérselo ‘de memoria’, en todo el sentido de la palabra, es decir, poniendo en ello todo su ser: su cuerpo, pues lo pronuncia la boca; la memoria, que lo fija; la inteligencia, que comprende su sentido; la voluntad, que aspira a ponerlo en práctica.”¹¹¹ La *lectio* y la *meditatio* dan lugar al fenómeno psicológico de la reminiscencia, esto es, la evocación de palabras, citas, vivencias, a partir de una palabra, de su sentido, o bien de su sonoridad o de cualquier otra cualidad suya. Esta reminiscencia es tan rica y variada como la cultura que la sustenta, y nos permite comprender por qué a veces es tan difícil la localización de las citas que aparecen en los escritos monásticos: los monjes citan de memoria, según las

¹⁰⁹ [...] *inhibitibus ab opere feriis in claustro decenter cum silentio sedentes lectioni et discendo cantu suo student; et obedientes apostolo dicenti: Qui non laborat, nec manducet, priuatis diebus per officinas competentes uel scribendis libris, uel texendis stolis uel aliis manuum operibus intendunt. Ita ex studio lectionis illuminatio diuine agnitionis et gratia compunctionis acquiritur, et per exercitium exterioris operationis anime inimica otiositas excluditur, et scurrilitas, que per otiosos conuentus ex multiplicium leuitate uerborum oriri posset, compescitur.* (Carta 38 –a Bovo–, años 1177-1180. p. 368. En. GUIBERTI GEMBLACENSIS. *Epistolae* I).

¹¹⁰ Véanse los muy precisos ejemplos con que Carlevaris ilustra esta afirmación (loc. cit., p. 75-77).

¹¹¹ LECLERCQ, JEAN. *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*. Salamanca: Sígueme. 1965. p. 29 (Colección “Nueva Alianza”. 3).

asociaciones que espontáneamente surgen de ese bagaje provisto por el ejercicio de la lectura divina, pero esas citas no siempre son precisas o exactas en cuanto al texto y la ubicación. Particularmente en el caso de Hildegarda, como ya dijimos, las dificultades en punto al reconocimiento de textos y autores se multiplican por la personal elaboración que hace de los mismos. Carlevaris da como algo realmente excepcional la referencia explícita a cuatro doctores de la Iglesia que la abadesa hace en la *Expositio evangeliorum* 21, 2, comentando a *Luc.* 19, 43: “[...] te rodearán tus enemigos con una empalizada, los sabios del Nuevo Testamento con su ciencia, como Gregorio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo y otros tales”¹¹²; y la mención de Orígenes en *Expositio...* 17: “[...] aquellos que en su sabiduría se exaltaron indebidamente, como Orígenes [...]”¹¹³.

Constant J. Mews (Centre for Studies in Religion and Theology at Monash University, Australia), quien en su trabajo ya citado “Hildegard and the Schools”¹¹⁴ señala las relaciones de Hildegarda con obispos y abades de su tiempo, se detiene ante un tema muy concreto: cómo se planteaban en el siglo XII las analogías sobre la Trinidad, para mostrar la actualidad de los conocimientos de Hildegarda, la originalidad de su pensamiento y el reconocimiento que todo ello le mereció ya en su época. Recuerda Mews la imagen trinitaria debida a Abelardo: el sello de bronce propio del rey en el que encontramos el bronce, la forma del sello que es la figura real y la capacidad de sellar¹¹⁵, imagen que el filósofo trabaja con una línea argumental y conceptos despojados; la abadesa prefiere imágenes tomadas de la naturaleza, que presenta con sensorial encarnadura –sin perder por ello precisión–, y así acude a la piedra, a la llama y a la palabra:

“LAS TRES FUERZAS DE LA PIEDRA. Tres fuerzas hay en la piedra, tres en la llama y tres en la palabra. ¿Cuáles? En la piedra hay vigor (*uiriditas*) húmedo, consistencia tangible y fuego resplandeciente. Tiene vigor húmedo para no disolverse ni quebrarse; consistencia tangible para ofrecer morada y refugio; fuego resplandeciente para calentarse, solidificarse y alcanzar la dureza que le corresponde. El vigor húmedo significa al Padre, Quien jamás se marchita y Cuyo poder no tiene fin; la

¹¹² [...] *circumdabunt te inimici tui vallo doctores novi testamenti doctrina sua, ut Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus et alii similes.* (En: CARLEVARIS, ANGELA, loc. cit., p. 79).

¹¹³ [...] *illi qui in sapientia sua se injuste extollunt, ut Origenes [...]* (Ibid.).

¹¹⁴ MEWS, CONSTANT J., loc. cit., p. 89-110.

¹¹⁵ PETRUS ABAELARDUS. *Introductio ad Theologiam*, PL 178, 1068C-70B.

consistencia tangible designa al Hijo, Quien nacido de la Virgen pudo ser tocado y abarcado; y el fuego resplandeciente significa al Espíritu Santo, Quien enciende e ilumina los corazones de los hombres fieles.

¿Qué quiere decir esto? Que así como el hombre cuyo cuerpo está en contacto asiduo con el húmedo vigor de la piedra luego se debilita y se enferma, así también el hombre que a pesar de la inconstancia de sus pensamientos temerariamente quiere contemplar al Padre perece en la fe¹¹⁶. Y que así como los hombres hacen su morada en la consistencia tangible de la piedra, gracias a la cual se defienden de sus enemigos, así también el Hijo de Dios, Quien es la verdadera piedra angular, es la morada del pueblo fiel, al que protege de los espíritus malignos. Y que así como el fuego resplandeciente ilumina las tinieblas abrasando todo lo que ha tocado, así también el Espíritu Santo ahuyenta la infidelidad quitando toda mancha de iniquidad¹¹⁷.

Como estas tres fuerzas se hallan en una sola piedra, así también la verdadera Trinidad se encuentra en la verdadera unidad.

LAS TRES FUERZAS DE LA LLAMA. De la misma manera como la llama tiene en un solo ardor tres fuerzas, así también hay un solo Dios en tres Personas. ¿Cómo es esto? La llama está formada por una claridad resplandeciente, un purpúreo vigor (*uiror*) y un ardor ígneo. Tiene claridad resplandeciente para iluminar, purpúreo vigor para crecer y ardor ígneo para quemar. Por esto, en la claridad resplandeciente contempla al Padre, Quien con paterno amor expande Su luz sobre Sus fieles; en el purpúreo vigor contenido en esta claridad, en la cual la llama manifiesta su poder, reconoce al Hijo, Quien tomó Su cuerpo de la Virgen y en Quien la Divinidad reveló Sus maravillas; y en el ardor ígneo advierte al Espíritu Santo, Quien ardientemente se derrama en el espíritu de los fieles. Pero donde no hay claridad resplandeciente, purpúreo vigor y ardor ígneo, no se ve la llama; así donde no se rinde culto ni al Padre ni al Hijo ni al Espíritu Santo, allí tampoco Dios es dignamente venerado.

Por consiguiente, así como en una llama se distinguen tres fuerzas, así es

¹¹⁶ Bien pudiera ser ésta una alusión a escolásticos de su tiempo como Abelardo, quien trabajó por aplicar el método dialéctico al estudio de las verdades divinas, a los temas teológicos, derivándose de allí una durísima confrontación con San Bernardo, en la que el filósofo resultó excomulgado.

¹¹⁷ ¿Cómo no recordar aquí el carbón encendido, el fuego purificador que tocó los labios del profeta Isaías, purificándolo de toda iniquidad (*Is. 6, 6-7*)?

preciso reconocer a Tres Personas en la Unidad de la Divinidad.

LAS TRES CAUSAS DE LA PALABRA HUMANA. Y así como es menester distinguir en la palabra tres causas, así también ha de contemplarse la Trinidad en la unidad de la Divinidad.

¿Cómo es esto? En la palabra hay sonido, sentido operante (*uirtus*) y aliento. Tiene sonido para ser escuchada, sentido para ser entendida, aliento para ser pronunciada. En el sonido advierte al Padre, Quien con inefable poder hace manifiestas todas las cosas; en el sentido, al Hijo, admirablemente engendrado por el Padre; en el aliento al Espíritu Santo, Quien arde en ellos con dulce suavidad. Pero donde no se escucha el sonido, allí el sentido no obra ni se eleva el aliento, por lo que tampoco allí se entiende la palabra; así también el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no están separados entre sí, sino que llevan a cabo Su obra de manera unánime.

Por eso, así como en una sola palabra existen estas tres causas, así también la celestial Trinidad existe en la Unidad celestial. [...]”¹¹⁸

¹¹⁸ 5. *Quomodo? DE TRIBVS VIRIBVS LAPIDIS* Tres uires in lapide et tres in flamma et tres in uerbo sunt. Quomodo? In lapide est umida uiriditas et palpabilis comprehensio atque rutilans ignis. Sed umidam uiriditatem habet ne dissoluatur nec comminatur, palpabilem uero comprehensionem ut habitationem et defensionem exhibeat; rutilantem autem ignem ut confoueat et consolidetur ad duritiam suam. Ipsa autem umida uiriditas significat Patrem, qui numquam arescit nec finitur in sua uirtute; et palpabilis comprehensio designat Filium, qui natus ex Virgine tangi et comprehendi potuit; atque rutilans ignis significat Spiritum sanctum, qui est accensor et illuminator cordium fidelium hominum. Quid est hoc? Sicut homo qui in corpore suo frequenter tangit umidam uiriditatem lapidis exinde infirmo debilitatur, sic et homo qui per instabilitatem cogitationum suarum temere uult Patrem intueri perit in fide. Et ut in palpabili comprehensione lapidis faciunt homines habitationem suam se per eum defendentes ab hostibus, ita et Filius Dei, qui est uerus lapis angularis, est habitatio fidelis populi, eum protegens a malignis spiritibus. Sed et sicut rutilans ignis illuminat tenebrosa comburens ea quae tetigerit, sic et Spiritus sanctus fugat infidelitatem auferens omnem rubiginem iniquitatis. Sic quomodo hae tres uires sunt in uno lapide, ita et uera Trinitas est in uera unitate. 6. *DE TRIBVS VIRIBVS FLAMMAE* Item sicut flamma in uno ardore tres uires habet, sic et unus Deus in tribus personis est. Quomodo? Flamma enim splendida claritate et purpureo uirore ac igneo ardore consistit. Sed splendidam claritatem habet ut luceat, et purpureum uirorem ut uigeat, atque igneum ardorem ut ardeat. Vnde in splendida claritate Patrem considera qui paterna pietate claritatem suam fidelibus suis expandit, et in purpureo uirore qui huic causae inest, in qua eadem flamma uirtutem suam ostendit, Filium intellege qui ex Virgine corpus assumpsit, in quo diuinitas mirabilia sua declarauit; ac in igneo ardore Spiritum sanctum perspice qui mentes credentium ardentem infundit. Sed ubi nec splendida

Estos textos corresponden a la segunda visión de la segunda parte de *Scivias*, y serán tratados cuando corresponda; pero nos ha parecido conveniente traerlos aquí para ejemplificar la solidez del pensamiento de Hildegarda, la claridad y precisión de su exposición, la riqueza de sus imágenes y algunas secuencias de su método, que nada tenía que envidiar al implementado por las escuelas, del que por otra parte no difería demasiado.

¿La ignorancia de Hildegarda, o lo que Hildegarda sabía? ...

GLOSA DE HILDEGARDA:

[7] *Aquello que tú ves y oyes en las alturas celestiales, en las maravillas de Dios, así debes exponerlo*: Sobre el final del Prólogo, es la propia Hildegarda quien así lo afirma: “Y dije y escribí estas cosas no según la fantasía de mi corazón o de persona alguna, sino como yo las vi, oí y entendí en los cielos, a través de las ocultas maravillas de Dios.”¹¹⁹

COMENTARIO:

ASÍ DEBES EXPONERLO: En cuanto a este tema, mucho se ha hablado acerca de la intervención del monje Volmar, el amigo y secretario de la abadesa, en la redacción de sus obras, esto es, en la puesta por escrito de las visiones de la santa. Al respecto tenemos el testimonio indirecto de Theodorico de Echternach, quien en la *Vida 2*, I dice: “También hay algo grandioso y digno de admiración: que aquello que oía o veía en su espíritu lo escribía de su propia mano, conservando el mismo sentido y las

claritas, nec purpureus uiror, nec igneus ardor est, ibi nec flamma cernitur, sic ubi nec Pater nec Filius nec Spiritus sanctus colitur, ibi nec Deus digne ueneratur. Ergo sicut in una flamma hae tres uires cernuntur, sic in unitate diuinitatis tres personae intellegendae sunt. 7. DE TRIBVS CAVSIS HVMANI VERBI Ita etiam ut tres causae in uerbo notandae sunt, sic et Trinitas in unitate diuinitatis consideranda est. Quomodo? In uerbo sonus, uirtus et flatus est. Sed sonum habet ut audiat, uirtutem ut intellegatur, flatum ut compleatur. In sono autem nota Patrem qui inenarrabili potestate omnia propalat; in uirtute Filium qui mirabiliter ex Patre genitus est; in flatu uero Spiritum sanctum qui suauiter ardet in ipsis. Vbi uero sonus non auditur, ibi nec uirtus operatur nec flatus eleuatur. unde et nec ibi uerbum intellegitur; quia etiam Pater, Filius et Spiritus sanctus non sunt a se diuisi, sed suum opus unanimiter operantur. Vnde sicut hae tres causae in uerbo uno sunt, ita etiam superna Trinitas in superna unitate est. [...] (Scivias 2. 2. 5-7, p. 127-29).

¹¹⁹ *Et dixi et scripsi haec non secundum adimuentionem cordis mei aut ullius hominis, sed ut ea in caelestibus uidi, audiui et percepi per secreta mysteria Dei. (Ibid., Protestificatio, p. 6)*

mismas palabras con una disposición interior sencilla y atenta, y lo decía con su boca, bastándole con un solo y fiel colaborador [Volmar] para disponer con claridad los casos, los tiempos y los géneros según el arte de la gramática, que ella ignoraba. Pero no osaba añadir o quitar absolutamente nada en cuanto al sentido o a la significación¹²⁰. Es decir que Hildegarda escribía sobre las tablillas de cera negra que figuran en los retratos que de ella se tienen, y también comunicaba oralmente los textos a Volmar y a sus secretarios después de él; la tarea de ellos era solamente la corrección de la lengua. Y esta tarea era, por otra parte, algo obligado, según lo dice la propia abadesa en su carta al Papa Anastasio, reproduciendo el mandato divino: “Pero Aquel que es grande [y] sin defecto [alguno] ha tocado ahora el pequeño habitáculo, para que viera cosas admirables y formara letras desconocidas y dejara oír una lengua ignorada. Y le dijo: aquél que tiene la lima¹²¹ no descuide la tarea de pulir y adaptar a la voz humana esto, que te fue revelado en una lengua manifestada a ti desde lo alto y no según la forma acostumbrada entre los seres humanos –porque ésta no te ha sido dada–.”¹²²

Las letras desconocidas y la lengua ignorada podrían tener relación con una obra de Hildegarda poco conocida y bastante indescifrable: *Lingua ignota* (*La lengua desconocida*), un conjunto de mil palabras con letras extrañas que parecen haber obedecido a fines musicales (de hecho, algunas de estas palabras aparecen en canciones de la abadesa), aunque también hay quienes sostienen que se trataba de una recreación del habla de Adán, que habría tenido su uso en el monasterio y entre las

¹²⁰ *Magnum est etiam illud et admiratione dignum, quod ea, que in spiritu audiuit uel uidit, eodem sensu et eisdem uerbis circumspecta et pura mente manu propria scripsit et ore edidit, uno solo fideli uiro symmista contenta, qui ad euidentiā grammaticæ artis, quam ipsa nesciebat, casus, tempora et genera quidem disponere, sed ad sensum uel intellectum eorum nichil omnino addere presumebat uel demere. (Vita 2, 1, p. 20-21).*

¹²¹ Instrumento que se usaba en los *scriptoria* para raspar y pulir la superficie del pergamino, a los efectos de la corrección del texto: borrar y preparar el material para escribir nuevamente en él.

¹²² *Sed ille qui sine defectione magnus est, modo paruum habitaculum tetigit, ut illud miracula uideret et ignotas litteras formaret, ac ignotam linguam sonaret. Et dictum est illi: Hoc quod in lingua desuper tibi ostensa non secundum formam humane consuetudinis protuleris, quoniam consuetudo hec tibi data non est, ille qui limam habet, ad aptum sonum hominum expolire non negligat. (Carta 8 –al Papa Anastasio–, años 1153-54, p. 21).*

religiosas¹²³. Pero en esta carta la lengua desconocida no parece ser una invención de la abadesa sino una revelación divina que debe ser comunicada como tal; lo vehiculado por esta lengua ha de ser trasladado a la lengua latina que, una vez más, Hildegarda aparece ignorando en cuanto a su estructura y reglas.

Por esto, finalmente, cobra extraordinaria fuerza el imperativo divino con el cual y ante el cual concluimos nuestra labor:

*Y nuevamente oí una voz del cielo que me decía: Clama, pues, y dilo así*¹²⁴

RESUMEN

Este artículo expone y comenta el prólogo de *Scivias*, de Hildegarda de Bingen, cuyo tema es la afirmación de la visión divina de la abadesa como aval del mensaje comunicado, como fuente de su contenido y como imperativo de su declaración.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, *Scivias*, prólogo

ABSTRACT

This article exposes and explains the prologue of *Scivias*, of Hildegard of Bingen, wích subject is the confirmation of the divine vision of the abbess as an inderserment of the communicated message, as a source of its content and as an imperative for its declaration.

Key-words: Hildegard of Bingen, *Scivias*, Prologue

¹²³ KING-LENZMEIER (ob. cit., p. 119-120) expone en este punto la teoría de Jeffrey Schnapp ("Virgin Words: Hildegard of Bingen's Lingua Ignota and the Development of Imaginary Languages Ancient to Modern". *Exemplaria* 3:2 (October 1991) 1994), quien señala que dicha lengua tenía relación no sólo con la música celestial sino también con las obras científicas de Hildegarda, incluyendo por añadidura vocablos referidos a los aspectos prácticos de la vida cotidiana.

¹²⁴ *Et iterum audiui uocem de caelo mihi dicentem: 'Clama ergo et scribe sic'. (Scivias. Protestificatio, p. 6).*

LA ENUNCIACIÓN EN LOS *DIÁLOGOS DE LOS MUERTOS* DE LUCIANO DE SAMÓSATA

SUSANA G. HÖRL*

INTRODUCCIÓN

Pretendo ampliar con este trabajo mi anterior estudio sobre la *Poética de Luciano de Samósata en los Diálogos de los muertos*¹. Las observaciones hechas al respecto me permitieron concluir que el autor ofrece “un estilo notable, definido y no casual”, decididamente entre el *officium* del retórico y la τέχνη ποιητική. Su especial interés por la retórica epidíctica, por la calidad artística (δύναμις) del discurso, distingue su μίμησις -como *ars in effectu posita*- de la limitación objetiva de la retórica, que consigue también “hechizar, persuadir y transformar el alma con magia” (*Gorgias B 13, 10*) empero por violación y necesidad ya que el oyente decide no por coacción exterior, sí por una fuerza irracional suscitada en su interior.

Respecto a la técnica poética de Luciano, “limpió al diálogo de su sequedad”, “lo obligó a sonreír”, “lo enganchó junto a la comedia”, lo acercó a la realidad “acostumbrándolo a andar sobre la tierra” (Δὶς κατηγορούμενος, 34.1–34.17). Utilizó para ello recursos de humor situacional, parodia, humor verbal. En primer lugar, sus escritos habrían de tener *originalidad* (asunto novedoso) (Πρὸς τὸν εἰπόντα, Προμηθεὺς εἰ ἐν λόγοις, 3.1-12), *respeto por las fuentes* (plurivalencia del discurso) (3.12-17), *creatividad* (como rasgo que no justifica la inspiración sin responsabilidad estética) (3.17-22), *armonía* (coherencia interna) (Πρὸς τὸν εἰπόντα, Προμηθεὺς εἰ ἐν λόγοις, 4), *mezcla de elementos del diálogo y de la comedia* (contaminatio y transposición) (5.7-5.12). Ha hecho una ordenación sistemática de sus principios y se ha valido de los τόποι o argumenta a re, a simile y a modo —que son por cierto los que indican el modo en que ha de llevarse a cabo la acción y -precisamente- tanto respecto a su ejecución externa como con respecto a la

* Universidad Católica Argentina.

¹ HÖRL, SUSANA G. *La poética de Luciano en los Diálogos de los muertos*. Buenos Aires. 2002. Investigación inédita.

disposición anímica del autor.

“En un diálogo -sostiene Vian Herrero- se regula, como en cualquier interacción verbal, la construcción y estructura interna de las unidades formales de los turnos de palabra, de brevedad o longitud diversa, y su alternancia; la organización estructural de sus unidades (de mayores a menores: frases y secuencias argumentativas, intercambios, intervenciones, actos de habla); la relación interpersonal entre participantes (modo íntimo o distante, igualitario o jerárquico, consensual o erístico) que tienen que ver con el sistema de cortesía en vigor en la sociedad considerada y con otros factores concomitantes”²

Y bien, *a prima facie* hay en los *Diálogos de los muertos* un claro contraste de dos tipos: a) diálogos en los que intervienen personajes mitológicos, cínicos y aquellos que abordan con geminación de escenas el tema de los “cazadores de herencias” o “del burlador burlado”, con intervenciones breves y ágiles, y b) aquellos en los que uno de los interlocutores introduce una narración amplificadora –casi teórica- que pareciera justificarse sin embargo dentro del marco estructural e ideológico. A este grupo pertenecen los de tema histórico.

Nuestro objetivo es calar más hondo en la estética de Luciano de Samósata y llegar a definir sus particulares estrategias para la construcción discursiva, analizando a tal fin diálogos representativos de cada modelo, dos breves (el 14 y el 2, con creciente juego dialógico) y uno largo (el 12), “teniendo en cuenta que una argumentación está formada por una cadena de enunciados en la que cada uno de ellos se afirma sobre la base de los enunciados que lo rodean”³. Es decir, la pertinencia comunicativa implicará observar circunstancias de enunciación, basándonos fundamentalmente en el estudio de Stati⁴ y el contexto de producción y recepción. Asimismo basamos el análisis en lo que entendemos se define como diálogo, concretamente, “una interacción bilateral o multilateral, nunca unilateral, hecha de una secuencia de dos o más turnos alternativos o simétricos (intercambio de roles) en donde el sentido va creándose en un proceso concurrente y semánticamente

² VIAN HERRERO, ANA “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo”, *Criticón*, 81-82, 2001, p. 166.

³ *Ibid.*, p. 173.

⁴ STATI, SORIN *Il dialogo. Considerazioni di linguistica pragmatica*. Napoli: Liguori Editore, 1982.

progresivo⁵.

14. HERMES Y CARONTE

En este diálogo, las intervenciones se dan en un proceso continuo, en discurso directo. Inicia Hermes con un enunciado directivo, aludiendo explícitamente al alocutario:

Hermes: - Vamos a echar cuentas, barquero, si [te] parece, acerca de cuánto me debes ya, de modo que no discutamos otra vez por algo acerca de estas cosas.

(D Mort 14.1.1 - 14.1.3)

Podemos observar los verbos en subjuntivo λογισώμεθα y ἐρίζωμεν, que expresan una orden ingresiva, una deliberación sobre lo que la voluntad tiene que decidir. Es una construcción normativa⁶, no obstante atenuada por la conveniencia.

En cuanto a la dimensión alocutiva, Hermes encara con actitud jerárquica, quizá con la presunción de lograr así que Caronte se disponga a aclarar de una vez el arqueo.⁷ La intervención de Caronte es una réplica eco⁸. Entiende y comprende los signos lingüísticos mismos de su interlocutor, presupuesto básico para que haya diálogo. El punto de partida es pues un acuerdo preliminar que según Vian Herrero tiene ya valor argumentativo puesto que prepara el razonamiento y la persuasión⁹.

Caronte: -Echemos cuentas, Hermes; pues charlar[lo] [será] mejor y menos político (embrollado). (D Mort 14.1.3 - 14.1.5)

Hermes va detallando entonces todo lo que ha comprado por pedido de Caronte y el diálogo continúa así:

⁵ GONZÁLEZ, JAVIER. *Curso de posgrado*, 2003.

⁶ STATI. S. Ob.cit., cap. II, 1.2.1 : 3.2.

⁷ Ibid., cap I. 3.3.

⁸ Ibid., Introd., 5.4.4.

⁹ VIAN HERRERO. A. Ob. cit., p. 177.

Hermes: - Traje un ancla habiéndola encargado [tú] por cinco dracmas.
 Caronte: -Por mucho. dices.
 Hermes: -Por Aidoneo, por cinco [la] compré y una correa para sujetar el remo por dos óbolos.
 Caronte: -Pon (anota) cinco dracmas y dos óbolos.
 Hermes: -También una aguja para la vela, yo pagué cinco óbolos [por ella].
 Caronte: -Añade también estas cosas.
 Hermes: -Y cera para tapar la hendidura, clavos y una cuerda pequeña también con la que [te] hiciste la hipera, por dos dracmas en total..
 Caronte: -Pagué muy caras estas cosas.
 Hermes: -Estas cosas son, si no olvidé alguna otra en el recuento. ¿Cuándo dices que [me] pagarás estas cosas? (D Mort 14.1.5 - 14.1.19)

En el intercambio de roles, las réplicas de Caronte son congruas, espontáneas y suficientes.¹⁰ Justamente, por lo breves y conceptualmente reiterativas denotan el ánimo poco conforme del barquero. El uso de axiológicos (πολλοῦ, ἄξια) referidos al precio, portadores de un rasgo evaluativo, marcan esta tendencia del sujeto.

La repetición del pronombre demostrativo neutro ταῦτα significa elegir dentro de un determinado paradigma denominativo; es hacer “perceptible” el objeto referencial y orientarlo en una cierta dirección analítica. Como señala Kerbrat-Orecchioni, esto “nunca es inocente. Toda designación es necesariamente ‘tendenciosa’”.¹¹ Se trata de un núcleo resumidor para Caronte que minimiza los elementos comprados. En tanto, Hermes les otorga existencia real diciendo “*Éstas cosas son, ...*” (función pragmática “reclamo”¹²). Constituye una veridicción (decir verdad) que desde el momento en que se construye produce un discurso verdadero, que provocará un efecto de sentido, al que podemos llamar “verdad” y habrá que tenerlo en cuenta para el ulterior desenvolvimiento del diálogo. Además, los pronombres en su función anafórica se mueven con gran viveza en la modalidad de la lengua coloquial, en la que el componente afectivo prevalece sobre el intelectual.

La pregunta final de Hermes “¿Cuándo dices que me pagarás estas cosas?” tiene

¹⁰ STATI, S. Ob. cit., cap. X, 3.2.

¹¹ KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial, 1997, 3ª. ed., p. 172.

¹² Stati, S.: *Op. cit.*, cap. V, 1.

el sentido de una *Ergänzungsfrage*¹³. Supone que habrá de cobrar. Le falta saber cuándo. La réplica no se hace esperar:

Caronte: -Ahora mismo, Hermes, [es] imposible, pero si acaso una peste o una guerra enviara un grupo, sería posible entonces que [yo] saque ganancia haciendo trampitas en la cantidad, en cuanto a los pasajes.

Hermes: -¿Ahora mismo por consiguiente yo tendré que esperar sentado rogando que sucedan las peores calamidades, si supusiera cobrar por estas cosas [condicional potencial]?

(D Mort 14.1.19 - 14.2.2)

La realización deictica (espacio-temporal) está dada por el adverbio *νῦν*. Las situaciones son diversas y Hermes critica una parte del contenido metapragmático. Se trata de una réplica incongrua¹⁴. Podemos imaginar lo mímico-gestual que actuaría en estrecha sinergia.

La gran rapidez de las intervenciones es un rasgo típico de este coloquio. La pregunta al interlocutor le da el pie de la respuesta con lo que le “roba” una porción de su rol. Es una interrogación polar (*Bestätigungsfrage*)¹⁵. La respuesta de Caronte será precisa:

Caronte: -No es de otro modo, Hermes. Ahora, como ves, pocos llegan a nosotros; porque [hay] paz. (D Mort 14.2.2 - 14.2.4)

Hermes da su punto de vista espontáneamente, normativamente¹⁶:

Hermes: -Mejor así, aunque para nosotros se prolongara tu deuda. Empero, Caronte, sabes de qué clase venían los antiguos, fuertes todos, la mayoría llenos de sangre y heridos; ahora, por el contrario, o alguno llega habiendo muerto por su hijo o por su mujer a causa del veneno o por [su] vida regalada teniendo hinchado el vientre y las piernas, todos amarillos y sin vigor, en nada semejantes a aquellos. Y la mayoría de ellos vienen

¹³ *Ibid.*, cap. III. 2.1.2.

¹⁴ *Ibid.*, cap. X. 4.2.3.12.

¹⁵ *Ibid.*, cap. III. 2.1.1.

¹⁶ *Ibid.*, cap. IV. 5.3.2.

conspirando entre sí por las riquezas, como parecen (al parecer). (D Mort 14.2.4 - 14.2.13)

Aquí entra a jugar la sátira menipea¹⁷ como dato de actualidad cercana y género de las “últimas cuestiones” en su tendencia ética, sin argumentación compleja y sin intimidarse ante lo extremo o grosero. Plasticidad exterior e integridad de la idea. Luciano conocía bien las fuentes carnavalizadas de la antigüedad clásica¹⁸. No se trata, en su caso, de influencias de temas, ideas o imágenes aisladas sino de una forma de ver al mundo y al hombre, donde lo universal y lo permanente se enlaza con lo particular y lo cambiante. Caronte agrega:

Caronte: -Porque sin duda muy deseadas son estas cosas. (D Mort 14.2.13 - 14.2.14)

El porqué de la enunciación de esta frase asertiva pretende aclarar el enunciado precedente¹⁹. Marca planos de la carnavalización menipea: venir conspirando entre sí por los bienes temporales y actuar en el “mundo de los despojados”. Se vislumbra la plaza del carnaval con sus imágenes sensoriales y dinámicas.

Y cierra Hermes irónicamente con un comentario crítico que es réplica a la asersión de su *partner*²⁰. Al fin, ambos coinciden en el deseo.

Hermes: -Por consiguiente tampoco parecería que yo [me] equivocó odiosamente (Gr. construcción personal) reclamando las cosas adeudadas por ti (que estás obligado a pagar). (D Mort 14.2.14 - 14.2.16)

La respuesta vale como agudeza²¹, “el enunciado es a la vez obvio e hiperbólico

¹⁷ El epíteto de “menipea” lo recibe por Menipo de Gádara, filósofo cínico de la primera mitad del siglo III a.C. (discípulo de Crates según algunos o de Metrocles conforme a otros) que fue quien le dio su forma clásica. Los cínicos concedían gran valor a la frugalidad y austeridad entre otras virtudes.

¹⁸ Véase BAJTIN, MIJAIL M.. *Problemas de la poética de Dostoiewski*. Buenos Aires: F.C.E. Breviarios 417, 1993

¹⁹ STATI, S. Ob. cit., cap. IV, 3.2.

²⁰ *Ibíd.*, cap. IV, 4.5.

²¹ BLANCO, MERCEDES. “La agudeza como forma de diálogo”, *Crítico*, 81-82, 2001, p. 378.

en su valor figurado, y la enunciación resulta a un tiempo falazmente ingenua y jactanciosa”. Hermes se apunta el tanto, es el dueño de los signos verbales. El desplazamiento de significado tiene valor de retorsión en el sentido de que “redarguye” contra su contendiente lo mismo que éste le opone.

La ironía está subrayada por el encadenamiento fatal del diálogo conciso, a ritmo “staccato”, adaptado para definir caracteres vivientes y cambiantes, encerrados cada uno en su interés. El personaje de Caronte prepara las redes que han de envolverle. Es éste un procedimiento cómico de inversión²². Con respecto al esbozo de los caracteres “al efecto cómico concurre siempre la intención implícita de humillar y, por ende, de corregir al menos en lo externo”²³.

Luciano trabaja la elipsis propia del diálogo. “Las formas elípticas son expresivamente más vivas, y desde el punto de vista de la función conativa, asimismo más perentorias y apropiadas que las formas plenas correspondientes”²⁴.

2. CARONTE Y MENIPO

Caronte: -Paga, maldito, los pasajes. (D Mort 2.t.1)

Así comienza este diálogo en el que participa Menipo, el paradigma de la filosofía cínica y figura explotada por Luciano como un ser especial. Ya desde el comienzo notamos el uso del Imperativo. Es un enunciado directivo con la función pragmática de inducir al alocutario a cumplir una orden verbal explícitamente mencionada.²⁵ Pretende ser, también, una marca que muestra interlocutores desiguales. Como señala Stati²⁶ en su consideración lingüística y pragmática del diálogo, el rol es autoritario, categórico, locuaz y trata de imponerse presuntuosamente al otro. La motivación es más psicológica que social pues si bien Caronte debía cobrar el óbolo, no podía desconocer quién era este pasajero al Hades, a quien Hermes habría

²² BERGSON, HENRI *La risa*. Buenos Aires: Losada. 1943, p. 75.

²³ *Ibid.*, p.105.

²⁴ LÓPEZ EIRE, ANTONIO. *La lengua coloquial de la Comedia aristofánica*. Universidad de Murcia, 1996. p. 184.

²⁵ STATI, S. *Ob. cit.*, cap. II. 1.1.

²⁶ *Ibid.*, cap. I. 3.3.4.

de distinguir tan particularmente:

Hermes: -Sube, Menipo, el mejor de los hombres, y ocupa el primer sitio en la parte alta, junto al piloto, para que los veas a todos. (D Mort 20.2.5 - 20.2.8)

El texto continúa y el comportamiento verbal de Menipo lo coloca ya por encima de su interlocutor pues trata –con una expresión austera y grave- de neutralizar su dicho:

Menipo: -Grita, Caronte, si esto te [parece] más agradable. (D Mort 2.1.1- 2.1.2)

Caronte insiste mayestáticamente pues en el plural pretende integrar a Hermes en el conflicto y actualizar el problema con las partículas *αὐθ' ὧν* (porque en efecto):

Caronte: -Paga[me], [te] digo, porque en efecto te transportamos. (D Mort 2.1.2 - 2.1.3)

La réplica de Menipo es “aparentemente incongruente”, una eventual ironía. Esconde un mensaje pragmático. Él fue el mayor ejemplo de austeridad y desprendimiento en vida, por lo tanto su respuesta es coherente:

Menipo: -No podrás recibir del que no tiene. (D Mort 2.1.3 - 2.1.4)

Caronte pregunta irónicamente y escondiendo su propia opinión. Luciano utiliza el procedimiento retórico de la *dissimulatio*, que sirve para encubrir la certeza:

Caronte: -¿Hay alguno que no tenga un óbolo? (D Mort 2.1.4 - 2.1.5)

La respuesta congrua no se hace esperar:

Menipo: -Si también [hay] algún otro no sé, pero yo no tengo. (D Mort 2.1.5 - 2.1.6)

Caronte le responde con una amenaza reforzada por el juramento, advirtiéndole agresivamente²⁷. La forma canónica del enunciado es declarativa y siempre un acto

²⁷ *Ibid.*, cap. VIII, 2.3. y 4

lingüístico condicional:

Caronte: -¡Y te molere a palos, por Plutón, malvado, si no pagas! (D Mort 2.1.6 - 2.1.8)

Menipo completa la grotesca escena de sainete:

Menipo: -Y yo habiéndote pegado con el palo, te partiré el cráneo. (D Mort 2.1.8 - 2.1.10)

Con una réplica congrua dislógica²⁸, Caronte toma su turno haciendo ver a Menipo la inutilidad de su bravata:

Caronte: -¡De balde entonces habrás hecho esta travesía! (D Mort 2.1.10 - 2.1.11)

Y Menipo refuta con una réplica neutra que no es dislógica por estar justificada²⁹:

Menipo: - Que te pague por mí Hermes, que me entregó a ti (que me puso en tus manos). (D Mort 2.1.11 - 2.1.13)

Y como en un aparte, con ironía y metasemánticamente³⁰, Hermes aclara el alcance del imperativo *σοι ἀποδώτω* y evalúa la propiedad de su alusión personal:

Hermes: -¡Por Zeus! ¡Recibiría ganancia pues, si también debo pagar por los muertos!(¡Buena sería mi ganancia si debiera pagar también por los muertos!) (D Mort 2.1.13 - 2.2.2)

Sigue la conminación, un acto lingüístico impositivo³¹, tratando de irritar a Menipo:

Caronte: -¡No te dejaré escapar! (D Mort 2.2.2 - 2.2.3)

²⁸ Ibid., cap. X, 2.1.4

²⁹ Ibid., cap. X, 2.2.11.

³⁰ Ibid., cap. XI, 1.3.

³¹ Ibid., cap. II, 1.7.3.

Sin embargo, Menipo no se altera, es encumbrado en un típico procedimiento de literatura carnavalesca y responde tratando de calmar a su interlocutor. Da una imagen de reposo incluso exterior terminando con una pregunta retórica con lo que tampoco involucraría a Caronte:

Menipo: -Por esto entonces, habiendo varado la barca, espera. Pero aparte ¿lo que no tengo cómo podrías recibir[lo]? (D Mort 2.2.3-2.2.5)

La contestación es una réplica³², una reacción congrua:

Caronte: -¿Tú no sabías acaso que [debías] traer lo debido (el óbolo)? (D Mort 2.2.5 - 2.2.6)

Menipo contesta:

Menipo: -¡Sabía!, pero no [lo] tenía. ¿Y qué? ¿Por esa razón no había de morirme? (D Mort 2.2.6 - 2.2.8)

Es una réplica congrua que termina con una oración interrogativa retórica (*dissimulatio*). Espontáneamente, Caronte agrega:

Caronte: -¿Por lo tanto [tú] solo presumirás de haber hecho la travesía gratis? (D Mort 2.2.8 - 2.2.9)

Pero Menipo refuta recordando a Caronte sus acciones. Función pragmática “reclamo”³³:

Menipo: -Gratis no, amiguito, porque achiqué (saqué agua de la barca) y empuñé el remo con los otros y solo [yo] no lloraba entre los otros pasajeros. (D Mort 2.2.9 - 2.2.12)

El *βέλτιστε* superlativo es una expresión común en el habla coloquial, pero no sólo aparece al servicio de la función referente sino que también está sometido a la *captatio benevolentiae* y seguramente es risible. Lo traducimos a propósito como un praxema que añade la idea de chanza o connotación de sociolecto descalificante “ya

³² *Ibid.*, cap. IX, 1.3.1.

³³ *Ibid.*, cap. V, 2.4.

que diminutivo y superlativo se aúnan en cuanto la función expresiva y la conativa actúan de consuno en alocuciones cuyo propósito es claro³⁴.

Sigue el “reclamo”³⁵ de Caronte que es una estrategia defensiva por tratarse de una costumbre conocida por todos:

Caronte: -Estas razones nada [son] para un barquero. Es necesario que tú pagues el óbolo; ¡una ley no puede ser de otra manera! (D Mort 2.2.12 - 2.2.14)

Otra vez el recurso irónico:

Menipo: -¡Pues entonces devuélveme otra vez a la vida! (D Mort 2.2.14 - 2.3.1)

Este procedimiento cómico utilizado por Luciano es “una bola de nieve” que va haciéndose más grande a medida que rueda. Bergson afirma que podríamos compararlo con los soldaditos de plomo, colocados en fila; si se empuja el primero, cae sobre el segundo que a su vez derriba al tercero y así sucesivamente hasta que todos van a tierra. Cabría comparar las enunciaciones, por último, con la caída de los castillos de naipes, laboriosamente contruidos, efecto que se va propagando, de modo que la causa, insignificante en su origen, llega a tener incidentes cada vez más complicados. El mecanismo es cómico “pero es más cómico todavía cuando el movimiento se hace circular, cuando todos los esfuerzos de los personajes, por un encadenamiento de causas efectos, tienden a volverse al mismo sitio”³⁶.

Veamos el siguiente par adyacente contiguo:

Caronte: -Hablas graciosamente (¡Qué gracioso!), para que reciba por esto los azotes de Éaco.

Menipo: -¡Entonces no molestes! (D Mort 2.3.1 - 2.3.4)

³⁴ LÓPEZ EIRE. A.: Ob. cit.. p. 138.

³⁵ STATI. S. Ob. cit.. cap. V. 3.

³⁶ BERGSON. H.: Ob. cit.. p. 68.

El enunciado de Menipo es fáctico, requiere la cooperación de su alocutario respecto al rol dialógico que viene desempeñando³⁷. Sin embargo, Caronte no convencido de la *ἀναίθεια* de Menipo, le ordena que vacíe su alforja:

Caronte: -¡Muestra[me] qué tienes en la alforja! (D Mort 2.3.4 - 2.3.5)

Y queda en evidencia la pobreza perruna de Menipo que sólo lleva unos frutos leguminosos que se cultivan para el ganado (aunque también son comestibles para el hombre) y manjares sencillos destinados a Hécate, al borde de los caminos:

Menipo: -Altramuces, si quieres, y la cena de Hécate. (D Mort 2.3.5 - 2.3.6)

Ante esto, Caronte se dirige a Hermes con un apóstrofe parentético³⁸:

Caronte: -¿De dónde sacaste a este perro, Hermes? ¡Qué cosas decía durante la navegación, riéndose y burlándose de todos los pasajeros y él solo cacareando (cantando) mientras aquellos se lamentaban! (D Mort 2.3.6 - 2.3.10)

Hermes fue prácticamente un testigo de la interacción verbal, hasta ahora. Su silencio está marcando distancias ante la disparidad argumentativa de las intervenciones de Caronte y Menipo. Pero, interpelado, responde. “En un diálogo, el tercero no hace más que reforzar una instancia arbitral que está interiorizada en cada interlocutor como una conciencia”³⁹ señala Vian Herrero. Hermes se interroga retóricamente y se autorresponde⁴⁰ caracterizando a Menipo. Ocurre que los interlocutores de entienden en el desacuerdo mismo pero si alguno quebranta el protocolo, las otras personas se movilizan para restaurar el orden ceremonial, la formalidad, igual que en cualquier otra transgresión social:

Hermes: -¿No sabes, Caronte, qué hombre has transportado? [Un hombre] libre por completo. Nadie importa para él (No le importa nada de nadie).

³⁷ STATI, S. Ob. cit., cap. XI. 2.5.

³⁸ LAUSBERG, HEINRICH *Elementos de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1983, § 763.

³⁹ VIAN HERRERO, A. Ob. cit., p. 171.

⁴⁰ STATI, S. Ob. cit., cap. IX, 1.3.4.

Este es Menipo. (D Mort 2.3.10 - 2.3.13)

En la óptica tradicional, esta libertad total a la que hace referencia, esta falta de ataduras, es un retorno al estado primordial, significando despojo ante la proximidad de los misterios.

Para cerrar el diálogo, Caronte decide insistir con la polémica planteada y *con la lógica de la idea fija* que se ajustará estrictamente a la rigidez del marco de su función, genera una conducta absurda, que no es causa sino efecto de la causa que lo produce. No puede hacer el esfuerzo del espíritu que se adapta y vuelve a adaptarse incesantemente, variando de idea al variar de objeto. Para él la única realidad incuestionable es la ruptura de las convenciones formales. Pretende con ello mantener su postura jerárquica inicial, pero por el simple hecho de seguir hablando y quedarse con la última palabra, Menipo cumple con los *τόποι* propios del carnaval, “*el mundo al revés*” en el que se suprimen las jerarquías y desigualdades y no se respetan las distancias sociales de la vida cotidiana. Es también *risa ritual* hacia las instancias superiores y *parodia* dado que cuando las almas descienden al Hades los piadosos parientes proveen a cada uno con una moneda para pagar a Caronte, el avaro. Las almas pobres debían esperar eternamente en la orilla más cercana, a menos que eludieran a Hermes, su conductor, y de deslizaran por una entrada trasera⁴¹. Menipo entra por la puerta grande como “un doble distorsionador”.

Caronte: -¡Por cierto si te atrapo algún día!

Menipo: -¡Si me atrapas, querido! Porque dos veces no podrás atrapar[me].

(D Mort 2.3.13 - 2.3.15)

“Creación de sentido y economía de medios”, diría Mercedes Blanco. Socarronamente, Menipo da a entender así algo de alcance universal que no dice. Agudeza, que le permite ganar con inteligencia. “El dicho o enunciado apotegmático, puesto en boca de un personaje provisto de dignitas, por su rango o su celebridad, provoca una pausa con valor conclusivo. No hay para este dicho más respuesta pertinente que la admiratio”⁴², señala la misma autora. Se remata así el proceso dialógico.

⁴¹ Véase GRAVES, ROBERT. *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza Editorial. 1996. 11ª. impres.. p. 146.

⁴² BLANCO, M. Ob. cit.. p. 372.

12. FILIPO Y ALEJANDRO

En el presente diálogo aparece el Luciano “maestro de ceremonias”, como lo llamaría Vian Herrero. El, detrás de la aparente autonomía de los personajes históricos, conoce el grado de defendibilidad de cada causa y los ἔργα τοῦ ῥήτορος y sabe que están al servicio del *ad persuadendum accomodate dicere* (Cic. *De or.* I, 31,138).

Al inicio del diálogo se da el *προοίμιον*. Filipo insinúa con un *atentum parare*:

Filipo: -Ahora no podrás negar que eres hijo mío, Alejandro, pues no estarías muerto si [lo] fueras de Amón⁴³. (*D Mort* 12.1.1 - 12.1.3)

Es un enunciado fáctico que en cierta forma quiere verificar si el mensaje está comprendido⁴⁴.

Si bien el tema de la paternidad es importante para Filipo, el golpe efectista dado por el adverbio temporal *νῦν* da actualidad a todo el proceso: “En la literatura este efecto llamativo se consigue mediante el encarecimiento de que se trata de un asunto nuevo”⁴⁵.

Bobes Naves afirma que “la deixis temporal puede asumir también un dramatismo en el diálogo al enfrentar el tiempo de un personaje con el de otro, y más frecuentemente al contrastar los tiempos sucesivos de un mismo personaje: pasado frente a futuro, o frente a presente”⁴⁶.

El *locus* proemial forma parte de los *adiuncta* que guardan relación con la persona y con la causa (se trata de su hijo). Mediante un recurso psicológico -casi una imputación- sorprende a Alejandro que acierta a mencionar la *utilitas* de su causa

⁴³ Según los historiadores antiguos, los sacerdotes egipcios recibieron a Alejandro llamándolo “hijo de Amón”, o sea “hijo de dios”. Alejandro explotó esta propaganda, de la que se burla aquí Luciano.

⁴⁴ STATI, S. Ob. cit., cap.XI, 2.3.I.

⁴⁵ LAUSBERG, H. Ob. cit., § 270.

⁴⁶ BOBES NAVES, MARÍA DEL CARMEN *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*. Madrid: Gredos, 1992, p. 135.

“creí que iba a ser mejor para mis planes”. Se trata de una réplica congrua.

Alejandro; -Ni yo ignoraba, padre, que soy hijo de Filipo de Amyntas; pero acepté el oráculo porque creía que iba a ser⁴⁷ útil para mis planes. (D Mort 12.1.3 - 12.1.6)

Con un enunciado metadialógico “tú orientado” Filipo alude al intercambio verbal⁴⁸:

Filipo: -¿Qué dices? ¿Te parecía útil prestarte a ser engañado por los adivinos? (D Mort 12.1.6 - 12.1.8)

Alejandro responde a esta provocación⁴⁹:

Alejandro: -No es eso, sino que los bárbaros me temieron y ninguno se [me] oponía, creyendo que luchaban contra un dios⁵⁰; de modo que yo los vencía más fácilmente. (D Mort 12.1.8 - 12.1.11)

Los dos turnos que siguen marcan el tránsito a la *πρόθεσις*, *non abrupte cadere in narrationem* (Quint. 4, I, 79). Filipo toma su turno y pregunta, encarece, exponiendo seguida y detalladamente los *historiam argumentum* con los que pretende “bajar al plano terrenal” a su oponente, que es su propio hijo. Su turno puede ser analizado en tres partes: a) puesta del alocutario en una situación embarazosa, demostrando su debilidad⁵¹, b) comentario, acentuado por la comparación irónica entre las acciones militares de uno y otro⁵² y c) pregunta metapragmática⁵³:

Filipo: -¿A qué hombres aguerridos venciste tú, que siempre luchaste con

⁴⁷ Presente con matiz temporal de futuro.

⁴⁸ STATI, S. Ob. cit., cap.XI,1.1.2.

⁴⁹ *Ibíd.*, cap.X, 1.3.1.

⁵⁰ Amón era la principal divinidad egipcia. En un primer momento era el dios del aire, pero pronto pasó a personificar al Sol. Se lo representaba con cuerpo de hombre y cabeza de carnero, o bien con el rostro del faraón reinante.

⁵¹ STATI, S. Ob. cit., cap. III, 4.3.4.

⁵² *Ibíd.*, cap. IV, 4.5.

⁵³ *Ibíd.*, cap. III, 5.3.

cobardes que han presentado como defensa pequeños arcos, miserables adargas y escudos de mimbre?⁵⁴ Lo glorioso era vencer a los griegos, a los beocios, a los focios, a los atenienses; someter la infantería pesada de los arcadios, la caballería tesalia, a los lanceros de la Héliida y al ejército de livianos de los mantineos; a los tracios, a los ilirios o a los poenios. ¡Éstas [eran] grandes hazañas! Pero a los medas y a los persas y a los caldeos, hombres cargados de oro y afeminados ¿no sabes que los vencieron antes que tú los diez mil que marcharon con Clearco⁵⁵, sin atreverse a venir a las manos de aquellos, sino huyendo antes de que los alcanzasen los dardos? (D Mort 12.1.1 - 12.2.13)

La fundamentación de este *racconto* necesitaba de la *sermocinatio* para darle verosimilitud, asumiendo la forma de pregunta-respuesta⁵⁶. La acumulación indica el aflujo de movimientos afectivos que acompañan al pensamiento, durante el diálogo.⁵⁷ Así lo indica también la frase elíptica y conativa “*ταῦτα μεγάλα* (¡Esas [eran] grandes hazañas!)”. Este recurso es muy poco usado en este tipo de diálogo. Es fácil imaginar el tono imperioso y urgente y la actitud dominante y despótica del personaje.

No prestamos atención, por evidentes, a los datos históricos implícitos y la contaminación de los “a priori”.

Alejandro adivina el pensamiento de su padre y replica. La función pragmática de este pasaje es “inferencia”⁵⁸:

Alejandro: -Pero realmente, padre, los escitas y los elefantes de los indios no son una empresa despreciable; e igualmente los vencía, sin desunirlos (sin lanzar entre ellos la discordia), ni comprando los triunfos con traiciones⁵⁹; ni jamás perjuré o engañé después de haber hecho una

⁵⁴ Los persas usaban este tipo de escudos.

⁵⁵ Alusión a la *Anábasis* de Jenofonte.

⁵⁶ LAUSBERG, H. Ob. cit., § 290.

⁵⁷ Véase E. FRAENKEL cit. por LÓPEZ EIRE, A.: Ob. cit., p. 159: “*Ist die Reihe der Schmähungen in komischer Übertreibung ausgedehnt, aber ihre Form stammt unverkennbar aus Schimpfreden des Alltagslebens.*”

⁵⁸ STATI, S. Ob. cit., cap. VII, 2.2.2.

⁵⁹ Referencia a los sobornos con los que Filipo creó confusión en los estados griegos.

promesa, ni cometí deslealtad alguna a fin de obtener la victoria. Y en cuanto a los griegos, a éstos los sometí sin efusión de sangre; y a los tebanos tal vez hayas oído [contar] de qué manera los perseguí.⁶⁰ (D Mort 12.2.13 - 12.3.8)

Filipo, con un renovado *attentum parare* da un testimonio indirecto, pero verosímil. También este turno puede analizarse bajo tres aspectos: a) inferencia⁶¹, b) confesión⁶² y c) elogio⁶³.

Filipo: -Sé todas estas cosas pues me las refirió Clito, a quien tú asesinaste atravesándolo con la lanza mientras cenaba porque se atrevió a elogiarme en relación a tus hechos [comparando mis actos con los tuyos]. Y también tú habiendo rechazado la clámide macedónica te revestiste, según dicen, con la sobreveste persa, y te pusiste [sobre la cabeza] una tiara recta, y exigías ser adorado por los macedonios, hombres libres, y, lo más ridículo de todas las situaciones, imitabas las costumbres de los que habían sido vencidos. Omito referir cuántas otras acciones cometiste encerrando con leones a hombres cultos y contrayendo extrañas nupcias y amando con exceso a Hefestión. Una sola cosa elogí habiénd[la] oído: que te abstuviste (mantuviste apartado) de la mujer de Darío, que era hermosa, y que cuidaste de su madre y de sus hijas. Realmente esos gestos [son] dignos de un rey. (D Mort 12.3.8 - 12.4.11)

Nuevamente, una locución elíptica, aseverativa en este caso, de cierre “*βασιλικά γὰρ ταῦτα*”.

Alejandro interroga negativamente y con la pasión que caracteriza al personaje:

Alejandro: -¿Y no alabas, padre, mi amor por los peligros y el haber saltado

⁶⁰ Para castigar la rebelión de Tebas, ordenó que fuese destruida hasta los cimientos, con la excepción -según la leyenda- de la casa de Píndaro. (Nota al pie. ALSINA J.: *Obras de Luciano*. Volumen I. Barcelona: Ed. Alma Mater., 1962. pág. 43).

⁶¹ STATI. S. Ob. cit., cap.VII. 1.

⁶² *Ibid.*, cap.IV. 4.2. y 5.1.1.

⁶³ *Ibid.*, cap.VI. 2.2.

el primero dentro del muro de la ciudad de los Oxídracas⁶⁴ y el haber recibido tantas heridas? (D Mort 12.4.11 - 12.5.3)

El siguiente turno, de Filipo, da comienzo a la *πίστις* cuyo peso principal radica en el *docere*. “Es la parte nuclear y decisiva del discurso y viene preparada por el *exordium* y la *narratio*”⁶⁵ Las pruebas a que remite son razonamientos sobre la controversia, por medio de la reflexión. Estas pruebas se dividen, según la retórica, en *signa*, *argumenta* y *exempla* (QUINT. 5,9,1). Luciano llegará a la *ἀπόδειξις* (evidencia) mediante *argumenta* consecuentes con la causa, entre *id quod dubium non est* y *quod est dubium* que coincide con la causa como *quaestio*.⁶⁶ En la medida en que Filipo quiere aumentar la adhesión a su tesis, actuará sobre el entendimiento y la voluntad de Alejandro, manipulará sus emociones y sentimientos –con resultados conocidos por el autor.

Filipo: -No alabo esto, Alejandro, no porque piense que no es hermoso que también el rey sea herido alguna vez y que se exponga a los peligros al frente de [su] ejército, sino porque a ti eso de ningún modo te aprovechaba. Pues creyendo (como se creía) que eras un dios, si alguna vez hubieras sido herido⁶⁷ y te hubieran visto siendo sacado del combate, chorreando sangre, gimiendo por causa de la herida, esas cosas hubieran sido motivo de burla para los que [te] mirasen, por lo cual también Amón hubiera sido acusado [de] charlatán y [de] falso adivino, y, los intérpretes de los oráculos, [de] aduladores. Y ¿acaso no se reiría cualquiera al ver al hijo de Zeus desfalleciendo y pidiendo ser auxiliado por los médicos? Y ahora, puesto que ya has muerto, ¿no crees que habrá muchos que se burlarán por aquella presunción al ver el cadáver del dios tendido a lo largo, pudriéndose ya y estando hinchado según la ley de todos los cuerpos? Y principalmente esto, lo cual decías que [era] ventajoso, Alejandro, el vencer por esto fácilmente, quitaba mucho de la gloria de [tus] hazañas; pues todo parecía defectuoso suponiendo que era hecho por un dios (para ser hecho por un dios). D Mort 12.5.3 - 12.5.22)

⁶⁴ Lit.: en los Oxídracas.

⁶⁵ LAUSBERG, H. Ob. cit., § 355.

⁶⁶ *Ibid.*, § 368.

⁶⁷ Oración condicional universal de pasado.

Es una respuesta congrua hiperinformativa o abundante⁶⁸, encajada dentro de una sátira filosófico moralizante, con imágenes pares contrastantes que giran dentro de lo *σπουδογέλιον* (lo cómico-serio). En el ajuste de posiciones recíprocas, “en general se coloca en posición alta al que tiene el puesto elevado en las posiciones de negociación, es decir al que consigue imponer su punto de vista y obtener “la razón” del otro. El que se allana y está de acuerdo con su colocutor es quien se reduce a posición baja”⁶⁹. Aquí, sin embargo, se acentúa el procedimiento del carnaval, el *mundo al revés*⁷⁰, la *excentricidad* que permite que se muestre cualquier aspecto de la personalidad no manifiesto dentro de las normas urbanas y la *profanación*. Los roles se igualan satíricamente y las identidades de cada uno se mantienen intactas. Esta falta real de diálogo crea el diálogo cómico. Desde el punto de vista retórico, el método de la argumentación es la *ratioinatio* correspondiente en griego a *συλλογισμός* (*Ar.rhet.* 1, 2, 13 y *QUINT.5*, 14, 24).

Alejandro se expresa con un enunciado dislógico⁷¹, mostrándose crítico y negativo respecto a lo dicho por su padre. Desde la retórica, es un elogio personal epidíctico.⁷²

Alejandro; - Los hombres no piensan estas cosas (así) acerca de mí, sino me erigen igual a Heracles y a Dioniso. Y sin embargo, yo solo me apoderé de aquella roca de Áornos⁷³, no habiéndola ocupado ni uno ni otro de ellos (ninguno de ellos). (D Mort 12.5.22 - 12.6.4)

Entiéndase que el personaje conserva la integridad de su carácter. Se considera a la altura de un héroe o de un dios, se entroniza en medio de un *pathos* de cambios y transformaciones. Es la imagen de muerte creativa, funcional al carnaval, que celebra el proceso, el cambio mismo. No, el objeto del cambio.

⁶⁸ STATI, S. Ob. cit., cap.X, 3.2.14.

⁶⁹ VIAN HERRERO, A.: Ob. cit., p. 178.

⁷⁰ Véase BAJTIN, MIJAIL M.: *Problemas de la poética de Dostoiewski*. Buenos Aires: F.C.E. Breviarios 417, 1993, p.173-175.

⁷¹ STATI, S. Ob. cit., cap. 1. 4.2.

⁷² LAUSBERG, H. Ob. cit., § 376.

⁷³ Fortaleza situada en una roca inaccesible a las aves (*ἄ-ορνις*), sobre el Indo.

Filipo asume su turno con preguntas, que dejan un final abierto, pero con un esquema de totalización del diálogo. Da la expresión comprensiva de la totalidad. Tiene la mirada puesta en un fallo implícito ya a la *intellectio* (idea rectora del diálogo), con dos finalidades: refrescar la memoria (*ἀνάμνησις* / *ἀνακεφαλαίωσις*) e influir en los afectos (*εἶδος παθητικόν*) (QUINT. 6.1.1.). La posición final del miembro sorprendente, el que es semánticamente más fuerte, se considera como un *tropo* inherente a la buena *dispositio* (orden de las ideas) (QUINT. 3.3.1). Se trata de un ζεύγμα⁷⁴.

El *ἐπίλογος* pues, con reiterados futuros exhortativos:

Filipo: -¿ Ves 0 que dices estas cosas como [si fueras] hijo de Amón, que te comparas con Heracles y con Dioniso? ¿No te avergüenzas, Alejandro, ni olvidarás el orgullo y te conocerás (acabarás por conocerte) a ti mismo y comprenderás (llegarás a comprender) que ya estás muerto? (D Mort 12.6.4 - 12.6.8)

Filipo no ha logrado la adhesión porque, además, convive con los personajes la intencionalidad del autor que construyó pragmáticamente las inferencias y motivaciones y cuyo discurso es siempre un discurso monológico. De todas maneras, no hay evolución, lo teleológico del diálogo, por ruptura, pone de relieve el poder de la norma⁷⁵.

Bergson, haciendo referencia a los cómico de la situación y a lo cómico verbal habla del *diablillo del resorte*⁷⁶, *una idea que se expresa y después permanece un instante como aplastada, y torna a expresarse de nuevo, una fuerza que se obstina y otra obstinación que la combate*. Conflicto entre dos terquedades, de efecto risible.

CONCLUSIÓN

Podríamos establecer las siguientes correlaciones:

⁷⁴ LAUSBERG, H. Ob. cit., § 443 y § 707.

⁷⁵ Véase VIAN HERRERO, A. Ob. cit., p. 182.

⁷⁶ BERGSON, H. Ob. cit., p. 58.

Diálogos 2 -14	Diálogo 12
Antítesis argumental	
Personajes en acción y/o deliberación.	Personajes inmutables en deliberación.
Jerarquización que surge del juego verbal.	Autocontemplación egoísta.
Problema exhibido.	Problema planteado.
Intervenciones breves de tipo afectivo.	Intervenciones largas de tipo declarativo.
Recurso: <i>brevitas</i> .	Recurso: <i>amplificatio verborum</i> .
Preeminencia de enunciados directivos e interrogativos.	Preeminencia de enunciados metalingüísticos, metapragmáticos y dislógicos.
Réplicas congruas, espontáneas, suficientes.	Réplicas congruas hiperinformativas.
Preeminencia de verbos con subjetimemas factivos: “ <i>vamos a hacer cuentas</i> ”, “ <i>anota</i> ”, “ <i>pagué</i> ”, “ <i>pagarás</i> ”, “ <i>tendré que esperar</i> ”, “ <i>grita</i> ”, “ <i>te moleré a palos</i> ”, “ <i>muestra qué tienes en la alforja</i> ”, “ <i>si te atrapo</i> ” ...	Preeminencia de verbos con subjetimemas de aprehensión intelectual : “ <i>ni yo ignoraba</i> ”, “ <i>no sabes</i> ”. “ <i>sé todas las cosas</i> ” ... Verbos de decir axiológicos: “ <i>una sola cosa elogié</i> ”, “ <i>¿no alabas?</i> ”, “ <i>¿no te avergüenzas?</i> ” ... Verbos de juicio evaluativo: “ <i>¿no olvidarás tu orgullo?</i> ”, “ <i>¿no acabarás por conocerte a ti mismo?</i> ”, “ <i>¿no llegarás a comprender que ya estás muerto?</i> ” ... Verbos de opinión: “ <i>no pienso</i> ”, “ <i>se creía que...</i> ”, “ <i>no es lo que piensan</i> ” ...
Marco: umbral.	Marco: Hades.
“hacer hacer”	“hacer creer”
Semejanzas	
Pacto argumentativo inicial / cotextual.	
Alternancia de turnos continua, sucesiva y sincronizada.	
Final abierto.	

Habremos de señalar que cuando Luciano busca que el convencimiento se traduzca en acción o conducta y la norma argumentativa es la eficacia, los personajes persiguen el *hacer hacer* y no el *hacer creer* y la verdad, el ritual, la opinión o la

convicción se someten a la acción. En este caso *la finalidad de la argumentación es profundizar las discrepancias, ayudar a producir opiniones disconformes como condición para que el pensamiento se renueve* –señala Vian Herrero. Y, efectivamente, en los diálogos breves que hemos analizado se dan estas peculiaridades que subrayan, además, los rasgos de la sátira menipea. Musicalmente podríamos compararlo con el vivo movimiento o *scherzo*, que da ritmo y vivacidad a la sinfonía.

En cambio, cuando el desencadenamiento de una acción pasa a segundo plano y “la norma argumentativa es la verdad”, Luciano escribe diálogos largos con turnos prolongados, extensos, que musicalmente serían comparables a la *cadenza*, cuando el solista aparece ante la audiencia como único elemento del concierto y pone a prueba su virtuosismo. Vian Herrero destaca que en este caso *la argumentación tiene como fin el acuerdo o el consenso, la desaparición de la disonancia, la integración de la disidencia, eliminando racionalmente una de las opiniones en conflicto para resolver así las diferencias*. Sin embargo, hemos observado que en los diálogos largos, Luciano no llega a la adhesión de alguno de los interlocutores pues su intención es satirizar de esta manera las jerarquías y crear *el mundo al revés* que es un rasgo de lo *σπουδογέλιον* (lo cómico-serio), de profundo nexo con el folklore carnavalesco y con los principios de su poética. Los personajes históricos son los que más verosíblemente se prestan a esta confrontación pues este tipo de diálogo tiene en realidad un subtexto que remite a la situación extratextual (histórica) como marco. Los motivos y anécdotas que dan materia al diálogo crean una tensión progresiva entre el subtexto y los actuales discursos. Ponen sobre aviso en cuanto a la capacidad de construcción del diálogo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALSINA J. (1962). *Obras de Luciano*, Volumen I, Barcelona, Alma Mater.
- BAJTIN, MIJÁIL M. (1993). *Problemas de la poética de Dostoiewski*. Buenos Aires, F.C.E. Breviarios 417.
- BERGSON, HENRI (1943). *La risa*, Buenos Aires, Losada.
- BLANCO, MERCEDES (2001). “La agudeza como forma de diálogo”, *Criticón*, 81-82.
- BOBES NAVES, MARÍA DEL CARMEN (1992). *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*, Madrid, Gredos.
- GONZÁLEZ, JAVIER (2003). *Curso de posgrado, El diálogo: perspectivas pragmlingüísticas y literarias*.
- GRAVES, ROBERT (1996). *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 11ª. impres.
- HÖRL, SUSANA G. (2002). *La poética de Luciano en los Diálogos de los muertos*,

Investigación inédita.

KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial, 3ª. ed.

LAUSBERG, HEINRICH (1983). *Elementos de retórica literaria*, Gredos, Madrid.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO (1996). *La lengua coloquial de la comedia aristofánica*. Universidad de Murcia.

STATI, SORIN (1982). *Il dialogo. Considerazioni di linguistica pragmatica*, Napoli, Liguori Editore.

Textos griegos en *TLG*.

VIAN HERRERO, ANA (2001). "Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo", *Criticón*, 81-82.

RESUMEN

Se han observado circunstancias de enunciación según las perspectivas pragmalingüísticas y literarias del diálogo, los rasgos del género cómico-serio como contexto de producción e interacción bilateral y multilateral y la intencionalidad del "hacer hacer" y del "hacer creer". Consideramos la importancia del subtexto, la estructura preposicional y la fuerza ilocutoria, para crear "el mundo al revés" que es un rasgo del género y también de la poética de Luciano.

Palabras clave: estructura preposicional – función pragmática – mecanismos cómicos – disparidad argumentativa – proyección semántica.

ABSTRACTT

This study establishes the discursive strategies that Luciano of Samosata uses for the textual construction. Consequently, we analyze representative dialogues.

Enunciation circumstances have been observed, according to the pragmalinguistic and literary perspectives of the dialogue, the comic-serious gender characteristics as production context and bilateral and multilateral interaction and the "to make – to make" and "to make – to think" idea (or intention). We consider the importance of the underlying text, the prepositional structure and the illocutionary force, to create "the backward world", that represents a characteristic of the gender also of Lucian's poetry.

Key-words: Prepositional structure, pragmatic function, comic mechanism,

explanatory differences, semantic projection.

AGUAS, AIRES Y LUGARES UN ANTECEDENTE DE LA TAXONOMÍA BIOLÓGICA EN GRECIA

JORGE ORDÓÑEZ-BURGOS*

Uno de los escritos hipocráticos que posee gran riqueza cultural es *Aguas, aires y lugares*, ya por contener conceptos que provienen de formas de pensamiento muy lejanas de la época en que fue redactado (s. IV a.C.), ya como catapulta que proyectó el pensamiento lógico, naturalista y filosófico a niveles inimaginados, sintiéndose sus efectos no sólo durante la época clásica y el helenismo, sino instalándose en el pensamiento bizantino y árabe de la Edad Media. Como ejemplo del primer caso ha de señalarse el arreglo que establece la obra citada entre el concepto de macro cosmos y el impacto que este ejerce sobre una “maqueta” hecha proporcionalmente a escala: el cuerpo humano¹. Tal juego es articulado por mecanismos “dialécticos” cuyo único

* Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

¹ Existen un par de ejemplos en los que se traslada un proceso cósmico a uno orgánico y, por compensación equilibrio, se concluye que cuando se produce en menor escala, en el cuerpo humano, debe seguir exactamente los mismos principios que a nivel universal. El primer caso lo encontramos en 8:

“Las aguas de lluvia son muy ligeras, muy dulces, muy finas y muy claras. Pues, ante todo, el sol se lleva y arrebatada del agua la parte más fina y ligera. Lo demuestran las sales. En efecto, el componente salino se queda allí, a causa de su densidad y peso, y producen sales, pero el sol arrebatada la parte más fina a consecuencia de su ligereza. Se lleva tal componente, no sólo de las aguas estancadas, sino también del mar y de todos los cuerpos en que hay algo de humedad. Y la hay en todo elemento.

También de los propios hombres se lleva el sol la parte más sutil y ligera de su humedad. He aquí la mejor prueba: cuando un hombre se pasea o se sienta en el sol con un manto, la parte de la piel a la que da el sol no suda, pues el sol arrebatada el sudor que aparece. Pero las partes que están recubiertas por el manto o por alguna otra cosa sudan. Efectivamente, el sudor es eliminado por la acción directa del sol y es rechazado, pero se conserva bajo la ropa, hasta tal punto que no desaparece bajo los efectos del sol. Pero cuando esa persona llega a la sombra, todo el cuerpo suda de la misma manera, pues el sol ya no brilla encima”.

En el mismo párrafo encontramos que el observador puede percatarse de la mecánica de fenómenos universales mediante un procedimiento muy sencillo:

resultado es la armonía; cabe mencionar que algunas creencia babilonias y ciertas teologías egipcias inspiraron esta manera de entender al universo y al hombre. Así, pues, hemos de tener presente que estamos ante un tratado que posee diversos giros: cosmológicos, metodológicos, antropológicos y filosóficos. ¿Bajo qué rubro debe ser catalogado *Aguas, aires y lugares*? Por la variedad de disciplinas y aspectos que maneja el autor, creo que ha de definírsele como un texto cósmico, dado que se alimenta en gran medida de la filosofía presocrática sobre el origen y energías que integran universo, igualmente se encarga de interpretar el efecto de las condiciones geográficas imperantes en una región específica sobre el hombre².

El tratado que nos ocupa, además de tener gran valor histórico, tuvo en su tiempo una condición técnica muy importante, dado que fue redactado en un lenguaje especializado en el que el autor cuidó implementar la jerga médica con gran precisión³, además de brindarle sentido gremial a ciertos vocablos empleados en

“Las aguas que proceden de nieve y hielo son todas nocivas, pues, cuando se hielan una vez, ya no vuelven a su antigua naturaleza, sino que la parte clara, ligera y dulce se separa y desaparece, pero queda el componente más turbio y pesado.

Puedes observarlo de la siguiente manera. Efectivamente, si quieres, cuando sea invierno, echa agua en un vaso con una medida y exponla a la intemperie, donde más se hiele; después, al día siguiente, llévala al sol, donde más se deshaga el hielo y, cuando se haya licuado, mide el agua: comprobarás que es bastante menos. Esta es la prueba de que, a causa de la congelación, desaparece y se seca la parte más ligera y sutil, pero no, desde luego, la más pesada y densa, pues no podría hacerlo”.

² Como es de imaginarse en la literatura hipocrática, el tratado carece originalmente de nombre; por ello varios autores se han dado a la tarea de bautizarlo. *Aguas, aires y lugares* es el título que ha perdurado a través del tiempo; no obstante se lo ha denominado también *Sobre los lugares, aguas y aires* por Galeno; Dioscórides lo citaba como *Sobre los tiempos, aguas y lugares*. Quizá este último capte con mayor fidelidad parte del contenido del texto.

³ Como botones de muestra del léxico aludido tenemos: τῶκερ *disolvente*, empleado en 7, “...todas las aguas que son las mejores para cocer y muy disolventes”. Π ρῶσι *formación de un cálculo*, vertido en 9 “...también se produce una piedra a causa de la leche...”. Es de comentarse que π ρῶσι era un término técnico propio de la arquitectura. Π ρο : piedra caliza muy porosa. φᾶγ δαινῶαι *úlceras cancerosa, cáncer*. Así puede leerse en 10. λειεντερ αι *afección en el intestino que se manifiesta con evacuaciones diarreicas*. Podemos encontrarlo en el parágrafo 10. σ κελο *gangrena o caries ósea*. En 10 se habla de los “*esfacelos de cerebro*”. μπη ι *acción de condensación del líquido seminal* en 19 se traduce como *coagulación*.

disciplinas como la historia y la política⁴ dentro de su área de trabajo con el objeto de enriquecer los recursos lingüísticos del decir médico.

Respecto de la construcción del discurso, *Aguas, aires y lugares* tiene una metodología expositiva, constituida por clases taxonómicas, que no es única dentro del *Corpus Hippocraticum*. En dos de los cuatro libros de *Sobre la dieta*, se dedica un buen espacio a la clasificación de alimentos y bebidas que resultan benéficos para el paciente. Igualmente, al libro cuarto es bien sabido que también se le ha denominado *Sobre los sueños* por diversos estudiosos de la antigüedad y el medioevo. *Sobre la dieta IV* desarrolla un sistema hermenéutico de los sueños muy interesante. Ante todo se establece una serie de categorías de imágenes oníricas; la mayoría tiene un carácter cósmico: una tormenta, la tierra, un manantial o el mar. A su vez, cada elemento se conecta con un padecimiento específico, brindando al médico evidencias relevantes para establecer el diagnóstico del enfermo, y no sólo eso, en ocasiones le permitirá también establecer el pronóstico de la enfermedad. Este tratado resulta especialmente interesante para nuestro estudio, dado que además de emplear el método de investigación médica apoyado en la clasificación sistemática de temas, también deja muy claro el vínculo macro-micro cosmos siendo el hilo conductor de las conclusiones sacadas por el autor para establecer la valoración del paciente⁵. Sería un tanto arriesgado afirmar que *Aguas, aires y lugares* y *Sobre la dieta IV*, provienen de la misma pluma; lo que sí podemos señalar es que en ambos se perciben fuertes ecos del pitagorismo, concretamente por el empleo del macro-micro cosmos como concepto articulador de la interpretación médica. ¿Cuál es la fuente en la que los griegos se inspiraron para desarrollar este tipo de métodos de exposición-investigación de sus tratados? La respuesta podemos encontrarla en Egipto, concretamente en dos caminos: el primero son los escritos egipcios que han llegado a nuestros días:

⁴ En 9 pueden encontrarse ecos del pensamiento médico presocrático, dado que se emplean conceptos como *σοιουμ α. igualdad*, que fue tomado por Alcmeón de Crotona (B 4 DK) del vocabulario político de su tiempo. *Ισομοιη η* que hace referencia a la *igualdad de derechos en la participación política entre ciudadanos de una pólis*. Tucídides lo usa en VI, 39 y VII, 75. En el párrafo 12 lo encontramos traducido como "equilibrio" refiriéndose al estado de armonía que deben tener las condiciones climáticas de una región. *παιτι ομαι inculpar a algo o alguien* puede leerse en 22 "...tras pensar que han cometido una falta contra la divinidad a la que echan la culpa." El término ya lo utilizaba Heródoto en II, 121.

⁵ Cf. 89, 1-4, 89, 45-48, 89, 55-56, 89, 73, 89, 88-91, 89, 92-95, 90, 19-20, 90, 37-38, 90, 48-50, 90, 53-55, 90, 64-66, 90, 123-126, 92, 1-3, 93, 25-27 y 93, 31-33.

Un curioso texto, digno de mencionar, es aquel que escribió para la Casa de la Vida un personaje llamado Amenopet, autor del llamado *Onomasticón*, un meticuloso documento de finales de la Dinastía XX [1186-1069 a.C.] que, dividido en secciones, agrupa, entre otros, conceptos, palabras, ocupaciones y cargos sin más explicación, haciendo un verdadero inventario, un admirable vocabulario de lengua egipcia. Sin embargo no es el único, ya que desde el Imperio Antiguo [2686-2181 a.C.] se conocen documentos del mismo tipo.⁶

El segundo son algunos objetos de arte aportados por la plástica egipcia antigua, principalmente frescos en los que se plasman plantas y animales agrupados según su hábitat y detallando al extremo la más mínima característica de su estructura, mostrando al espectador la “justificación” de tales rasgos particularísimos al igual que la interacción de los entes con el medio apoyada en dichos elementos. A manera de ejemplificación mencionaré los espacios que se encuentran ante el *sancta sanctorum* y ante el santuario solar del templo de Amón-Ra en Karnak; el relieve que muestra fauna del desierto encontrado en el templo solar de Niuserra⁷. Del mismo lugar ha de referirse otro relieve: construcción de barcos en el delta del Nilo⁸.

Aguas, aires y lugares está estructurado de una manera muy clara:

- 1-2 Principios que deben seguirse para la observación e interpretación del medio ambiente.
- 3-6 Exposición de las diversas variables que componen el medio que rodea a una ciudad, así como las implicaciones que éstas tienen sobre los habitantes.
- 7-9 Estudio de las aguas y sus efectos.
- 10-11 Estaciones, climas y enfermedades.

⁶ELISA CASTEL, *Los sacerdotes en el antiguo Egipto*, pp.33-34. —¿Acaso entre los demás documentos del mismo tipo a los que se refiere Elisa Castel y que son anteriores al *Onomastikón* pueda mencionarse el famoso papiro *Edwin Smith* y sus glosas que explican la jerga médica de la época?

⁷ Pieza elaborada en piedra caliza, perteneciente a la Colección Estatal de Arte Egipcio de Munich, no. cat. 132, sus medidas son 35.5x29.5 cm., data aproximadamente del año 2390 a. C.

⁸ Elaborado en piedra caliza; pertenece al Museo Egipcio y Colección de Papiros de Berlín, no. cat. 135, sus medidas son: 80 x 148 cms. Data del 2390 a. C. aproximadamente.

12-23 Diferencias geográficas entre Asia y Europa, justificación de la superioridad griega sobre los pueblos orientales.

El desenlace del tratado no será otra cosa que la consecuencia lógica, “inferencia”, de lo expuesto en los primeros capítulos, brindando argumentos para apoyar una serie de conclusiones antropológicas que se apuntan en los párrafos finales de la obra. Volviendo a la cuestión taxonómica ha de especificarse que se sigue una metodología muy clara, la primera aplicación que se nos presenta está compuesta por la explicación de los cuatro tipos de ciudades con las que un médico puede encontrarse. (Ver cuadros en p. 126)

Cada caso está dispuesto de tal manera que las cuatro categorías empleadas para exponerlo se suceden lógicamente una a la otra. La primera y más general es la ubicación de la ciudad; atendiendo al clima que resulte de los vientos que la tocan se podrán desprender algunos rasgos geográficos propios que simplemente son necesarios. En segundo lugar, y como consecuencia de la definición de la categoría anterior, vienen las aguas: su naturaleza, calidad, sabor y todos estos aspectos encajarán en la siguiente categoría que es el tipo de enfermedades que el hombre puede padecer como resultado de vivir en una zona determinada. Así, pues, la causalidad de los procesos morbosos podremos encontrarla en el clima, la alimentación y las aguas que se consumen. Además de las enfermedades, el carácter y hábitos de las personas serán definidos por el entorno en el que viven y así puede constatarse en la última parte del tratado 12-23. La fuerza epistémica de la taxonomía que desarrolla el autor hipocrático no radica tanto en los detalles particulares que traza para cada categoría, sino en la concatenación lógica que cada uno de los rubros posee, teniendo implícitos en cada uno la necesidad del siguiente, exigiendo que se desprenda la consecuencia real de un estado de cosas.

Mediante tales recursos, la interpretación de la naturaleza y el medio urbano no tiene otro camino que llegar a la comprensión plena de la enfermedad; objetivo que queda claro pretende alcanzar *Aguas, aires y lugares*. La clasificación no tiene por intención hacer el trabajo del médico más sencillo y evitarle el esfuerzo de la observación aguda. Por el contrario, el texto invita al ingenio del facultativo a que se aplique en la exégesis de aquello que rodea a su paciente y que esté en condiciones de “leer” los elementos que se le brindan. Las categorías, más que trazar una metodología analítica, están orientadas a entablar un esbozo global del medio; como ya se dijo, las categorías se exigen entre sí. No estamos ante un razonamiento de orden excluyente, sino ante una inducción que poco a poco configura fragmentos de la realidad que desea estudiar para integrarlos todos ellos en un

unidad indisoluble.

Uno de los rasgos que mayor fuerza le da a la investigación ipocrática es el respeto y seguimiento del principio de oro “No hay enfermedades sino enfermos”, y en la observación más estricta de tal prolegómeno es como podemos comprender el contenido de *Aguas, aires y lugares*⁹. La metodología empleada por la medicina hipocrática tendrá como uno de sus continuadores más célebres y constantes a Aristóteles, quien a lo largo de sus escritos se valdrá una y otra vez de la clasificación y, al igual que los hipocráticos, no la empleará sólo como un mero mecanismo de descripción sino como una estructura hermenéutica que validará la presencia de un ente determinado dentro del medio en el que se encuentra. Trátese de animales, regímenes de gobierno¹⁰, conceptos metafísicos¹¹ o géneros literarios¹². *Historia de los*

⁹ Este será, en términos filosóficos, el sustento de la construcción de discurso taxonómico; la directriz que articulará el esfuerzo de quien confecciona categorías.

¹⁰ “Siendo como son varias las formas constitucionales, necesariamente habrá varias formas de ciudadanía, y especialmente en lo que atañe al ciudadano que obedece. De aquí que en cierto régimen político han de ser ciudadanos aun el obrero y el campesino asalariados, mientras que en otros es imposible, por ejemplo en el régimen denominado aristocrático, si es que existe, en el cual los honores se distribuyen en proporción a la virtud y al mérito, ya que no es posible que practique las obras de la virtud quien lleva vida de obrero o campesino asalariado. En las oligarquías, en cambio, y por más que sea imposible que estos campesinos sean ciudadanos (toda vez que el acceso a las magistraturas tienen por base un elevado censo), sí puede serlo el obrero, ya que llegan a ser ricos los artesanos en su mayoría” *Política* III, 1278a 18-25.

“De las formas de gobierno...sus respectivas desviaciones son: de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía; de la república, la democracia...” III, 1279b 4-8.

¹¹ El libro I de la *Metafísica* nos brinda múltiples ejemplos sobre este particular, aquí citaremos uno de los varios que hay: “Se llama “entidad”.

“1. Los cuerpos simples -por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales- y, en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades, así como sus partes. Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predicán de un sujeto; al contrario, las demás cosas [se predicán] de ellos.

2. En otro sentido, *lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto*: así, el alma para el animal.

3. Además, *las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado*, y si su eliminación acarrea la eliminación del todo: así como dicen algunos, la [eliminación] de la superficie [acarrea] la del cuerpo y la de la línea [acarrea] la de la superficie; y el número, en general, es tal según el parecer de algunos (puesto que define todas las cosas y si

animales es el texto en donde se nota más claramente el uso de la taxonomía, resultando ser el modelo que guiará el trabajo de otros campos de conocimiento. José Vara Donado, en su estudio introductorio de la obra citada señala que:

Aristóteles no fue ni pretendió ser un axonomista de los seres de la naturaleza, sino un biólogo que aspiraba a verificar la existencia de unicidad dentro de la multiplicidad y diversidad de los seres en lo concerniente, por ejemplo, a órganos y funciones, y que, como resultado de sus objetivos, construyó una biología apodíctica y teleológica, fundada en principios metafísicos”.¹³

No obstante, el método de clasificación utilizado va más allá de la cuestión estilística o utilitaria, estando inserta en el centro de la meditación aristotélica sobre el Ser. En las primeras líneas de la obra Aristóteles deja claro el método de investigación que seguirá y señala los diferentes aspectos que tomará en cuenta para emprender su

se eliminara nada quedaría).

4. Además, la esencia, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa.

Sucede, por demás que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo *algo determinado* es también *capaz de existencia separada*. Y tal es la conformación, de decir, *la forma* específica de la cosa”. 1017b 10-27.

¹² “La epopeya, y aun esotra obra poética que es la tragedia, la comedia, lo mismo que la poesía ditirámbica y las más de las obras para flauta y cítara, da la casualidad de que todas ellas son -todas y todo en cada una- reproducciones por imitación, que se diferencian unas de otras de tres maneras: 1. o por imitar con medios genéricamente diversos; 2. o por imitar objetos diversos; 3. o por imitar objetos, no de igual manera sino de diversas de la que son” *Poética* 1447a.

A manera de contraste se citarán los “modos” que permiten comprender el proceso morboso según el texto hipocrático *Epidemias* III, 16:

“Y es preciso aprender con exactitud la constitución [κατ στασι] de las estaciones, una por una, y la enfermedad; qué elemento común en la constitución o en la enfermedad es bueno; qué elemento común en la constitución o en la enfermedad es malo; qué enfermedad es larga y mortal; cuál es larga y con esperanzas de curación; cuál aguda es mortal; cuál aguda ofrece esperanzas de curación. Es fácil investigar a partir de esto el orden de los días críticos y pronosticar a partir de ahí. Cuando se sabe acerca de esto es posible saber a quiénes y cuándo y cómo es posible prescribir una dieta”.

¹³ p. 31.

clasificación¹⁴. Menciona una serie de coordenadas en las que puede

¹⁴ “ De las partes de los animales unas son simples, concretamente las que se dividen en partes homogéneas, como, por ejemplo, la carne, que se divide en carne, otras, en cambio, son compuestas, concretamente las que se dividen en partes no homogéneas, como, por ejemplo, la mano, que no se divide en manos ni la cara en caras. Entre éstas últimas hay algunas que se llaman no sólo partes sino también miembros. Esas tales son aquellas partes que, a la vez que constituyen un todo, contienen dentro de sí mismas otras partes, como la cabeza, la pierna, la mano, el total del brazo y el tronco. Pues éstas constituyen por sí mismas partes enteras a la vez que contienen otras que forman parte de ellas. Por otro lado, todas las partes no homogéneas, como, por ejemplo, la mano está compuesta de carne, tendones y huesos.

Entre los animales hay algunos que tienen todas sus partes idénticas entre sí, y hay otros que las tienen distintas. Por lo que a las partes idénticas toca, unas lo son en cuanto a la especie, como, por ejemplo, la nariz y el ojo de un hombre son idénticas a la nariz y al ojo de otro hombre... El mismo tipo de identidad afecta a las partes de un caballo y de todos los demás animales que llamamos idénticos entre sí en cuanto a la especie, pues exactamente igual que el todo del uno es idéntico al todo del otro también cada una de las partes de uno son idénticas a cada una de las partes del otro. En cambio, otras partes son idénticas entre sí pero difieren por exceso o por defecto; son las de los animales que pertenecen al mismo género. Por género entiendo, por ejemplo, ave o pez, pues cada una de estas dos clases presentan diferencias conforme a su género respectivo y poseen más especies de peces y de aves. Casi la mayoría de las partes existentes dentro de los diversos géneros difieren entre sí en razón de las múltiples contraposiciones de sus cualidades respectivas, por ejemplo, de color y forma, en cuanto que las partes de unos animales tienen estas cualidades más pronunciadas y otras menos, y, además, también en cuanto que unas son más numerosas y otras más escasas, unas más grandes y otras más pequeñas y, en general, en cuanto que unas pecan por exceso y otras por defecto. Entre los animales unos son, en efecto, de carne blanda y otros de carne dura, unos tienen el pico largo y otros corto, y unos presentan muchas plumas y otros pocas. Pero no sólo eso sino que, incluso dentro de los animales de la misma especie, hasta hay partes que son distintas las de unos a las de otros, como, por ejemplo, unos animales tienen espolones y otros no, y unos tienen melena y otros no la tienen... Entre las partes homogéneas unas son blandas y húmedas, y otras secas y duras... Las diferencias entre animales conciernen a su modo de subsistencia, a sus acciones, a su carácter y a sus partes... Las diferencias relativas a los modos de subsistencia, al carácter y a las acciones son del tenor siguiente, en cuanto que entre los animales unos son acuáticos y otros son terrestres. Los acuáticos lo son de dos maneras, unos en cuanto que viven y se alimentan en el agua, y agua es lo que absorben y expulsan, al tiempo que no pueden vivir privados de ella, como ocurre, por ejemplo, a montones de peces, y otros en cuanto que se alimentan y hacen vida en el agua

ubicarse a los animales y, como consecuencia necesaria de ellas, surgirá el esbozo y comprensión del medio que habitan. Los rubros marcados son: 1) según su anatomía: de partes homogéneas¹⁵ o compuestas¹⁶; de partes iguales entre miembros de la misma especie o de partes distintas de animales de la misma especie. 3) Según la naturaleza de su carne: blanda o dura. 4) Según el medio que habitan: acuáticos¹⁷ o terrestres. 5) Según el nivel de socialización que poseen: animales que viven en comunidades o solos. 6) Según sus hábitos alimenticios: carnívoros, graminívoros, omnívoros o los que tienen una alimentación propia. 7) Según la morada que tienen: aquellos que se ponen bajo el cobijo de una madriguera o algo similar, o aquellos que no lo hacen, 8) Según el ruido que producen: con voz¹⁸ o mudos. 9) Según su carácter: charlatanes, taciturnos, cantarines, no aficionados al canto, mansos, tranquilos, no agresivos, inteligentes y tímidos, innobles y astutos, nobles, valientes, magnánimos, fuertes, salvajes y astutos y dotados de discernimiento. Es muy clara la manera en que este

pero, sin embargo, no absorben el agua sino el aire, y se reproducen en tierra... Por otro lado, hay animales que se alimentan en el agua y no pueden sobrevivir fuera de ella, pero, sin embargo, no aspiran ni aire ni agua, como, por ejemplo, la actinia y las ostras. A su vez, entre los animales acuáticos unos viven en el mar, otros en los ríos, otros en las lagunas y otros en terrenos pantanosos..." 486a-487a.

"Otras diferencias relativas al modo de vivir y de comportarse son las siguientes. En efecto, entre los animales unos viven en grupo y otros solos... Unos son carnívoros, otros graminívoros, otros omnívoros y otros, por último, tienen su propia alimentación, como es el caso del género de las abejas y del de las arañas... Unos se procuran cobijo y otros viven sin él... Y unos animales emiten sonidos, otros son mudos y otros están dotados de voz; entre éstos últimos unos tienen un lenguaje articulado y otros inarticulado. Y unos son charlatanes y otros taciturnos, unos cantarines y otros no aficionados al canto... Los animales se distinguen también por las siguientes diferencias en lo que a su carácter respecta. En efecto, unos son mansos, tranquilos y no agresivos... Unos son inteligentes y tímidos... otros innobles y astutos... y otros nobles, valientes magnánimos... y otros fuertes, salvajes y astutos... Pero de todos los animales es el hombre el único dotado de discernimiento" 488a-488b.

¹⁵ Esta a su vez se divide en blandas-húmedas y secas-duras.

¹⁶ Esta categoría se subdivide en *no homogéneas* y *aquellas que constituyen un todo*.

¹⁷ Divididos en: i) aquellos que viven en el agua; ii) los que no *absorben* agua sino aire y se reproducen en la tierra; iii) los que se alimentan en el agua y no sobreviven fuera de ella pero que no *absorben* ni aire ni agua.

¹⁸ Aristóteles comenta que dentro de este tipo se les puede encontrar con lenguaje sin articular o con lenguaje articulado.

sistema se encarga de trazar los límites en los que un animal puede ubicarse, al igual que en *Aguas, aires y lugares* las categorías se van entrelazando una con otra.

El trabajo del Estagirita fue retomado por varios individuos del mundo clásico: Plinio, en su *Historia natural*, Galeno, y no sólo dentro de sus estudios médico-biológicos, sino en aquellos versados en lógica; la *Geografía* de Estrabón es un ejemplo de interés también y, por mencionar un ejemplo de muchos más, me gustaría citar una obrita intitulada *Fisiognomía* de Pseudo Aristóteles, datada entre los siglos III-II a.C. En ella se pretende establecer una relación estrecha entre los rasgos físicos de los individuos y su carácter y temperamento. El propio autor hace una serie de señalamientos acerca de los posibles métodos comparativos de los que ha de valerse el fisiognomista¹⁹: 1) comparando los rasgos del hombre con los de animales específicos, cada bestia, a su vez, está caracterizada minuciosamente; 2) tomando razas tipo, de rasgos muy fuertes, en las que puede encuadrar cualquier sujeto (egipcios, escitas y tracios); 3) tomando en cuenta los rasgos físicos exteriores y la inclinación que a cada uno de ellos le corresponde, las categorías posibles son: virulento, timorato y sensual, entre otras. En cada uno de estos renglones a su vez existen subclases. Cabe señalar que también en la *Fisiognomía* se puede notar con claridad la influencia hipocrática de *Aguas, aires y lugares* en el sentido de que el medio es un factor elemental para la constitución del individuo y su entorno.

CONCLUSIONES

El contenido de un tratado hipocrático nos invita a reflexionar sobre una serie de escritos de la antigüedad. Como ya se apuntó antes, la taxonomía no era considerada un fin en sí misma, sino que articulaba la reflexión cósmica de, entre otros, los naturalistas. Quizá aquí estemos ante una metodología de gran nobleza cuyas aplicaciones trasciendan la biología y le permitían proyectarse en disciplinas como la historia o la retórica. De igual suerte este esquema de pensamiento es una fuente de estudio indispensable para la comprensión de disciplinas como la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje o la epistemología. He aquí las raíces, que se manifiestan por medio de productos prácticos, de la inquietud espiritual de los griegos por saber cómo conocemos aquello que nos rodea. El trabajo de los naturalistas de la Hélade es un ejemplo para nuestra ciencia actual

¹⁹ Cf. I 805a.

ultraespecializada, los antiguos nos muestran cómo comprender el entorno sin necesidad de diseccionarlo, con una gracia envidiable acotan el camino que nos lleva a concluir que las relaciones entre los seres y los factores cósmicos son algo palpable y cotidiano más que especulaciones metafísicas ociosas.

Por último, quiero finalizar comentando que *Aguas, aires y lugares* es uno de los tratados más completos del *Corpus*, dado que se desarrollan reflexiones que están emparentadas con lo que hoy llamaríamos ecología, y a la par, se adentra en el campo de la antropología. En ambos casos tenemos ante nosotros antecedentes muy claros de disciplinas que hoy en día se practican.

Caso Parágrafo	Ubicación de la ciudad	Tipo y calidad de las aguas	Características de los habitantes	Enfermedades características de la zona	Otros comentarios
I (3)	"Expuesta a los vientos calientes - éstos soplan entre los puntos de salida y puesta del sol en invierno". Además de ello se caracteriza a por no recibir los vientos del norte. ²⁰	"Aguas abundantes, algo saladas y [a] flor de tierra, calientes en verano y frías en invierno".	Tienen la cabeza húmeda y llena de flema.	<ul style="list-style-type: none"> * Constantes trastornos intestinales. * Mujeres muy enfermizas y propensas a flujos. * Esterilidad femenina, debida a las condiciones del medio. Abortos frecuentes. * Afecciones en los niños que son interpretadas como "enfermedad sagrada"; además son víctimas de asma. * Los hombres sufren de disenterías, diarreas, escalofríos, fiebres crónicas de invierno, pústulas nocturnas y hemorroides. * "Cuando las personas pasan de los cincuenta años, unos flujos procedentes del cerebro las dejan paraplíjicas, si de repente les da el sol en la cabeza o pasan fríos". * Se padecen oftalmías húmedas, no graves y de corta duración. 	Debido a la flema de sus cabezas, los habitantes no son buenos bebedores, se emborrachan rápidamente, tampoco son buenos comedores. Poseen un aspecto bastante flojo. La pleuritis, las perineumonías, causones y las enfermedades agudas no se producen con frecuencia en los habitantes de esta región, debido a la humedad de sus intestinos.

²⁰ Según López Férrez "el punto de salida del sol en invierno estaría situado entre el E.-SE. y el SE.; la puesta entre el O.-SO. y el SO." *Tratados hipocráticos*, Tomo II, p 42, N. 11.

Caso Parágrafo	Ubicación de la ciudad	Tipo y calidad de las aguas	Características de los habitantes	Enfermedades características de la zona	Otros comentarios
II (4)	Ciudad es expuesta a los vientos fríos que "soplan entre los puntos de puesta y salida del sol en verano. Tienen esos vientos como habituales y están al amparo del viento del sur y de los vientos calientes." ²¹	"las aguas son, por lo común, duras, frías y dulces."	"Los habitantes son, por fuerza, vigorosos y flacos, y, en su mayoría, tienen la cavidad inferior cruda y seca, pero la superior les fluye mejor. Son más biliosos que flemáticos. Tienen la cabeza sana y dura y están expuestos, generalmente a roturas internas ²² ". "Su carácter es más salvaje que apacible".	<ul style="list-style-type: none"> * Es común que se den varios tipos de pleuritis y las enfermedades agudas. * Se producen muchas empiemas a causa de la dureza del vientre y la tensión del cuerpo. * Se producen oftalmías secas y fuertes que se transforman en heridas en los ojos. * En las personas de menos de veinte años se dan fuertes hemorragias nasales durante el verano. * La enfermedad sagrada es poco común pero muy violenta. * Las heridas no se inflaman ni se complican. * Las enfermedades de orden general vienen por el cambio de estación. * Muchas mujeres son estériles a causa de la naturaleza fría, dura y cruda del agua. Es común que padezcan tisis después del parto, debido a que éste por lo general es muy violento y produce desgarramientos y convulsiones. * Los niños llegan a la pubertad bastante tarde. * Es común que a los niños se les formen hidropesías en los testículos, al avanzar la edad desaparecen. 	Sus habitantes son buenos comedores pero no muy buenos bebedores.

²¹ López Férrez apunta que la puesta del sol en verano se ubica en el O.-NO.-NO., y la salida en el E.-NE.-NE. Ibid., p. 44, N. 14.

²² Debidas a su constitución seca y a la frialdad del agua.

Caso Parágrafo	Ubicación de la ciudad	Tipo y calidad de las aguas	Características de los habitantes	Enfermedades características de la zona	Otros comentari os
III (5)	<p>“las ciudades que están expuestas a los vientos que soplan desde la zona comprendida entre las salidas del sol en verano e invierno²³, y también en aquellas que ocupan una posición opuesta a las anteriores.” El autor hipocrático hace un comentario acerca de un subgénero que puede darse en esta categoría: * Ciudades que están orientadas hacia la salida del sol, éstas son más sanas que aquellas orientadas al norte y hacia los vientos calientes.</p>	Aguas orientadas hacia la salida del sol: claras, de olor agradable y blandas.	<p>“Los habitantes, por su aspecto, gozan de buen color y vigor, más que en cualquier otro sitio, si no lo impide alguna enfermedad. Tienen la voz clara y son mejores en actitud e inteligencia que los orientados hacia el Norte, del mismo modo que son también mejores los demás seres que nacen en este lugar”. “Las mujeres son allí muy fecundas y dan a luz con facilidad”.</p>	“Las enfermedades son menos numerosas y más flojas y se parecen a las que sobrevienen en las ciudades orientadas hacia los vientos calientes”.	Aquellas ciudades orientadas hacia la salida del sol tienen estaciones más moderadas ²⁴ y no se produce niebla porque el calor y luz solares lo impiden.

²³ Es decir, E.-NE.-NE., y E.-SE.-SE., como lo señala López Férrez, *ibid*, p. 46, N. 19.

²⁴ El mismo autor señala al respecto que “*La ciudad así orientada se parece mucho a la primavera por la moderación del calor y del frío.*” 5.

Caso Pará grafo	Ubicación de la ciudad	Tipo y calidad de las aguas	Características de los habitantes	Enfermedades características de la zona	Otros comentarios
IV (6)	Ciudades “que están mirando hacia la puesta del sol a cubierto de los vientos que soplan desde el oriente, e incluso vientos calientes y fríos, procedentes del norte, pasan de largo por ellas, esas ciudades están, por fuerza, en una posición muy malsana”.	Aguas no claras debido al exceso de niebla que se produce durante la mañana, y, cuando ésta se mezcla con el agua le quita transparencia	Tienen mal color y son débiles. Tienen la voz grave y ronca a consecuencia del aire, que es impuro y poco sano porque no es limpiado por las corrientes del Norte. Las corrientes predominantes son las de Occidente que son húmedas.	Padecen de todas las enfermedades mencionadas en los tres casos precedentes, no habiendo alguna que sea particular de la ciudad.	“Tal situación de una ciudad se asemeja muchísimo al otoño, respecto a los cambios del día, porque hay una gran diferencia entre la mañana y la tarde”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguas, Aires y Lugares*. En: *Tratados hipocráticos*, Tomo II. Madrid: Gredos, 1986. [Traducción de José Antonio López Férez].
- ARISTÓTELES, *Historia de los animales*. Madrid: Akal, 1990. [Traducción de José Vara Donado].
- *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994. [Traducción de Tomás Calvo Martínez].
- *Poética*. México: UNAM, 1946. [Edición griego-castellano, traducción de Juan David García Baca]
- *Política*. México: UNAM, 2000. [Edición griego-castellano, traducción de Antonio Gómez Robledo].
- *Retórica*. México: UNAM, 2002. [Edición bilingüe griego-castellano, traducción de Arturo Ramírez Trejo].
- HERÓDOTO. *Historia*, Libros III y IV. Madrid: Gredos, 2000. [Traducción de Carlos Schrader].
- LIEBER ELIONOR. “The Hippocratic ‘Airs, Waters, Places’ on cross-dressing eunuchs: “natural” yet also divine.” En: *Medizin der Antike*, Band I.: *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*. Editado por Renate Wittern y Pierre ellegrin. Zürich, 1996.
- PSEUDO ARISTÓTELES. *Fisiognomía*. Gredos: Madrid, 1999. [Traducción de Teresa Martínez Manzano y Carmen Calvo Delcán].

“Regimen IV or Dreams”. En: *Hippocrates* Vol. II. Londres: Harvard University Press. 1967. [Versión griego-inglés, traducción de W.H.S. Jones].

APÉDICE I ESQUEMATIZACIÓN DEL SISTEMA DE CATEGORÍAS DE AGUAS, AIRES Y LUGARES.

Vientos (1)

Comunes a todos los hombres
calientes
fríos
Típicos de cada país

Aguas (1)

Sabor
peso
cantidad de sales
crudas
Procedencia
lugares pantanosos
lugares rocosos

Ciudad (1)

Orientación
Aguas
Tipo de suelo (1)
pelado y seco
frondoso y húmedo
encajonado y sofocante
elevado y frío
Régimen de vida de sus habitantes
afición a la bebida
cantidad de comidas que hacen al día

Aguas (7-9)

Condición física
quietas, pantanosas y estancadas (a)
Fuentes que salen de las rocas (b)

RESUMEN

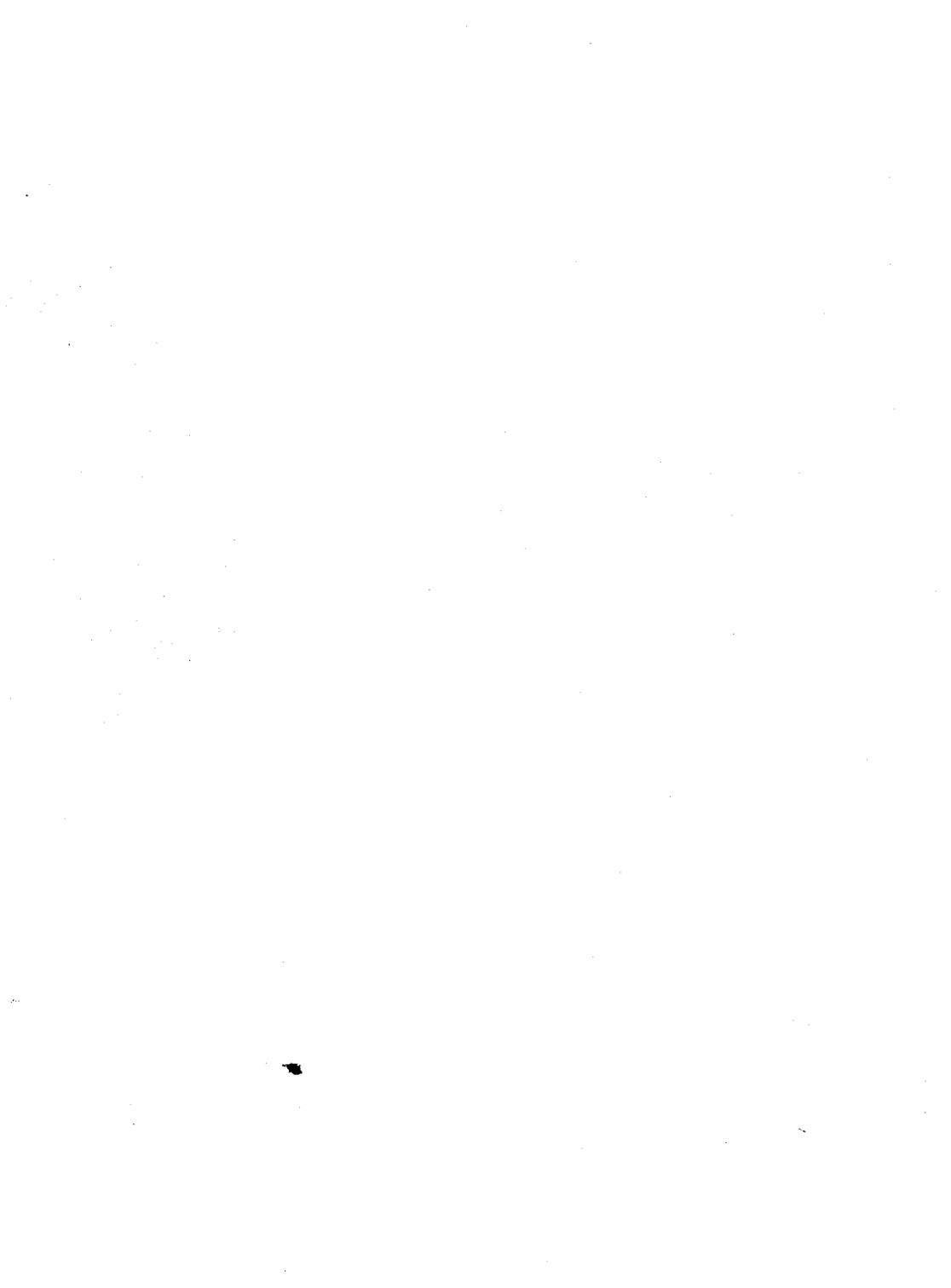
Un componente importante de la sabiduría griega es la reflexión presente en poetas, místicos, viajeros y médicos. Dentro del conocimiento de la *physis*, uno de los métodos empleados para facilitar la comprensión del mundo es la clasificación de aspectos como climas, vientos, aguas y suelos. Como consecuencia de la interacción de los elementos mencionados con los seres se produce la taxonomía (hermenéutica) de regímenes dietéticos, enfermedades, estilos de vida y complejiones corporales. La taxonomía, en tanto que sistema de comprensión, fue tomada de la categorización biológica por Aristóteles para aplicarla a estudios retóricos, filosóficos, históricos, políticos y poéticos.

Palabras clave: medicina hipocrática, taxonomía biológica, métodos de comprensión, filosofía del lenguaje.

ABSTRACTT

An ancient Greek wisdom important component is naturalist reflection shown by poets, mystics, travelers and physiologists. In *physis* knowledge one method to ease cosmos comprehension is to classify aspects like: weather, wind, waters, grounds. The relationship between them and beings creates diet regimes taxonomy (hermeneutical), morbigical process, life styles and body complexion. Taxonomy, as a comprehension system, was taken out of biological taxonomy by Aristotle to apply it in historical, rhetorical, political, poetical and philosophical exegesis and research.

Key- words: Hippocratic medicine, biological taxonomy, comprehension methods, philosophy of language.



FALSAE LITES, FALSA TESTIMONIA **EL FUNCIONAMIENTO DE LO JURÍDICO EN *RUDENS* IV 3-4**

VIOLETA PALACIOS*
SARA PAULIN
ANALÍA SAPERE

El presente trabajo consiste en un análisis de *Rudens* IV 3-4 a la luz de los procedimientos jurídicos vinculados con el arbitraje romano y de las estrategias retórico-discursivas puestas en juego.

Sostendremos que la situación de litigio que se presenta en estas dos escenas muestra la utilización por parte de Plauto de la temática forense para crear efectos cómicos y llevar a cabo la resolución dramática de la comedia. Esto implica una inevitable distorsión tanto de los procesos como de los actores involucrados.

Gripo, esclavo de Démones, capturó con su red un baúl con objetos que podrían probar que Palestra –actualmente esclava de un león– es hija del mismo Démones. En la escena 3 del acto IV Gripo se encuentra con Tracalión, esclavo de Pleusidipo –el *adulescens* enamorado de Palestra. Se entabla entre ellos una disputa por el baúl que desemboca en la designación de un árbitro para dirimirla. El análisis de estos preliminares del arbitraje es interesante en tanto se despliega entre los dos esclavos una serie de estrategias discursivas y retóricas, propias de lo que Scafuoro¹ llama *forensic disposition* de los personajes de la Comedia Nueva.

LOS PRELIMINARES AL ARBITRAJE (vv. 953-1003)

El primer planteo de Tracalión (vv. 955-962) consiste en la presentación de un caso hipotético: es justo que el que ve a quien encuentra algo perdido le reclame al menos la mitad de lo hallado, a cambio de no denunciarlo ante su dueño. El problema

* Las autores pertenecen a Universidad de Buenos Aires.

¹ SCAFUORO, A. C.. *The forensic stage*, Cambridge. Cambridge University Press, 1997, p. 25.

está expuesto en términos genéricos: “¿es esto justo (*aequum*)?”. Cuando Gripo manifiesta su conformidad con este planteo, Tracalión traslada ese caso hipotético a la realidad. El que ve a quien encuentra algo perdido es él mismo y el descubierto es Gripo. Este último comprende que, en el caso de ponerse en práctica esta justicia, él mismo se vería perjudicado. Se presentan dos extremos, entre lo universal –la ley, lo que es legal– y lo particular –la ley aplicada en este caso, a estas personas particulares. Es a partir de estas dos posturas, en primera instancia irreconciliables, que se abrirá la disputa entre los dos esclavos.

El objetivo de Tracalión desde el principio es la libertad de Palestra y Ampelisca² y no el obtener provecho del botín (aunque tal vez no desecharía la oportunidad³). Su reclamo por una parte del baúl es una primera estrategia para resolver el problema –sin acudir todavía a un tercero, que, como veremos, es el último recurso que queda. Cuando este intento de negociación no funciona, Tracalión despliega sus conocimientos del ámbito forense y lleva a Gripo a un territorio para él desconocido.

El siguiente movimiento de Gripo, después del planteo de Tracalión, es comparar el baúl con los pescados encontrados en el mar, que no tienen dueño (vv. 971-975). Se presenta aquí un cambio de perspectiva. Si la primera argumentación de Tracalión estaba dada desde el punto de vista de las personas que intervenían en la disputa (el que encuentra y el que ve al que encuentra), en este caso el foco está puesto en el objeto en sí. El baúl, al haber sido encontrado en el mar, no pertenece a nadie⁴. Aquí también se enuncia el caso con una ley universal: lo que se encuentra en el mar no tiene dueño⁵. Tracalión, por su parte, se apropia de este argumento genérico para hacerlo funcionar a su favor: si lo encontrado en el mar no tiene dueño, tanto Gripo como él podrían reclamar la propiedad del baúl (vv. 975-977). Ahora es Tracalión quien produce un desplazamiento de lo general a lo particular (desde “lo encontrado en el mar” a “este baúl encontrado en el mar”), de modo que el mismo argumento es

² Cf. KONSTAN, D., *Roman Comedy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1983, p. 82.

³ Cf. v. 1123.

⁴ En este supuesto, el baúl se ha convertido en un tesoro, que se adquiere por ocupación o aprehensión material de la cosa.

⁵ Sostiene KONSTAN (*Ob. cit.*, p. 85) que la premisa de la defensa de Gripo a la que adhiere durante el resto de la obra es: “lo que es capturado en el mar es propiedad del pescador pues el mar es común a todos” (nuestra traducción).

manipulado retóricamente por los litigantes⁶.

La réplica de Gripo a lo anterior está dada a través de la objeción implícita a poner en el mismo nivel el baúl y los peces: si cualquiera pudiera reclamar lo que es pescado en el mar, todos los pescadores se morirían de hambre, porque cualquiera les reclamaría su mercancía (vv. 977-981). En este caso, Gripo rebate el argumento de Tracalión llevando la analogía “pez-baúl” a la realidad. Llama la atención que Tracalión responda a esto cuestionando la comparación (vv. 981-983: *Quid ais, impudens? ausu's etiam comparare vidulum cum piscibus?* [“¿Qué dices, sinvergüenza? ¿Todavía te atreves a comparar un baúl con peces?”]), cuando había sido él mismo quien la había utilizado cinco versos antes (v. 976).

A continuación, Gripo lleva la argumentación al terreno de lo absurdo cuando, para validar la relación entre baúles y peces y librarse así del callejón sin salida en que lo colocó Tracalión, postula la existencia del *pez-baúl* (vv. 993-997). Tracalión intenta por último amenazar a Gripo considerándose cómplice de un robo, lo que tampoco funciona. Es en este momento, en el que ya no se puede forzar más la argumentación, cuando se propone la intervención de un árbitro (v. 1002).

Retomando, entonces, el análisis anterior, primero se presenta un vaivén entre la generalización y la particularización, lo que se combina con un cambio de perspectiva desde las personas que intervienen en la disputa al objeto disputado. Ambos litigantes hacen uso de estos recursos argumentativos indistintamente. Es interesante notar que en esta instancia preliminar e informal de litigio, no está preestablecido lo que es legal y lo que no. Gripo y Tracalión debaten al respecto, argumentando en una u otra dirección, y es en el debate mismo donde intentarán llegar a definir en qué consiste la justicia en este caso. No existe en forma estricta una búsqueda de la verdad o la justicia, sino una contienda de argumentos para lograr el propio objetivo.

No es posible llegar a un consenso y la discusión se fuerza hasta llegar al sinsentido, punto en el cual se torna necesario convocar a un tercero para que zanje la

⁶ Es interesante vincular estas estrategias retóricas desplegadas por los personajes con las estrategias propias de cualquier conversación. Como ejemplo de ello Cf. DE BEAUGRANDE-DRESSLER. *Introducción a la lingüística del texto*. Barcelona. Ariel, 1981. En el capítulo VIII de este manual, titulado “Situacionalidad”, los autores analizan doce estrategias de los hablantes para encaminar la dirección y reconducción de las situaciones comunicativas, muchas de ellas similares a las utilizadas por los esclavos.

cuestión. Pero la intervención de Démones como *arbiter* elegido por ambos litigantes, como veremos, no tendrá los efectos esperados desde el punto de vista legal.

EL ARBITRAJE EN ROMA

La falta de documentación legal de la época de Plauto nos impide hablar con certeza de los procedimientos en torno al arbitraje. Sabemos, sin embargo, que en el sistema de las *legis actiones* (temprana y media República) los *arbitri* participaban en la segunda etapa (*apud iudicem*) de un procedimiento bipartito. Cuando terminaba la primera parte del mismo (*in iure*), el magistrado, con el acuerdo de los litigantes, seleccionaba un *iudex* o *arbiter* que los oiría en la siguiente etapa.

Pero la era plautina es el principio del fin de las *legis actiones* y ya existían algunas acciones formularias. Se ha argumentado que para esta época ya habría *bonae fidei iudicia* y *actiones in bonum et aequum conceptae*, estas últimas separadas del ámbito de la ley estricta (*ius*). Según la hipótesis que prevalece al respecto, tal como menciona Scafuro⁷, los árbitros privados operaban extrajudicialmente en disputas y su rol era el de un asesor. El *arbiter ex compromisso*, que aparece en realidad nombrado por primera vez en la República tardía, es una figura cuasi-judicial, elegida por los mismos litigantes. Para que el *compromissum* surtiera efectos –pues era un pacto sin eficacia jurídica– era necesario agregar la obligación de ejecutar lo que resolvía el árbitro. Esta obligación podía ser asumida directamente por las partes en forma de estipulación, o más comúnmente prometiendo el pago de cierta suma en concepto de pena, si no se obedecía la decisión del árbitro. Otro modo de hacerlo, ante el cual nos encontramos en *Rud. IV, 3*, es el del *sequestrum*⁸ o depósito judicial, en el que una cosa en litigio es depositada en poder de un tercero (*sequester*), que la restituirá a quien triunfe en el litigio⁹.

⁷ SCAFURO, *Ob.cit.*, p. 145.

⁸ Instancia judicial propiamente romana. Cf. COSTA, E., *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Roma, 1968, p.422, y SCIALOJA, V., *Procedimiento civil romano*, Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1954, pp. 91-93; 434.

⁹ En este caso, las partes depositan la cosa en litigio en poder del árbitro, con la condición de que éste la restituya a quien haya vencido según su fallo.

Sostiene Scafuro¹⁰ que es casi indudable que en los tiempos de Plauto había intervención de terceros de manera privada en ciertas disputas; sin embargo, la evidencia más cercana que nos ha llegado es el *uir bonus* aludido por Catón, (que no es exactamente un *arbiter*, pero con cuya esfera de acción está indudablemente conectado).

A partir de que la figura del *arbiter* es introducida en escena, tenemos la confirmación de que estamos ante un escenario judicial, al menos formalmente. Según Scafuro¹¹, el arbitraje de la escena 4 –que ella llama *aborted*– es esencial para la trama, pues introduce el mecanismo a través del cual Palestra es reconocida. El arbitraje, podríamos afirmar, sirve sólo a los fines de la comedia: el *arbiter* no cumple el rol que se esperaría de él, sino que su presencia se convierte en la excusa para introducir al personaje del *pater*. Sin indagar en lo que pueda haber allí del original griego, o de propiamente plautino¹², sostenemos junto con la autora que la estructura del procedimiento como un arbitraje es apenas visible. Entre otros detalles que lo alejan de un *arbitrium*, no hay un pedido formal a Démones para que oficie de árbitro, y éste nunca da su fallo sobre la propiedad del baúl¹³.

Pero este mismo alejamiento de las características reales de un litigio, que a veces llega al absurdo, es lo que lo hace cómico, pues obviamente el objetivo aquí no es reproducir un juicio, sino utilizarlo como un elemento al servicio de la comedia. Además de los detalles que mencionamos anteriormente, nos encontramos con dos litigantes ridículos, que esgrimen argumentos absurdos¹⁴. En segundo lugar, el *arbiter*, además de no emitir su fallo al final del litigio, tampoco demuestra ser imparcial: mezclando su rol de árbitro con su condición de amo de Gripo, lo manda constantemente a callar sin dejarlo exponer con claridad su versión y permite que Tracalión explique la suya (incluso se la hace repetir) y desvíe el asunto hacia donde a él le interesa. Por otra parte, el objeto del arbitraje va discretamente desplazándose de la posesión del baúl a la libertad de las muchachas, en donde el baúl no es más que

¹⁰ SCAFURO. Ob.cit., p. 152.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² No es nuestra intención en el presente trabajo detenernos en este aspecto.

¹³ Según SCAFURO, la escena de los preliminares, en cambio, burla las típicas manipulaciones de potenciales litigantes en un arbitraje privado, que la autora identifica con el griego.

¹⁴ La situación es desde un principio absurda, puesto que los esclavos en Roma no podían ser litigantes ellos mismos.

una prueba. Así, Palestra y Ampelisca pasan de ser una suerte de testigos¹⁵ –como parecerían ser en esta escena, pues están presentes sin hablar, hasta el momento en que se les dirige la palabra– a ser el objeto sobre el cual debe tomarse una decisión en el arbitraje.

EL VIDULUS

Analizaremos a continuación cómo el baúl, centro del litigio, va adoptando diferentes significaciones. La primera aparición del *uidulus* es a través de una anticipación. Antes de que Gripo pesque el baúl, Démones menciona este hecho en forma de chiste: *in digitis hodie percoquam quod ceperit* (v. 902: “En mis dedos cocinaré hoy lo que pesque”) haciendo alusión a lo irracional de la conducta de su esclavo al ir a pescar de noche y en medio de una tormenta. Sin embargo, este anticipo sirve de contraste ante el siguiente soliloquio de Gripo, quien se jacta de que, a pesar de las condiciones adversas, ha podido pescar algo. De allí que se refiera al baúl como su pesca (*piscatus*, v. 912) y su botín (*praeda*, v. 909). El baúl toma aquí dos sentidos: uno negativo, asociado con el término *botín* y otro positivo, el de *fruto de su trabajo* (*hunc [...] cepi in venatu meo*, v. 970: “lo capturé en mi cacería”). En la utilización del vocablo *praeda* el personaje advierte lo incorrecto de su acción, puesto que es claro para él que el baúl no le pertenece por derecho¹⁶.

La llegada de Tracalión determina un nuevo sentido para el baúl, que ya hemos mencionado: el inventado “pez-baúl”. Si bien este pasaje tiene una clara intención cómica, desde el punto de vista de la estrategia discursiva, la introducción de una mentira tal contribuye a desorientar al interlocutor y a dilatar la conversación¹⁷. No es por completo inválido que Gripo invente una mentira vinculada con su esfera de acción –la pesca–, desconocida para Tracalión: el personaje se desenvuelve como un buen “abogado”, tratando de confundir a su interlocutor.

¹⁵ Los testigos eran el principal medio del que podían valerse los litigantes como prueba. Correspondía a cada parte hacerlos comparecer y declaraban oralmente ante el juez (cf. VODANOVICH CASAS, J. A., “La etapa *apud iudicem* en el procedimiento formulario” 87-100. En: Louzan de Solimano, N. D. (comp.), *El procedimiento civil romano. Su vigencia en el derecho argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1981.)

¹⁶ Cf. KONSTAN, Ob. cit., p. 77.

¹⁷ Estrategia retórica como las ya analizadas.

Luego de una flagrante insensatez, Gripo se sentirá avalado a esbozar otra, al proponer que el mismo baúl sea el árbitro (vv. 1002-1003), con la protesta inmediata de Tracalión. Nuevamente se ha descolocado al interlocutor con el insólito sentido asignado al objeto. Es evidente que la propuesta de Gripo no tiene lógica, pero responde a la ignorancia del personaje respecto de la terminología judicial a la que apela Tracalión.

Tracalión vuelve a utilizar el término *praeda* (v. 1011) para referirse al baúl, confirmando el sentido dado en un principio por Gripo: producto de un robo. Este uso de la palabra será retomado por ambos personajes en los versos 1037 y 1186, y por Démones en 1242 y 1261, de modo que parecería haber acuerdo en esta significación por parte de la mayoría de los personajes.

Finalmente, hay un nombre metafórico que se le da al baúl, el de *scelera*. Tracalión dice señalándolo: *Ecce Gripi scelera!* (v. 1778: "He aquí la desgracia de Gripo."). La utilización de esta metáfora marca el fin del arbitraje, pues es justo el momento en el que la posesión del baúl deja de ser el objeto de discusión.

Desde el punto de vista dramático, el baúl cobra también otros sentidos. En el momento en el que Tracalión le presenta su caso hipotético a Gripo, el baúl es el referente de esta historia, pero Gripo no se da cuenta de ello. Sin embargo, cuando unos versos antes Tracalión había pedido a Gripo su atención, éste había imaginado que lo que Tracalión quería era su pesca, es decir, el baúl. Es significativo que precisamente el objeto del litigio, elemento a la vez central y protagónico en la escena, sea un referente equívoco y confuso.

Este carácter esquivo también aparece en el hecho de que el baúl es, a lo largo de toda la escena 3, una especie de objeto de juego. Gripo y Tracalión se comportan como dos niños jugando —uno escapa, el otro lo retiene, lo persigue—, armándose en torno a ellos un juego cómico¹⁸.

Sin embargo, todas estas formas en las que es visto el baúl se diluyen hacia el final de la escena 4, cuando lo único importante es el reconocimiento de las muchachas. Ya

¹⁸ Estas indicaciones escénicas están evidenciadas en parlamentos como: *GR. cave sis malo. Quid tu, malum, nam me retrahis?* (v. 945: "¿por qué me retienes?"); *GR. mitte rudentem, sceleste* (v. 1015: "Suelta la sogá. maldito"); *GR.: ut abeas, redentem amittas [...]* (v. 1031: "Que te vayas. que sueltes la sogá [...]"); *GR. paullisper remitte restem dum concedo et consulo* (v. 1036: "Suelta un momento la sogá, mientras me separo y lo pienso").

deja de ser el centro del litigio para transformarse en una prueba, pues la atención se fija ahora en los *crepundia* de Palestra en su interior.

En conclusión, el baúl va realizando a través del acto un desplazamiento en cuanto a su significación. Con ello se evidencia el carácter superfluo del arbitraje, en el cual el objeto en cuestión es tomado en broma y termina por ser relegado por todos menos por Gripo, quien se aferra exageradamente a él por su contenido material¹⁹.

Por esto mismo, solamente quien ha sabido reconocer al baúl como un caso hipotético y ha entendido que no significaba nada en sí, es el que gana. Tracalión, quien defiende la justicia, quien no desea materialmente el objeto sino que lo desea en tanto signo de la libertad de las muchachas, será el vencedor. Éste, a su vez, desaparecerá de escena cuando su papel haya concluido.

LENGUAJE Y DISCURSO

Centradas en lo verbal, estas dos escenas hacen un despliegue del campo léxico del discurso que es interesante estudiar. Abundan las referencias a la acción de decir (*loqui, dicere, tacere, uerba dare/facere, orationem dare*) y también llama la atención la frecuencia con la que se alude al acto mismo de la comunicación. Por ejemplo, en los preliminares del litigio ante Démones, Tracalión pide en dos ocasiones a Gripo que lo escuche (vv. 945; 953); luego ambos se disputarán el derecho de hablar primero frente a quien eligieron como *arbiter* (vv. 1060-1062)²⁰, y en todo momento sostienen la verdad de su propio discurso y cuestionan la del otro (vv. 996; 1072)²¹. Llama la atención en este sentido la asiduidad con que es utilizado en estos versos el verbo *postulare*²². Éste implica un distanciamiento, por parte del que lo emplea, del discurso

¹⁹ Las diferencias entre Tracalión y Gripo son claras, pues éste último, desde el hallazgo del baúl sólo piensa en él como *lucrum* (v. 914) en tanto imagina que su contenido es *aurum* (v. 926) y desde el verso 927 sólo imagina los beneficios que obtendrá con él. En el verso 926: *nec mihi conscius est ullus homo* (“ningún hombre sabe acerca de esto”), Gripo hace notar la importancia del secreto de su acción, para no compartir la ganancia.

²⁰ En el curso del proceso romano el orden de los alegatos estaba dado de la siguiente manera: primero el actor y luego el demandado. Cf. VODANOVICH CASAS, *Ob.cit.*, p. 91.

²¹ Así, intentan varias veces desacreditar el discurso de sus oponentes tachándolos de filósofos o brujos (vv. 986-7; 1003; 1112; 1139)

²² Cf. vv. 941, 972-3, 1012, 1102, 1120 El sentido adecuado a estas citas proporcionado por el *OLD* es “to claim, assert”.

del otro: los personajes solo aseguran la verdad de lo que ellos mismos dicen, pero está en duda –precisamente, por tratarse de un litigio– la del discurso de los demás.

Curiosamente, este mismo verbo aparece en el prólogo en boca de Arturo, cuando da a conocer a la audiencia un juicio moral respecto de la verdad en el discurso, que se mantendrá a lo largo de toda la obra:

AR: *qui falsas litis falsis testimoniis
petunt quique in iure abiurant pecuniam,
eorum referimus nomina exscripta ad Iovem;
cotidie ille scit quis hic quaerat malum:
qui hic litem apisci postulant peiurio
mali, res falsas qui impetrant apud iudicem,
iterum ille eam rem iudicatam iudicant ;
maiore multa multat qua lite auferunt.* (vv. 13-20)

AR: De aquellos que entablan falsos litigios con falsos testimonios y de aquellos que en el juicio niegan con juramento una deuda, les llevamos los nombres escritos a Júpiter. A diario él sabe quien busca aquí un castigo. Y a los malvados que pretenden ganar un litigio con perjurio y consiguen cosas falsas en el juicio, él juzga de nuevo lo juzgado y les impone una multa: mucho mayor que lo que obtuvieron en el litigio.

Si tenemos en cuenta las palabras de Arturo, ni siquiera un *arbiter* podría determinar quién dice la verdad en una disputa. Su veredicto se basará en su sentido de la justicia (*bonum aequum*²³), pero la última palabra la tendrá el soberano del Olimpo, quien determina tanto la justicia como la legalidad de los hechos (*iudicat*): Para ello, exige a los hombres que actúen con *pietas* y *fides* (vv. 11 y 29); a él, los nombres de los perjuros le llegan por escrito (*referimus nomina scripta*. v.15). Este detalle no es menor, si tenemos en cuenta lo que hemos estudiado acerca de las alusiones al decir. Los personajes engañan a través de sus dichos, pero a Júpiter le corresponde juzgarlos definitivamente –de hecho. ¿Y qué más definitivo que la escritura de sus nombres?

En la escena 4 nos encontramos nuevamente frente a una tematización del

²³ Cf. COSTA. Ob. cit.. p. 422.

discurso en escena: Palestra y Ampelisca hacen su aparición, pero no participarán en el litigio hasta que Démones les dirija la palabra (vv. 1129-30). Unos versos antes, Gripo pregunta por qué permanecen calladas: ROSIVACH (2000: 262) señala esta pregunta como una broma metateatral, a la que Tracalión responde defendiendo a Palestra con una frase convencional sobre el comportamiento ideal de la mujer en Roma (v. 1113: *Eo tacent, quia tacitast <melior> mulier semper loquens*. [“Callan porque una mujer callada es siempre mejor que una que habla”]).²⁴ Las dos mujeres, entonces, entran en juego y, como dice Gripo, deben *pro se fabulari*. La verdad de sus palabras también será puesta en duda, pero Palestra está segura de su honestidad –pues ella dice la verdad, obra precisamente como debe, según indicaba Arturo, en concordancia con el derecho divino– y pone una condición: si dice correctamente lo que hay en la cesta dentro del baúl, le deberá ser devuelto y si no, habrá hablado en vano.

LA JUSTICIA

Otro lugar donde se produce una desvirtuación en la comedia es en la relación entre los personajes y la justicia.

El adjetivo *aequus* es utilizado tres veces para referirse a la justicia de un acto (vv. 960, 1029 y 1230) y dos veces su contrario, *iniquus* (vv. 1096, 1097). Sin embargo, a medida que avanza la acción, va cobrando mayor peso no tanto la *justicia* sino la *legalidad* (*ius*) de estos mismos actos. Es decir, si bien las acciones realizadas por los personajes pueden calificarse como justas o injustas teniendo en cuenta la moralidad de las mismas, llega un punto en la comedia en el que esta justicia va a ser importante sólo en términos de su legalidad. Esto se evidencia en el mayor uso que se le va a dar al término *ius* y sus compuestos, dejando de lado el de *aequus*, y es llevado al extremo en un comentario de Gripo: *Neque ego istas uostras leges urbanas scio, nisi quia hunc meum esse dico*. (vv. 1024-1025: “Yo no sé nada de vuestras leyes urbanas. Lo único que digo es que este baúl es mío”.) Esto se vincula con lo que mencionamos anteriormente acerca de las dos posturas que adoptan Gripo y

²⁴ Esta frase cobra otro sentido más adelante, cuando se descubre que Palestra es libre, pues se ha comportado como tal antes de demostrarlo: permaneció en silencio hasta que un hombre respetable (Démones) le dirigió la palabra. No ha hablado con los esclavos, lo que hubiera estado por debajo de su dignidad.

Tracalión: lo universal y lo particular²⁵.

EL PROCEDER DE LOS LITIGANTES

Ya nos hemos referido a la importancia de la expresión verbal en el litigio. Hemos mencionado que sólo aquel que se diera cuenta del verdadero sentido del baúl, triunfaría. Pero a su vez, el ganador es quien ha sabido usar adecuadamente su discurso. En este sentido, encontramos una fuerte vinculación entre la capacidad de Abstracción del personaje de Tracalión y su victoria en el litigio. Esto se relaciona con lo subjetivo de la justicia por la cual se está luchando, puesto que los mismos personajes van armando este concepto. De esta manera, aunque su rol es fundamental para advertir la precariedad del arbitraje que se está llevando a cabo, Gripo nunca podría haber salido victorioso, pues sus palabras y comentarios son insustanciales y ridículos²⁶. Todas las aclaraciones obvias que hace Gripo ponen en evidencia que el personaje no se da cuenta en ningún momento de cómo manejarse en esta situación. Está tan preocupado por defender su propiedad, que no puede desempeñarse adecuadamente en el litigio y por dicho motivo, lo pierde.

CONCLUSIÓN

Según hemos visto, en la escena 3 la disputa entre los dos esclavos está

²⁵ También podría vincularse con la diferencia fundamental entre el *iudex* y el *arbiter*: el *iudex* debe fallar apegándose a la ley; en cambio el *arbiter* tiene más amplias facultades, pues puede decidir *ex bono et aequum*.

²⁶ Gripo le dice a Tracalión que ya ha encontrado la forma de que no sea ni cómplice ni participe: *sine me hinc abire, tu abi tacitus tuam uiam; / nec tu me quoiquam indicassis neque ego tibi quicquam dabo* (vv. 1027-1028: "Déjame marchar de aquí y tú sigue en silencio tu camino. Tú no me denuncies a nadie y yo no te daré nada."). En el verso 1067 niega tener el baúl cuando todo el mundo ve que lo tiene (*Gr. non habeo. Tr. negas quod oculis uideo?*, v. 1067: "Gr. No lo tengo. Tr. ¿Niegas lo que veo con mis ojos?") Más adelante, cuando es necesario determinar si las muchachas conocen el contenido del baúl, Gripo está disconforme con el método a utilizar, que consiste en que las muchachas lo reconozcan. "*quia si ostendero, continuo hunc nouisse dicent scilicet*". (v. 1098: "Porque, si se lo muestro, enseguida dirán que lo reconocen. Está claro.")

construida sobre una abundante cantidad de recursos retóricos. Los argumentos que utilizan ambos se van haciendo cada vez más intrincados hasta llegar al absurdo, haciéndose necesaria la intervención de un árbitro. Provoca un contraste el hecho de que la escena de mayor carga de argumentación retórica sea la anterior al arbitraje, carente de procedimientos y de argumentaciones concretas.

Estas dos escenas son un ejemplo más de la utilización por parte de Plauto de la temática jurídica al servicio de los fines cómicos de su obra. Más allá de lo que puede haber sido originario de la versión griega, lo cierto es que la plautina pone en evidencia este uso de lo jurídico en función de lo cómico que, por otra parte, no habría tenido sentido si su audiencia no hubiera sido capaz de comprenderlo²⁷. Así podría decirse que toda la situación de litigio, con las anomalías que hemos analizado, sirve como preámbulo para el desenlace esperado dramáticamente (*anagnorismós*). La resolución justa del juicio en aquel momento (un fallo por parte del *arbiter* acerca de la posesión del baúl) implicaría una resolución injusta o simplemente poco interesante para la comedia. Se trata entonces, podríamos decir, de una justicia en términos cómicos.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIÓN

- T. MACCI PLAUTI, *Comoediae, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W. M. Lindsay, Oxonii, 1959.
 T. MACCI PLAUTI, *Comoediae, recensuit et emandavit* Fridericus Leo. Berolini apud Weidmannos, 1958.

INSTRUMENTA STUDIORUM

- DAREMBERG, CH. – SAGLIO, M., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, 1918.
 ERNOUT, A. – MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1967.
 GAFFIOT, F.: *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. Paris, Hachette, 1934.
 OLD: *Oxford Latin Dictionary*, Ed. P.G.W Glare, Oxford, Clarendon Press, 1996.

²⁷ Diferente a la opinión de Labruna (LABRUNA, L., "Plauto, Manilio, Catone: premese allo studio dell' 'emptio' consensuale". *Labeo*, 1968, 14: 34), para quien el público de Plauto estaba constituido por los sectores bajos de la sociedad, como hombres de la calle, prostitutas, lenones, etc.

- COSTA, E., *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Roma, 1968.
- DE BEAUGRANDE- DRESSLER, *Introducción a la lingüística del texto*. Barcelona, Ariel, 1981.
- KONSTAN, D., *Roman Comedy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1983.
- LABRUNA, L., "Plauto, Manilio, Catone: premese allo studio dell' 'emptio' consensuale", *Labeo*, 1968, 14: 24-48.
- ROSIVACH, V. J., "Plautus, *Rudens* 1114, and the power of discourse", en *Classical World* 93.3, Pittsburgh, 2000, 261-5.
- SCAFURO, A. C., *The forensic stage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- SCIALOJA, V., *Procedimiento civil romano*, Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1954.
- VODANOVICH CASAS, J. A., "La etapa *apud iudicem* en el procedimiento formulario" 87-100. En: LOUZAN DE SOLIMANO, N. D. (COMP.), *El procedimiento civil romano. Su vigencia en el derecho argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1981.

RESUMEN

El presente trabajo consiste en un análisis de *Rudens* IV 3-4 a la luz de los procedimientos jurídicos vinculados con el arbitraje romano y de las estrategias retórico-discursivas puestas en juego.

Sostendremos que la situación de litigio que se presenta en estas dos escenas muestra la utilización por parte de Plauto de la temática forense para crear efectos cómicos y llevar a cabo la resolución dramática de la comedia. Esto implica una inevitable distorsión tanto de los procesos como de los actores involucrados.

Palabras clave: comedia plautina, arbitraje, retórica.

ABSTRACT

This work consists of an analysis of *Rudens* IV 3-4 in the light of the juridical proceedings related to Roman arbitration as well as of the rhetorical and discursive strategies there developed.

We will maintain that the situation of litigation presented in these two scenes displays Plautu's use of de forensic topic to create comic effects and to accomplish the

dramatic resolution of the comedy. This implies an inevitable distortion both of the procedures and of the actors involved.

Key-words: Plautine comedy, Arbitration, Rhetoric.

IL TEMA DEL SORRISO DALLA BIBBIA ALLA PATRISTICA GRECA UN'INDAGINE PRELIMINARE

ILARIA RAMELLI*

Negli ultimi decenni sono stati dedicati diversi studi all'indagine del sorriso e delle sue valenze e dei suoi usi nella letteratura antica e nel mondo antico. Vari critici, in particolare, hanno studiato sotto questo aspetto Omero¹, Erodoto², Pindaro³, i

* Università Cattolica Sacro Cuore, Milano.

¹ D.B. LEVINE, "Odysseus smiles. Odyssey 20.301, 22.371, 23.111", *TAPhA* 114 (1984), 1-9. Anche il sorriso rientra nella casistica dei 45 riferimenti ai denti nei poemi omerici studiati da D. LATEINER, "Teeth in Homer". *LCM* 14 (1989), 18-23. In piccola parte dedicato al sorriso nei poemi omerici è Id., *Sardonic smile: nonverbal behavior in Homeric epic*, Ann Arbor, MI 1995.

² A. PIATKOWSKI, "Le sourire ironique d'Hérodote (Denys d'Halicarnasse, Ad Pomp. iii,2)", *StudClas* 10 (1968), 51-62; S.G. FLORY, *The archaic smile of Herodotus. His personality revealed in anecdotes*, Detroit, MI, 1987². D. LATEINER, "No laughing matter. A literary tactic in Herodotus", *TAPhA* 107 (1977), 173-182 si è concentrato piuttosto sul riso in Erodoto come segno di sprezzo o di ὑβρις, usato soprattutto nei ritratti di sovrani orientali, come Serse, dipinto come tracotante per eccellenza: il suo riso prelude alla sua caduta.

³ B.H. FOWLER, *The centaur's smile. Pindar and the archaic aesthetic*, in *Ancient Greek art and iconography*, ed. by W.G. Moon, Madison 1983, 159-170.

tragici⁴, la commedia greca⁵, la filosofia⁶, Callimaco⁷, Licofrone⁸, i romanzi⁹,

⁴ J. JOUANNA, *Le sourire des Tragiques grecs*, in *Le rire des anciens: actes du colloque international (Université de Rouen, École normale supérieure, 11-13 janvier 1995)*, éd. par M. Trédé et Ph. Hoffmann, avec la collab. de C. Auvray-Assayas, Paris 1998, *Études de littérature ancienne* 8, 161-176.

⁵ E.L. BOWIE, "Le portrait de Socrate dans les «Nuées» d'Aristophane", in *Le rire des anciens*, 53-66; C. DE LAMBERTERIE, "Aristophane lecteur d'Homère", in *Le rire des anciens*, 33-51; S. SAÏD, "Sexe, amour et rire dans la comédie grecque", in *Le rire des anciens*, 67-89.

⁶ E. JOUËT-PASTRÉ, "Le rire chez Platon", in *Le rire des anciens*, 273-279; C. AUVRAY-ASSAYAS, "Le rire des Académiciens", in *Le rire des anciens*, 293-306; J.-C. CARRIÈRE, "Socratisme, platonisme et comédie dans le «Banquet» de Xénophon", in *Le rire des anciens*, 243-271; F. FRAZIER, "Théorie et pratique de la paidia symposiaque dans les «Propos de table» de Plutarque", in *Le rire des anciens*, 281-292.

⁷ B. LECLERCQ-NEVEU, "Jeux d'esprit et mystification chez Callimaque", in *Le rire des anciens*, 189-200.

⁸ A. HURST, "Lycophron", in *Le rire des anciens*, 177-187.

⁹ A. BILLAULT, "Le comique d'Achille Tattius et les réalités de l'époque impériale", in *Le rire des anciens*, 143-158; J. ANNEQUIN, "Rire, ironie et narration dans les *Métamorphoses* d'Apulée", in *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité: hommages à Monique Clavel-Lévêque*, I, éd. M. Garrido-Hory - A. Gonzalès, Besançon 2003, 31-45.

Virgilio¹⁰, Orazio¹¹, i classici latini¹², oppure il sorriso in ambito mitografico¹³ o come attributo letterario o iconografico di una divinità, in particolare Apollo¹⁴, ma anche Ade¹⁵, o dell'iconografia arcaica¹⁶. Poco o nulla, invece, sembra di disporre riguardo agli autori cristiani, specialmente in ambito greco, sebbene sia stato osservato come il senso della comicità e dell'ironia antica mutasse notevolmente dal mondo classico a quello cristiano¹⁷.

LA BIBBIA GRECA

¹⁰ E. DE SAINT-DENIS, "Le sourire de Virgile", *Latomus* 23 (1964), 446-463; P. FERRARINO, "Qui non risere parentes. La chiusa della IV Bucolica e l'esegesi dell'egloga", *MusPat* 4 (1986), 9-23; D. KONSTAN, "Venus's enigmatic smile", *Vergilius* 32 (1986), 18-25, in riferimento ad *Aen.* IV 128, dove Venere sorride e la ragione ne è controversa. Lo studioso ipotizza che sia dovuta al riconoscimento del fatto che Giunone, assecondando il fato come la stessa Venere, ha favorito le nozze tra Didone ed Enea non per tenere Enea lontano dall'Italia, ma per fare sì che la sua partenza fosse insopportabile a Didone, che avrebbe stabilito l'ostilità tra Roma e Cartagine. Il collegamento del sorriso con il riconoscimento del volere del fato è istituito poi anche da R.J. NEWMAN, *The smile of fate. The use of the smile formula in the Aeneid*, in *East meets West. Homage to E.C. Knowlton Jr.*, ed. by L. Hadlich - J.D. Ellsworth, Honolulu 1988, 214-221.

¹¹ C.E. CRAIG, "Horace, poet of heart and smile". *CB* 39 (1963), 85-86; L. AMUNDSEN, "Horace, Carm. i, 3", *Arctos* 5 (1967), 7-22.

¹² E. DE SAINT-DENIS, *Essais sur le rire et le sourire des Latins*, Paris 1965; R. TURCAN, *Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste*, JS 1993, 1, 21-62.

¹³ J.-C. JOLIVET, "Pleurs héroïques, sourires mythographiques". in *Le rire des anciens*, 231-240; A. CHRISTOL, "Lecture comique de mythes oubliés", in *Le rire des anciens*, 21-31.

¹⁴ P. ANDERSON, *The smile of Apollo*. London 1964.

¹⁵ S. MILANESI, "Le rire d'Hadès". *DHA* 21 (1995), 231-345.

¹⁶ C.W.M. VERHOEVEN. "De archaische glimlach", *Hermeneus* 32 (1961), 173-185; 193-203.

¹⁷ J.-M. POINOTTE. "Fin de l'Antiquité, mort du comique antique", in *Le rire des anciens*, 315-326; D. ARNOULD. "Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique", in *Le rire des anciens*, 13-20. Limitatamente agli autori latini, un'indagine sull'età cristiana è stata compiuta da F. VERCAUTEREN. *Avec le sourire*, in *Mélanges offerts à R. Lejeune, professeur à l'Université de Liège*, Gembloux 1969, 45-56. con analisi dei testi latini dal VI al XIV sec. e le occorrenze, in essi, delle espressioni *hilaris*, *hilariter*, *hilaris vultu*, *hilaris dator*.

In base ad una ricerca sistematica dei termini *μειδιάω*, *μειδιάμα* e *μείδημα* (usato in *Oracoli Sibillini* I 182)¹⁸, è emerso che negli autori cristiani di lingua greca, sin dal II secolo, non è certo assente il concetto, ed è soggetto ad interpretazioni ed impieghi molto interessanti. Gli usi patristici tengono ovviamente conto dell'impiego biblico del lessico del sorriso, che, come mi sembra importante osservare, nella LXX si trova soltanto nei libri più recenti, 4Mac e Sir, che non sono certamente ignari della cultura ellenistica. Se dunque alla base della cultura patristica c'è la Bibbia greca accanto alla cultura classica, già la Bibbia stessa appare una base di per sé ellenizzata, tanto più nel caso della presente indagine, in cui i passi in questione si trovano non, ad es., nel Pentateuco, ma tra i libri più ellenizzati e recenti dell'Antico Testamento.

Nella LXX, in 4Mac 8, 3 il sorriso è un'arma ingannevole, usata dal sovrano seleucide (ὁ τύραννος), Antioco IV di Siria, visto come un empio oppressore del popolo d'Israele contro il quale si ersero eroicamente i Maccabei nella rivolta del 168 a.C.¹⁹. Nella scena che ci interessa, che si svolge nel contesto delle condanne di Giudei pii i quali si rifiutano all'idolatria pagana anche a costo delle torture e della morte, il sorriso del tiranno si accompagna all'arma della retorica, in un discorso molto ben strutturato, e neppure alieno da alcune categorie filosofiche; è noto del resto, ed è stato messo in luce ormai molto bene, come il IV libro dei Maccabei sia dovuto ad un autore imbevuto di cultura ellenistica e sia caratterizzato da un uso esperto della

¹⁸ La forma *μείδημα* è attestata negli *Oracoli Sibillini*, I 182 (su cui cfr. J.J. COLLINS, "Sibylline Oracles", in *Anchor Bible Dictionary*, VI, 2-6), in cui si sta annunciando la punizione su coloro che non hanno avuto timore dell'ira del Dio Altissimo e sono destinati a scontare la punizione alla quinta generazione. L'oracolo constata che essi non si piangono gli uni gli altri, bensì ridono, e predice che essi rideranno di un sorriso amaro (σαρδόνιον μείδημα γέλασσετε, cfr. *Od.* XX 302, da cui è qui ripreso il lesico) quando giungerà il diluvio mandato da Dio. Alla storia biblica è dunque sovrapposto il lessico omerico, (cfr. LATEINER, *Sardonic smile*). Molto più comune è invece la forma *μειδιάμα*.

¹⁹ Per un inquadramento storico e letterario cfr. W.R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus. An enquiry into Jewish nationalism in the Greco-Roman period*, New York 1956; W.H.C. FREND, *Martyrdom and persecution in the early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965; C. KRAUS REGGIANI, *4 Maccabei*, Genova 1992, Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento. Suppl. 1; A. MOMIGLIANO, "I Romani e i Maccabei", *RIL* 123 (1989), 95-109; J.W. VAN HENTEN, *The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people: a study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden-New York 1997, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57.

retorica²⁰ e da una certa conoscenza della filosofia greca²¹. Il tiranno, dunque, avendo visto i sette giovani attornianti la loro anziana madre, καλοί τε καὶ αἰδήμονες καὶ γενναῖοι καὶ ἐν παντὶ χαρίεντες, colpito dalla loro bellezza e nobiltà (τῆς εὐπρεπειᾶς ἐκπλαγεῖς καὶ τῆς εὐγενείας), si rivolge loro con blandimenti: sorride, li chiama vicino a sé (προσεμειδίασεν αὐτοῖς καὶ πλησίον καλέσας), e tiene loro un discorso che vuole essere persuasivo. Incomincia dunque con una *captatio benevolentiae*, che, venendo da un tiranno, non gioca sull'umiltà ma sulla dichiarazione di sentimenti amichevoli, cui si aggiunge il *topos* sulla lode. La premessa è infatti questa dichiarazione di favore e di ammirazione per la loro bellezza e il loro nutrito numero: Ὡ νεανίαι, φιλοφρόνως ἐγὼ καθ' ἑνὸς ἑκάστου ὑμῶν θαυμάζω, τὸ κάλλος καὶ τὸ πλῆθος τοσοῦτων ἀδελφῶν ὑπερτιμῶν²² Subito dopo viene il consiglio del tiranno: non dimostrarsi folli come l'anziano che, opponendosi, è stato appena sottoposto a supplizio, ma cercare l'amicizia del sovrano:

²⁰ Lo dimostra H.-J. KLAUCK, *Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk. 1.112)*, NTS 35 (1989), 451-465, e anche D. DE SILVA, *4Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Leiden 1998, Septuagint Commentary Series, che analizza in questo libro la compresenza delle tradizioni bibliche e giudaiche e dei motivi filosofici, reorici e letterari della cultura greca. Riguardo alla caratterizzazione e possibile identificazione dell'autore di 4Mac cfr. anche l'analisi di W.D. SALTER, *Josephus and the authorship of iv Maccabees. A critical investigation. Hebrew Union College-Jewish Inst. of Religion Cincinnati, Oh.*, 1988; C. KRAUS REGGIANI, *Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento, Supplementi*, Genova 1992.

²¹ Cfr. R. RENEHAN, "The Greek philosophical background of Fourth Maccabees", *RhM* 115 (1972), 223-238, secondo cui l'autore ricevette un'istruzione filosofica, soprattutto stoica, che si riflette nella sua opera (in particolare un raffronto è istituito tra 4Mac 3, 1-5, sul controllo delle passioni da parte della ragione, e Galeno. *De affect. dignot.* IV 5, CMG V 4, 1, 1, la cui fonte comune è individuata in Posidonio); D.E. AUNE, *Mastery of the passions; Philo, 4 Maccabees and earliest Christianity*, in *Hellenization revisited*, ed. by W.E. Helleman, Lanham, Md. 1994, 125-158.

²² L'ammirazione verso lo spettacolo (ποίησιν θέαμα, egli dice) di un numeroso gruppo di figli che accompagna un genitore anziano è espressa anche da Musonio Rufo nelle sue diatribe sulla famiglia, specialmente la XV. Per il pensiero di Musonio sulla famiglia e sui figli cfr. il mio *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti, testimonianze*, Milano 2001, introduzione; la mia voce *Musonio Rufo nell'Enciclopedia filosofica*, con nuova bibliografia, e G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago 2005, cap. 4.

al consiglio di abbandonare la μανία si affianca l'esortazione a ricercare la φιλία²³, quella che il sorriso iniziale vorrebbe incoraggiare. Ma tutta la falsità del sorriso si rivela nella sezione successiva del breve discorso, che dal blandimento passa, al contrario, alla minaccia di tormenti e di morte, per il caso in cui i giovani non acconsentano a rinnegare i loro costumi patrii e ad abbracciare quello greco, caratterizzato in primo luogo, secondo il narratore giudaico, dall'abominio dell'idolatria²⁴. La perorazione, con l'invito ad avere pietà di loro stessi, dato che perfino egli stesso, il loro nemico (ὁ πολέμιος), ne ha, ribalta evidentemente la pretesa di φιλία iniziale. Il sorriso non è che un rafforzamento della dichiarazione iniziale di φιλοφροσύνη, ma poiché, nella prospettiva del narratore, questa benevolenza affettuosa è senz'altro affettata ed ingannevole, in quanto proviene dal τύραννος, il sorriso stesso diviene una risorsa decettiva e si riveste di tutta la sua sinistra ambiguità: ben diverso, e privo di ogni ambiguità e compromesso, è l'atteggiamento dei giovani martiri²⁵.

Anche il *Siracide*²⁶, databile probabilmente verso il 200 e conservato per intero

²³ «Non solo vi consiglio di non lasciarvi prendere dalla stessa follia [μὴ μανῆναι τὴν αὐτὴν ... μανίαν] del vecchio che è stato torturato in precedenza, ma vi esorto a fruire della mia amicizia [παρακαλῶ ... τῆς ἐμῆς ἀπολαύειν φιλίας]».

²⁴ V. 6: «Potrei punire coloro che non obbediscono ai miei comandi [κολάζειν τοὺς ἀπειθοῦντάς μου τοῖς ἐπιτάγμασιν], e così anche fare del bene a quanti mi obbediscono di buon grado [εὐεργετεῖν τοὺς εὐπειθοῦντάς μοι]. Credete pure, dunque ... che, se rinnegherete la legge avita della vostra nazione [ἀρνησάμενοι τὸν πάτριον ὕμῶν τῆς πολιτείας θεσμόν] e passerete allo stile di vita greco [μεταλαβόντες Ἑλληνικοῦ βίου] ..., vivrete nelle delizie [ἐντρυφήσατε] la vostra età giovanile. Se invece mi farete adirare con la vostra disobbedienza [εἰάν ὀργίλωσ με διάθῃσθε διὰ τῆς ἀπειθείας], mi costringerete [ἀναγκάσατέ με] a farvi perire uno per uno attraverso i tormenti, per tremenda punizione [ἐπὶ δειναῖς κολάσεσιν διὰ τῶν βασάνων ἀπολέσαι]».

²⁵ Sulla figura del martire di fronte agli uomini, quale incarnazione della virtù eroica (stoica), e di fronte a Dio, quale espiatore ed intercessore, e sul lessico del martirio in 4 Mac cfr. A. O'HAGAN. "The martyr in the fourth book of Maccabees", *SBF* 24 (1974), 94-120; S.E. JOHNSON. *Greek and Jewish heroes: fourth Maccabees and the Gospel of Mark*, in *Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem Robert M. Grant*, ed. W.R. Schoedel - R.L. Wilken, Paris 1979, 155-176.

²⁶ E. ZENGER - F. DELLA VECCHIA. *Introduzione all'Antico Testamento*, 497-506 [I libri sapienziali]; S. GAROFALO. *La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali e commentata; condirettore per l'AT F. Vattioni. II. Torino 1963; J. HASPECKER. *Gottesfurcht bei Jesus*

soltanto in greco²⁷, ma con fr. ebraici dall'originale²⁸, è un libro biblico che presenta

Sirach: Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung, Rom 1967; G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira: composizione dei contrari e richiamo alle origini*, Roma 1975; J.T. SANDERS, *Ben Sira and demotic wisdom* Chico, CA 1983. Monograph series SBL 28; P.W. SKEHAN - A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, The Anchor Bible 39; M.D. NELSON, *The Syriac version of the Wisdom of Ben Sira compared to the Greek and Hebrew materials* Atlanta, Ga. 1988, Dissertation series, SBL 107; A. MINISALE, *Siracide: le radici nella tradizione*, Brescia 1988; EUUSD, *La versione greca del Siracide: confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, Roma 1995; O. WISCHMEYER, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*, Berlin-New York 1995, Beihefte zur ZNTW 77; A. ROLLA, *Lo straniero nella letteratura biblica del postesilio*, RSB 8 (1996), 145-161; P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts*, Leiden 1997, Supplements to Vetus Testamentum 68; Id. (ed.), *The book of Ben Sira in modern research: proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28-31 July 1996, Soesterberg, Netherlands*, Berlin 1997, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 255; A. Bonora - M. Priotto *et alii*, *Libri sapienziali e altri scritti*, Torino 1997, Logos: corso di studi biblici 4; N. CALDUCH-BENAGES, *Ben Sira y el Canon de las Escrituras*, Gregorianum 78 (1997), 359-370; V. MORLA ASENSIO, *LIBRI sapienziali e altri scritti*, ed. it. a c. di A. Zani, Brescia 1997; T. MURAOKA - J. F. ELWOLDE (EDD.), *The Hebrew of the Dead Sea scrolls and Ben Sira: proceedings of a symposium held at Leiden University, 11-14 December 1995*, Leiden 1997, Studies on the texts of the Desert of Judah 26; G. RIZZI, *La versione greca del Siracide*, RivBibl 45(1997), 347-351; N. CALDUCH-BENAGES - F. V. REITERER, *Bibliographie zu Ben Sira*, Berlin-New York 1998, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 266; R. EGGER-WENZEL - I. KRAMMER (HRSG.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, Berlin New York 1998, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 270; N. Calduch-Benages - J. Vermeylen (edd.), *Treasures of Wisdom: studies in Ben Sira and the Book of Wisdom: Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, Bibliotheca EThL 143; T. MURAOKA - J. F. ELWOLDE (EDD.), *Sirach, scrolls, and sages: proceedings of a second international symposium on the Hebrew of the Dead Sea scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997*, Leiden 1999, Studies on the texts of the Desert of Judah 33; W.T. VAN PEURSEN, *The verbal system in the Hebrew text of Ben Sira*, Leiden 1999; C. WAGNER, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach: Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts*, Berlin 1999, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 282; T. MURAOKA - J. F. ELWOLDE (EDD.), *Diggers at the well: proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea scrolls and Ben Sira*, Leiden 2000 Studies on the texts of the Desert of Judah 36; H.D. Betz (Hrsg.), *Der neue Mensch in Christus: hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, Freiburg i.B. 2001.

spesso elementi culturali ellenistici²⁹: in esso si trova l'unica altra occorrenza del lessico del sorriso in tutto l'Antico Testamento: in Sir 21, 20 il riso è attribuito allo stolto, ed il sorriso è visto come una forma moderata del riso, cui lo stolto non sa attenersi, mentre tende a profondersi nel riso incontrollato; l'uomo accorto, invece, il πανούργος, sorride appena, in modo quieto³⁰. Qui πανούργος è assunto in senso fondamentalmente positivo ma va ricordato che il termine in sé è ambiguo, è una *vox media* che indica chi è capace di tutto, dunque anche lo scaltro, il furbo, il mariolo, e senz'altro anche il malfattore, il malvagio, il falso, colui che inganna. Il sorriso in tal caso potrebbe essere anche quello di chi sa il fatto suo e, se necessario, non esita ad ingannare gli altri. In questo senso, il sorriso riveste una valenza ambigua, connessa con l'inganno, che abbiamo riscontrato già nel passo di 4Mac.

Appare significativo, inoltre, che nel Nuovo Testamento, essenziale com'è e poco disposto ad indulgere a descrizioni psicologiche ed emotive, il lessico del sorriso non compaia mai: dunque, nella Bibbia esso si presenta soltanto nei libri più recenti ed "ellenizzati" dell'Antico Testamento, in sole due occorrenze, e addirittura in un'unica occorrenza, considerando 4Mac come deutero canonico, e per di più riveste una valenza non del tutto positiva, ma intrinsecamente ambigua, su cui può gravare perfino un certo dubbio di scarsa raccomandabilità morale. Questa pressoché totale assenza del sorriso dal panorama biblico – sebbene non manchi il riso, il γέλως e il γελᾶν, che talora sconfinano con il sorriso – può avere esercitato anche un effetto sugli autori cristiani, in cui tuttavia μειδίαώ ε μειδίαμα si presentano in varie funzioni, anche molto positive, e in un discreto numero di occorrenze. Ma prima di passare a considerare gli esempi più significativi che emergono dalla ricerca in ambito

²⁷ Cfr. (tutti citt. nella n. precedente) Garofalo, vol. II; Haspecker; Sanders; Skehan; Minissale; Wischmeyer, con bibl. a 305-318; Rolla per la collocazione storica; Beentjes; Bonora-Priotto, parte 2; Morla Asensio; Caldich-Benages; Zenger-Della Vecchia, 497-506.

²⁸ Cfr. (citt. nella n. 26) Nelson, Minissale, Beentjes, Muraoka-Elwolde (1997 e 1999 e 2000 con bibl. a 275-307), Rizzi, che studia Sir nella LXX e rivela nel libro interventi di tipo midrashico e targumico; Van Peursen con bibl. a 367-393; Wagner per Sir nella LXX, con bibl. a 393-412.

²⁹ Come osserva C. ASLANOFF, "Les prologues conservés du *Siracide*", in J.-D. DUBOIS - B. ROUSSEL (DIRR.), *Entrer en matière: les prologues. Hommage à F. Laplanche*, Paris 1998, 167-183, il *Siracide* utilizza alcune forme ellenistiche a scopo di concorrenza, come è evidente ad es. nel prologo del traduttore per il termine παιδεία, che viene ad assumere il senso di *corpus* giudaico.

³⁰ Μωρὸς ἐν γέλῳτι ἀνυφοῖ φωνῆν αὐτοῦ, ἀνὴρ δὲ πανούργος μόλις ἤσυχῃ μειδίασει.

patristico, mi sembra importante accennare almeno ad un autore che, come molti Padri, conosceva bene sia la LXX sia la cultura filosofica greca: Filone di Alessandria.

IL GIUDAISMO ELLENISTICO

In Filone³¹, massimo esponente del Giudaismo ellenistico³² e ben noto poi ai Padri della Chiesa³³, a dispetto della pressoché inesistente presenza del sorriso nella Bibbia greca³⁴, *μειδιάω* e *μειδιάμα* compaiono in una decina di casi e in senso positivo, specialmente in contesto allegorico. Sul sorriso dell'anima verte l'interpretazione allegorico-etimologica della Bibbia³⁵ in *De ebrietate*, 146, dove il nome Anna viene interpretato come «grazia» e vengono spiegati gli effetti di questa grazia: «qualsiasi anima venga riempita di grazia [χάριτος] subito si rallegra [γέγηθεν], e sorride [μειδιᾷ], ed esulta: infatti, baccheggia, tanto da sembrare ebba

³¹ Non fornisco bibliografia su di lui poiché sarebbe ovviamente sterminata. Mi limito a rinviare a quella ragionata raccolta da R. RADICE e D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 8, Leiden. New York, Kobenhavn, Köln 1988; D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria: an annotated bibliography 1987-1996*, with the assistance of H.M. Keizer and in collaboration with the International Philo Bibliography Project. Leiden 2000. e ai continui aggiornamenti su «*Studia Philonica Annual*» curati dagli stessi Runia, Radice ed altri, a partire dal 1987.

³² Per l'ellenizzazione del Giudaismo in Filone, mi limito a pochissimi cenni: L. TROIANI, "L'ellenismo nel pensiero giudaico fino a Filone", *RSB* 10 (1998), 69-80; M.R. NIEHOFF, *Philo on Jewish identity and culture*, Tübingen 2001; B.W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge-New York 1997, Grand Rapids, Mi. 2002; M. ALEXANDRE, *Rhetorical argumentation in Philo of Alexandria*, with a foreword by B.L. Mack, Atlanta, Ga., 1999. e ampia bibl. nell'ultimo cap. del mio "Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", in *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Philadelphia, Nov. 19-22 2005*, Unit: *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, in pubblicazione.

³³ Cfr. almeno D.T. RUNIA, *Philo and the Church Fathers*, Leiden 1995; introd. e trad. it. di R. Radice, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999.

³⁴ Per la Bibbia greca in Filone cfr. A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo biblico di Filone e i LXX*, *ASR* 2 (1997), 175-196.

³⁵ Per l'uso di questa tecnica in Filone mi limito a ricordare R. RADICE, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, pref. di C. Kraus Reggiani, Milano 2000, e A.A. LONG, "Allegory in Philo and etymology in Stoicism", *StudPhilon* 9 (1997), 198-210.

per il troppo vino e fuori di sé ai non iniziati». Il sorriso, dunque, è qui considerato, del tutto positivamente, come espressione diretta della gioia e dell'esultanza dell'anima quando è riempita di grazia. In *De mutatione nominum*, 154, siamo sempre nel contesto dell'esegesi biblica, in particolare quella di Gen 17, 17, dove il riso di cui è questione è dichiarato essere, nuovamente, quello dell'anima, visto positivamente, come caratteristico del sapiente: «Cade e subito ride del riso dell'anima [γέλῳ τῶν ψυχῆς γέλωτα], rimanendo serio in volto [συχθρωπάζων μὲν τῷ προσώπῳ] e sorridendo [μειδιῶν δὲ τῇ διανοίᾳ] invece nella mente, in quanto ha immesso in sé tanta gioia incontenibile. Entrambe le cose, infatti, il ridere e il cadere, accadono al saggio che eredita i più grandi beni della speranza: l'uno, infatti, è rivolto alla fiducia di non vantarsi, per il riconoscimento della nullità della creatura mortale; l'altro è rivolto a rinsaldare la pietà, considerando soltanto Dio causa di grazie e di beni». Il sorriso dell'anima è dunque espressione di umiltà, di pietà e della grazia di Dio. *Ibid.* 169, Filone, dopo aver citato Ies 48, 22, «agli empi non è possibile gioire» (χαίρειν οὐκ ἔστι τοῖς ἀσεβέσιν), commenta che «si tratta veramente di una parola e di un oracolo di Dio, che la vita di ogni malvagio è triste, piena di sofferenza e di infelicità, anche se questi sul volto dovesse ostentare un sorriso [κἂν προσποιῆται τῷ προσώπῳ μειδιᾶν]». Poiché infatti, come abbiamo visto, il sorriso è espressione di un'intima felicità e grazia, chi non possiede queste interiormente può soltanto far finta di sorridere, soltanto sul volto, non nell'anima. Lo stesso contrasto tra il riso ostentato sul volto e la tristezza interiore dei malvagi e stolti ricorre in termini del tutto simili in *De specialibus legibus*, II 49: «Quando la verità condanna i malvagi [τῶν φάυλων], nessuno di essi può fare festa, nemmeno per un brevissimo tempo, bensì si affliggerà nella consapevolezza delle sue malefatte e si rattisterà nell'animo, anche se in volto finge di sorridere [εἰ καὶ τῷ προσώπῳ μειδιᾶν καθυποκρίνεται]».

Non è dunque soltanto sul volto che deve comparire il sorriso, ma interiormente, nell'anima che sorride: in *De specialibus legibus*, II 54 Filone riprende il tema del sorriso dell'anima, presentandolo quale imitazione della gioia divina, che si esprime attraverso il sorriso: «Esso solo, infatti, è felice e beato, non partecipa di nessun male ed è pieno, invece, di beni perfetti; anzi, a dire il vero, è Esso stesso il Bene, che fa piovere i singoli beni in cielo e sulla terra. Perciò anche un'antica mente virtuosa, ove le passioni si erano completamente calmate [γαληνισσάντων αὐτῇ τῶν παθῶν], sorrise [ἐνεμειδίασε] riempiendosi di gioia [χαρᾶς] e ragionando tra sé e sé se come il gioire [τὸ μὲν χαίρειν] sia veramente proprio soltanto di Dio, e se essa sbagliasse, usurpando in certo qual modo le emozioni positive superiori alla condizione umana

[τὰς ὑπὲρ ἀνθρώπων εὐπαθείας]», emozioni che Filone, con lessico stoico³⁶, chiama εὐπάθειαι. Tra di esse rientra la gioia, la χαρά, di cui il sorriso è espressione immediata. Precisamente sulle espressioni facciali dell'interiorità verte anche il passo di *De Abrahamo*, 151: Filone studia gli effetti che le varie emozioni possono produrre sugli occhi e sulla loro espressione: «quando interiormente si ha dolore [λύπης], gli occhi si riempiono di pena e di tristezza [συννοίας γέμουσι καὶ κατηφείας]; quando invece c'è gioia [χαρᾶς], sorridono e sono colmi di letizia [ὑπομειδιῶσι καὶ γεγῆθασι]; quando poi è la paura ad avere il sopravvento, si riempiono di un disordinato turbamento», etc. Il sorriso degli occhi, pur accennato (è un ὑπομειδιᾶν, con prefisso che "sfuma" l'intensità), esprime, ancora una volta, il gaudio dell'anima, e, in quanto tale, è valutato in modo naturale e positivo. Anche nel *De specialibus legibus*, III 193, un passo che si avvicina *ad verbum*³⁷ a quello ora visto del *De Abrahamo*, l'attenzione si concentra sul rapporto tra il mondo interiore e la sua espressione facciale attraverso gli occhi. Quando si sorride e si è pieni di letizia si sorride anche con gli occhi, ragion per cui la vista, tra tutti i sensi, è quello più vicino all'anima: «è affine all'anima più degli altri sensi: tutti i sensi, infatti, hanno un vincolo di familiarità [οἰκειότητα] rispetto alla διάνοια, ma questa, come accade nelle case, ha avuto in sorte il posto più vicino alla famiglia, il primo e il più elevato. E lo si può desumere da molti indizi [τεκμηριώσαιτο]: chi non sa, infatti, che gli occhi di coloro che gioiscono brillano e sorridono [χαίρόντων μὲν ὀφθαλμοὶ γανθύνται καὶ μειδιῶσι], mentre quelli di quanti sono afflitti sono pieni di pena e di tristezza [λυπούμενων δὲ συννοίας γέμουσι καὶ κατηφείας]?».

Soltanto nelle opere politiche come *l'In Flaccum*³⁸ e la *Legatio ad Gaium* il sorriso viene ad assumere una valenza negativa, soprattutto in chiave ironica. Così, in *In Flaccum*, 15, troviamo addirittura un'esortazione a non sorridere, ripetuta ogni volta in cui arrivava Gaio: «Non sorridiamo, ma mostriamo tristezza! [Μὴ μειδιῶμεν, κατηφῶμεν] Sta arrivando il consigliere severo [ὁ νοθετητῆς ὁ αὐθέκαστος], quello che ha incominciato ora a fare il pedagogo di un uomo adulto e per di più imperatore». Evidentemente, il pedagogo è presentato come uno che non gradisce i sorrisi, ma nella sua austerità ama il comportamento improntato alla *tristitia*, un

³⁶ Per l'utilizzo del lessico filosofico in Filone, soprattutto stoico e platonico, cfr. C. LÉVY, éd., *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout 1998.

³⁷ Ad es. il sintagma ὀφθαλμοὶ συννοίας γέμουσι καὶ κατηφείας ricorre identico in entrambi i passi.

³⁸ Su cui cfr. R. ALSTON, "Philo's In Flaccum", *G&R Ser. 2*, 44 (1997), 165-175.

atteggiamento che ebbe molta parte nelle polemiche del I secolo d.C.³⁹. Nella stessa opera, cap. 98, l'ambiguità del sorriso «di soppiatto» (ὑπομειδῶν) e del compiacimento del nemico Flacco è evidente dalla frase «o fingendo letizia» (ἢ προσποιούμενος τὸν ἡδόμενον), riferita al discorso di accoglienza agli ambasciatori recatisi presso Caligola⁴⁰. A Flacco, che Filone presenta in luce negativa, è dunque attribuito il sorriso come segno di falsità e di inganno. Un sorriso moderato, tuttavia, è giudicato adatto anche ad una persona di grande contegno, mentre Caligola esagera e «sghignazza sgangheratamente come un ragazzino» davanti a mimi vergognosi e a battute volgari (*Legatio ad Gaium*, 42, 5)⁴¹. E in un altro passo il sorriso è similmente usato come strumento di critica verso il regime di terrore vigente sotto Caligola: sorridere anche solo un poco. τὸ μετρίως μειδιάσαι, sotto questo imperatore, dice Filone, non era raccomandabile se non si era particolarmente intimi del sovrano, poiché, altrimenti, si era subito sospettati di non tenerlo nella debita reverenza. Si tratta ovviamente di uno degli aspetti che caratterizzano il regime di Caligola come tirannide.

Un altro rappresentante importante del Giudaismo ellenistico è lo storico Flavio Giuseppe: nelle *Antiquitates Iudaicae*, in cui desidera presentare la cultura e la storia giudaica al pubblico greco, in I 198 egli ricorda l'episodio della *Genesi* in cui Sara, moglie di Abramo, nonostante l'età molto avanzata ha un figlio da lui, Isacco. È celebre il riso di Sara di fronte alla notizia della sua imminente maternità di novantenne⁴², il quale avrebbe anche determinato il nome stesso di Isacco, interpretato

³⁹ Cfr. il mio "Tristitia". Indagine storica, filosofica e semantica su un'accusa antistoica e anticristiana del I secolo", *Involuc* 23 (2001), 187-206.

⁴⁰ Le prime parole agli ambasciatori sono: «Accolgo tutti voi [ἀποδέχομαι πάντας ὑμᾶς] ... e mander un gruppo di ambasciatori perché Gaio venga a sapere della vostra riconoscenza», ἵν' αἰσθηται Γάιος τῆς ὑμετέρας εὐχαριστίας. Per le ambasciate degli Alessandrini a Roma, quella famosa di Filone e le altre, con documentazione, cfr. F. KAYSER, "Les ambassades alexandrines à Rome (Ier-IIe siècle)", *REA* 105 (2003), 435-468.

⁴¹ Ἡ ἐπὶ μίμοις αἰσχρῶν καὶ σκωμμάτων μὴ ὑπομειδῶντα σεμνότερον ἀλλὰ μεिरακιωδέστερον καγχάζοντα. Per l'opposizione a Caligola da parte giudaica, ben nota nel caso della Palestina, cfr. N.H. TAYLOR, *Popular opposition to Caligula in Jewish Palestine*, *JSJ* 32 (2001). 54-70

⁴² «A questa predizione, la donna sorrise e disse che sarebbe stato impossibile avere un bambino, poiché ella aveva già novant'anni e suo marito ne aveva cento». (Τῆς δὲ γυναῖκος ἐπὶ τούτῳ μειδιάσασθης καὶ ἀδύνατον εἶναι τὴν τεκνοποιαν εἰπούσης αὐτῆς μὲν ἐνευήκοντα ἐτὶ ἐχούσης τοῦ δ' ἀνδρὸς ἑκατόν).

come "figlio delle risa". L'unica differenza dal dettato biblico, per quanto ci concerne in questa sede, risulta da quella che appare una rispettosa attenuazione di termini da parte di Giuseppe: mentre nella Bibbia si parla di un vero e proprio riso (Gen 21, 6: γέλωτα μοι ἐποίησεν Κύριος), Giuseppe invece usa il verbo μειδιάω, che indica il sorriso. E *ibid.* I 213 egli usa ancora lo stesso verbo, nuovamente riferito alla reazione di Sara dopo l'annuncio della prossima nascita di Isacco⁴³. Passando poi al commento di un episodio differente, *ibid.* XI 54 Giuseppe, evidentemente disapprovandone la condotta, dice che il re di Persia fu schiaffeggiato dalla sua concubina Apame, che gli aveva preso il diadema e se lo era posto in capo: era talmente preso da questa giovane da sorridere quando essa sorrideva (μειδιώσης μὲν μειδιῶντα) e da accigliarsi quando ella si adirava (ὀργιζομένης δὲ σκυθρωπάζοντα) e assecondando la donna con fare adulatorio in ogni mutamento emozionale (τῇ τῶν παθῶν μεταβολῇ κολακεύοντα τὴν γυναῖκα).

Passando da episodi remoti ad altri pressoché contemporanei a Giuseppe, nella buffa scena (*AI* XIX 219) in cui egli descrive come Claudio – presentato quale pusillanime da una fonte ostile – fu acclamato imperatore dai soldati alla morte di Caligola, il sorriso è quello di Grato, che tira Claudio per un braccio, esortandolo a nutrire sentimenti elevati che si addicano ad un monarca, anziché temere vilmente di finire ucciso da quei soldati che invece intendevano acclamarlo imperatore⁴⁴. Il sorriso di Grato è sia espressione di un incoraggiamento verso Claudio spaurito, sia anche derisione, da parte del soldato, verso quest'uomo così pauroso. Ma anche questo aspetto dipende con ogni probabilità dalla fonte ostile e quasi caricaturale a cui lo storico giudaico attingeva. Il sorriso è visto invece come completamente positivo *ibid.* XV 374, in un altro episodio di storia recente, ove si narra che Manaem salutò Erode, quando questi era ancora fanciullo e andava a scuola, come «re dei Giudei»; Erode

⁴³ «Dopo non molto tempo, ad Abramo, come gli era stato predetto da Dio, nacque anche un bambino da Sara, che chiamò Isacco, il che significa "riso" [τοῦτο γέλωτα σημαίνει], poiché Sara aveva sorriso [μειδιάσαι] quando Dio glielo aveva detto: ella non se lo aspettava, poiché ormai era anziana, e per questo chiamò così il figlio; ella aveva, infatti, novant'anni, e Abramo cento».

⁴⁴ Κλαύδιος δὲ ἐφ' ἀρπαγῇ παρεσκευασμένους ὄρων καὶ δεῖσας, μὴ κατὰ φωνὴν ἀποθάνοι τὴν Γαίου, φειδῶ σχεῖν ἤξιον τοῦ κατ' αὐτὸν ἀνεπαχθοῦς ἀνάμνησιν αὐτοῖς ὑποτιθεῖς καὶ τοῦ ἀπρομηθοῦς τῶν γεγονότων. καὶ ὁ Γράτος μειδιάσας ἐπισπάται τῆς δεξιᾶς, καὶ παῦσαι, φησίν, μικρολογούμενος περὶ τῆς σωτηρίας δέον σεμεγαλοφρονεῖσθαι περὶ τῆς ἡγεμονίας, ἣν οἱ θεοὶ Γαίου ἀφηρημένοι τῇ σῇ συνεχώρησαν ἀρετῇ πρόνοιαν τῆς οἰκουμένης λαβόντες.

pensò che egli avesse parlato così per ignoranza, o con l'intento di prenderlo in giro, e gli fece presente di essere invece un privato cittadino. Ma Manaem sorrise sommessamente (μειδιάσας ἡρέμα), assicurando ad Erode che sarebbe divenuto re, per scelta di Dio, e che avrebbe avuto un regno felice. Qui il sorriso tranquillo e sommo indica la consapevolezza che Manaem aveva delle proprie doti profetiche. Un altro sorriso di serena consapevolezza compare nel *De bello Iudaico*, II 153, nel contesto delle torture cui fedeli Giudei furono sottoposti per farli abiurare, maledire il loro legislatore e mangiare cibi non consentiti dalle loro usanze. Essi non acconsentirono e non scesero nemmeno ad adulare i loro aguzzini o tentare di intenerirli piangendo. Anzi, pur trovandosi tra le sofferenze e le derisioni dei loro carnefici, sorridevano, dimostrando in tal modo la propria superiorità spirituale, e rendevano l'anima serenamente, nella consapevolezza della via futura.⁴⁵ Essi infatti, come i martiri dei libri maccabaici, sanno che i corpi sono corruttibili, ma le anime immortali, e che queste permangono in eterno: Φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν. Similmente *ibid.* III 322 il sorriso è segno della superiorità e della serenità dei martiri giudaici di fronte alle torture e alla morte: qui il senso del verbo è specificato da un prefisso; καταμειδιάω, infatti, indica il disprezzo dei martiri nei riguardi della morte (τοῦ θανάτου καταμειδιῶν), che fa da *pendant* alla loro ὑπεροψία nei confronti dei tormenti. Il lessico, le forme retoriche e l'impiego della terminologia del sorriso richiamano sempre da vicino la letteratura maccabaica. *Ibid.* V 463 il sorriso non è invece dei Giudei, bensì di Tito, l'imperatore romano che li sta assediando, e che viene esortato da un giovane alleato pugnace ad attaccare immediatamente i Giudei. Tito sorride (μειδιάσαντος δὲ τοῦ Τίτου) alla loro bellicosità e pronuncia una *sententia*, «la fatica è comune», lasciando che il giovane Antioco muova all'assalto delle mura insieme con i suoi Macedoni, e riservando a sé di contrastare i dardi dei Giudei gettando frecce con l'arco contro di loro. Il sorriso di Tito appare qui di saggezza – ha appena citato il celebre detto soloniano che non si può definire beato nessuno prima che sia morto⁴⁶ – e di una certa condiscendenza.

Dunque, a differenza dell'uso estremamente parco del lessico del sorriso nella

⁴⁵ Λυγίζομενοι καίομενοι τε καὶ κλώμενοι καὶ διὰ πάντων ὀδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἴν' ἢ βλασφημήσωσιν τὸν νομοθέτην ἢ φάγωσιν τι τῶν ἀσυνήθων, οὐδέτερον ὑπέμειναν παθεῖν, ἀλλ' οὐδὲ κολακεύσαι ποτε τοὺς αἰκίζομένους ἢ δακρῦσαι. μειδιῶντες δὲ ἐν ταῖς ἀλγηδῶσιν καὶ κατειρωνεύομενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων εὐθυμοὶ τὰς ψυχὰς ἠψίεσαν ὡς πάλιν κοιμούμενοι.

⁴⁶ Cfr. documentazione in I. RAMELLI, *I Sette Sapienti*. Milano 2005.

Scrittura, in due dei maggiori rappresentanti del Giudaismo ellenistico possiamo riscontrare un impiego frequente e variegato di questo lessico, dotato di molte sfumature positive e negative, sia nell'esegesi biblica sia nei racconti storici più o meno recenti.

GLI ATTI DI APOSTOLI E MARTIRI

Alcune interessanti occorrenze del lessico del sorriso in ambito cristiano antico incominciano a comparire nel II secolo e si riscontrano nella letteratura degli Atti, sia quelli apocrifi degli apostoli sia quelli dei martiri. Negli *Atti di Paolo e Tecla*, del II sec., oggi considerati parte del ciclo originale degli atti paolini⁴⁷, il sorriso, nel cap. 4, è indice di cordialità nei rapporti umani: si tratta infatti dell'incontro di s. Paolo, di cui è brevemente fornita una descrizione fisica⁴⁸ che non manca di riscontri con l'iconografia paolina tradizionale, con Onesiforo: Paolo saluta Onesiforo con un sorriso (Καὶ ἰδὼν ὁ Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον ἐμειδίασεν), e Onesiforo ricambia con un saluto verbale.

Nel *Martirio di Carpo, Papilo e Agatonice*, anch'esso collocabile nel II sec., nel cap. 10 il sorriso esprime la serenità e la superiorità dei martiri di fronte alla morte, come abbiamo già visto accadere per la letteratura maccabaica, in Flavio Giuseppe e come in generale si trova nelle narrazioni relative ai martiri giudaici e cristiani. Di fronte al proconsole, che lo sta proprocessando, Carpo dichiara che non sacrificherà agli idoli; l'attenzione del narratore alle risposte emozionali dei personaggi si fa palese nella registrazione dell'ira del proconsole (θυμωθεΐς), che grida ai martiri: «Sacrificate agli dèi e non comportatevi da insensati!». Di fronte a quest'ordine, Carpo

⁴⁷ È stato sostenuto che ne sarebbero stati estromessi solo a causa della loro visione positiva della donna e dell'importanza ad essa attribuita, nonché per la loro forte carica encratita: cfr. P. SELLEW, *Paul, Acts of*, in *The Anchor Bible Dictionary*, V, 202-203; D. MACDONALD, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1983; V. BURRUS, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston 1987; A. VAN DEN HOEK - J. HERRMANN, *Thecla the Beast Fighter*, StPhil 13 (2001), 212-249; EID., *Light from the Age of Augustine: Late Antique Ceramics from North Africa*, Austin 2003², 59-60; L.M. WHITE, *From Jesus to Christianity*, San Francisco 2005, 401-404.

⁴⁸ Ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κνήμαις, εὐεκτικόν, σύνοφρον, μικρῶς ἐπίρρινον, χάριτος πλήρη· ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν.

sorride sommessamente (ὑπομειδιάσας) e afferma che gli dèi non hanno creato né il cielo né la terra, e che possono ben andare in rovina (ἀπολέσθωσαν): anzi, egli li considera come morti (νεκροί), secondo un diffusissimo *topos* apologetico; per questo egli esclama che i vivi non dovrebbero offrire sacrifici ai morti: ζῶντες τοῖς νεκροῖς οὐ θύουσιν! I martiri sono condannati ad essere bruciati vivi, e nel cap. 38 la morte di Papilo è descritta come avvenuta nella preghiera e nella tranquillità (ἐν ἡσυχίᾳ): Carpo addirittura sorride (προσεμειδιάσεν) quando viene condotto al supplizio, cosicché gli astanti gli domandano la ragione del suo ridere (ὅτι ἐγέλασας), rivelando fra l'altro che l'autore qui tratta μειδιάω e γελάω come pressoché sinonimi, il che non accade sempre. La ragione del sorriso di Carpo è, come già per i martiri maccabaici, la consapevolezza dell'altro mondo, della sopravvivenza dell'anima e della ricompensa dei giusti, con la visione della gloria del Signore che lo rallegra (εἶδον τὴν δόξαν Κυρίου) e che lo libera da tutti i mali.

Ma in questo tipo di letteratura il sorriso compare soprattutto, con ben sei occorrenze, negli *Atti di Andrea* greci, del II sec., incentrati sulla missione dell'apostolo verso il Mar Nero, la Scizia e la Tracia, e caratterizzati da elementi meravigliosi e da reminiscenze odisiache⁴⁹. Nel cap. 3 il contesto non è un processo o un'esecuzione e nemmeno una disputa dottrinale, come ne vedremo in Giustino e nelle Clementine, ma un miracolo operato da s. Andrea sul figlio di un certo Stratocle, il quale sorride all'apostolo mentre cerca di creargli spazio tra gli astanti perché possa guarire suo figlio: il sorriso del padre è dunque un segno di fiducia da parte sua: egli sa che Andrea, pur ignoto a tutti gli altri e di aspetto insignificante, guarirà suo figlio; anzi, se leggiamo αὐτῷ τόπον ποιούντα anziché αὐτῶ, colui che sorride diviene lo stesso s. Andrea, nel quale caso il sorriso indicherebbe non solo affabilità, ma anche certezza di poter aiutare il giovane⁵⁰, e gioia nel portare una così grande letizia a lui e ai suoi. Stratocle poi, convertito, si fa battezzare e quindi abbraccia suo fratello, «non rallegrandosi dal profondo dell'anima, bensì sorridendo visibilmente in volto (οὐκ ἐκ ψυχῆς ἀγαλλίων, ἀλλὰ τῇ ὄψει μειδιῶν, cap. 14), e anche i suoi servi lo abbracciarono. In questo passo ritorna dunque l'idea di un sorriso che può non

⁴⁹ Cfr. D.R. MACDONALD. *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew*. New York 1990.

⁵⁰ Εἴσεισιν εὐθέως δρομαίως ἔνθα ὁ παῖς τοῦ Στρατοκλέους ἤφριζεν διάστροφος ὅλος γενόμενος· ὃν ἰδόντες πάντες ἄφνω οἱ διὰ τὰς βοᾶς τοῦ Στρατοκλέους συνδραμόντες μειδιῶντα καὶ διστῶντα τοὺς παρόντας καὶ αὐτῷ τόπον ποιούντα μέχρις ἂν ἔλθῃ πρὸς τὸν κείμενον ἐπὶ γῆς παῖδα, διηπόρου ὅστις εἶη. Καὶ οἱ μὲν πάλαι αὐτὸν ἐπιστάμενοι καὶ πεπειραμένοι, ὡς τινι θεῷ φοβούμενοι τόπον εἶδιδον.

corrispondere allo stato d'animo: talora può infatti essere simulato, o ostentato, anche con intenti decettivi. Così ha valenza negativa, nel cap. 27, il sorriso con cui il pagano Egeate si congeda dalla cristiana Massimilla, che gli ha appena parlato di Gesù Cristo, inviandolo a deporre la sua superbia (καύχημα): ma Egeate interrompe il dialogo ed esce sorridendo (μειδιῶν ἐξῆλθεν), di un sorriso che è precisamente espressione della sua pretesa superiorità.

Anche negli *Atti di Andrea*, comunque, ritorna il sorriso del martire, che è di serenità e anche di dileggio nei confronti dei tormenti e di coloro che glieli hanno inflitti. Infatti, nel cap. 55 Andrea, mentre è crocifisso, muove la testa sorridendo, μειδιῶν: tra i Cristiani accorsi per accogliere le sue ultime parole c'è Stratocle, il quale gli domanda perché sorrida (Τί μειδιᾷς;) e gli spiega, di nuovo con un'equiparazione tra μειδιάω e γέλως, che il suo riso si tramuta per loro in dolore, poiché stanno per perderlo: ὁ γέλως σου ἡμᾶς πενθεῖν καὶ κλαίειν ποιεῖ. Ma Andrea ribatte: «Non dovrò forse ridere [γελάσω] della vana insidia di Egeate, con cui egli crede di punirci?»⁵¹. E anche l'unica occorrenza del lessico del sorriso negli *Atti del martire Apollonio*, senatore romano, documento risalente al II sec. – il martirio avvenne sotto Commodo – ma rimaneggiati fino al IV, si trova nel contesto del dibattito del martire con il proconsole Tigidio Perenne e denota la serena superiorità del martire, detentore della verità, rispetto al proconsole idolatra, che invita Apollonio a sacrificare agli dèi e all'immagine di Commodo. Di fronte a questa esortazione, Apollonio sorride e spiega a Perenne che i Cristiani offrono sì un sacrificio, ma spirituale, come diceva già s. Paolo parlando di λογικὴ θυσία e λογικὴ λατρεία, e lo offrono al vero Dio, che prepone gli imperatori stessi al governo del mondo⁵².

Un discorso a sé in meritano le cosiddette *Omèlie ps. clementine*, attribuite a Clemente vescovo di Roma verso la fine del I sec., ma spurie e certamente successive,

⁵¹ Nel cap. 58 troviamo ancora una volta μειδιάω nel contesto di una descrizione di azioni e di emozioni anche contrastanti: χαίρει καὶ ἀγαλλιᾷ καὶ μειδιᾷ καὶ καταγελά καὶ ἀναπαύεται καὶ πᾶσι τοῖς ὁμοίοις τέρπεται... Il sorriso è ovviamente posto accanto alla gioia.

⁵² «Apollonio sorrise [μειδιάσας] e disse: O Perenne, ti ho presentato la mia apologia riguardo alla mia conversione e al giuramento; ora ascolta anche quella relativa all'offerta del sacrificio. Sia io sia tutti i Cristiani offriamo sempre un sacrificio incruento e puro [θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθάρην] al Dio onnipotente, Signore del cielo e della terra e di ogni creatura vivente: questa offerta avviene soprattutto attraverso le preghiere, su immagini incorporee e razionali [ἀσωμάτων καὶ λογικῶν εἰκόνων]»

e definite anzi come uno dei primi romanzi cristiani⁵³. Vi troviamo il sorriso come tema ricorrente, per cinque volte. In *Hom.* 2, 50, 2, si tratta di un sorriso contenuto che accompagna la consapevolezza dell'interlocutore di Pietro di sapere già la risposta, in un dialogo sulla provvidenza e la prescienza divina⁵⁴. Similmente, in *Hom.* 7, 9, 5, ove si parla delle arti ingannevoli di Simon Mago, il sorriso è sempre contenuto e breve [βραχὺ ὑπομειδιάσας] e accompagna il discorso di Pietro e la sua consapevolezza nel confutare il mago; per questo al suo sorriso si accompagna un atteggiamento di franchezza stupefacente (καταπληκτικῆ τῆ παρρησίᾳ). Sempre ascritte a Clemente Romano sono anche le cosiddette Pseudo-Clementine pervenute nella seconda epitome dovuta, in età bizantina, a Simeone Metafrasta; la sez. 57, 9 corrisponde al passo che abbiamo visto or ora: si tratta sempre di Pietro che sorride in modo misurato e per un momento (βραχὺ ὑπομειδιάσας) prima di prendere la parola; ritorna anche l'elemento della παρρησία con cui egli si rivolge alla folla. Sempre nelle Ps. Clementine riassunte dal Metafrasta, 74, 1, il sorriso è ancora attribuito a Pietro, «un certo sorriso», sempre controllato, nel momento in cui egli si mette a parlare a Clemente, dopo averne udito il discorso in cui quello promette di seguire lui abbandonando tutto il resto (ἀκούσας μετὰ τινός φησι μειδιάματος): Pietro sorride di fronte alla determinazione di Clemente come a quella di un ingenuo, in quanto si accinge a spiegarli che egli perderà tutti i suoi beni terreni. E in 57, 8 compare ancora il sorriso sommesso e breve di Pietro, indice della sua sicurezza sorprendente di fronte alle accuse di magia che gli vengono rivolte (ὁ Πέτρος βραχὺ ὑπομειδιάσας καταπληκτικῆ τῆ παρρησίᾳ εἶπεν): egli assicura di essere in grado di distruggere perfino la città, se non creduto. In tutte le occorrenze di questa

⁵³ Sulla letteratura ps. clementina delle *Homiliae* e delle *Recognitiones* mi limito a rinviare, tra una nutrita bibliografia, alle opere di B. Pouderon, con ulteriore documentazione: B. POUDERON, *Flavius Clemens et le proto-Clément juif du roman pseudo-clémentin*, «Apocrypha» 7 (1996), 63-79; *Dédoublement et création romanesque dans le roman pseudo-clémentin*, in *Les personnages du roman grec*, éd. Id., avec la collab. de C. Hunzinger - D. Kasprzyk Lyon, 2001, 269-283; *L'énigme Flavius Clemens, consul et martyr sous Domitien ou Le personnage historique et ses doubles littéraires*, Ktèma 26 (2001), 307-319; *Origène, le Pseudo-Clément et la structure des Periodoi Petrou*, Apocrypha 12 (2001), 29-51. Ampî riferimenti anche in F.S. Jones, *Clementines, Pseudo-*, in *The Anchor Bible Dictionary*, I, 1061-1062 e White, *From Jesus to Christianity*, 404-406.

⁵⁴ «E Pietro rispose: "Dato che era un uomo, come poteva conoscere, senza possibilità di errore, come fu creato il mondo? ...". Ed io, sapendo già la conclusione [αἰσθόμενος ἤδη τὴν ἐπίλυσιν], sorridendo moderatamente [ὑπομειδιῶν], dissi: "Poiché era un profeta". E Pietro osservò...».

letteratura pseudo-clementina, dunque, il sorriso, lungi dall'esprimere un'emozione o la cordialità, è misurato e breve, ed è in genere segno di una consapevolezza e sicurezza dell'oratore rispetto al suo interlocutore o al pubblico, al quale egli si rivolge con calma, franchezza e libertà di parola. La frequente presenza di simili descrizioni è coerente con la caratterizzazione narrativa del dettato.

GIUSTINO, CLEMENTE E ORIGENE

Se alcuni temi apologetici si trovano nella letteratura degli Atti apocrifi, in un autore fortemente legato all'apologetica come Giustino, autore egli stesso di due apologie, troviamo per due volte il tema del sorriso, e in entrambi i casi nel *Dialogo con Trifone*, dunque in un contesto apologetico sì, ma non rivolto ai pagani, bensì ai Giudei. Il dibattito, come è noto, si svolge tra Giustino stesso e il giudeo Trifone⁵⁵. Il sorriso, in 1, 6, è quello sommesso e garbato dell'interlocutore (Καὶ ὅς ἄστειον ὑπομειδιάσας) di fronte alle parole di Giustino relative all'immortalità e all'incorporeità dell'anima e al suo giudizio dopo la morte. L'interlocutore domanda a Giustino quale sia il suo pensiero relativo a Dio e la sua φιλοσοφία: Giustino, che è il primo Cristiano platonico ed il primo a definire il Cristianesimo come «divina φιλοσοφία», risponde premettendo che la filosofia è veramente un possesso importantissimo da tenere in sommo onore, in quanto essa sola conduce a Dio ed unisce ad Esso⁵⁶. Anche quando non condivide le dottrine cristiane esposte da Giustino, Trifone mantiene sempre un sorriso misurato, a differenza dei Giudei che sono con lui, i quali ridono sfrenatamente: in 8, 3 Giustino ha appena proclamato che la conoscenza di Cristo («il Messia di Dio») porta alla perfezione e quindi alla felicità, quando i compagni di Trifone scoppiano a ridere forte (ἀνεγέλασαν), mentre egli stesso sorride in modo sommesso (ὑπομειδιάσας), come in precedenza, e gli fa notare di essere d'accordo con lui sotto tanti altri aspetti e di ammirarlo per il suo slancio verso il divino, ma che sarebbe stato meglio se egli avesse continuato a seguire la filosofia di Platone o di qualcun altro, esercitandosi nelle principali virtù morali, nella forza, nell'autocontrollo e nella temperanza, piuttosto che farsi ingannare da discorsi falsi e seguire uomini di nessun valore. In Giustino, dunque, il sorriso è

⁵⁵ Ampia e aggiornata documentazione sul *Dialogus* nel mio *San Giustino Martire: il multiforme uso di mysterion e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture*, in *Il volto del mistero*, a c. di A.M. Mazzanti, Castel Bolognese 2006, in pubblicazione.

⁵⁶ Ἔστι γὰρ τῶ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμώτατον θεῶ, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη.

attribuito sempre a Trifone, l'interlocutore giudaico del filosofo cristiano, ed esprime sia il suo scetticismo verso le argomentazioni cristiane di Giustino, e, dall'altro lato, la misura serbata da Trifone specialmente in confronto con i suoi correligionari che invece ridono apertamente. Come già nel *Siracide*, anche in Giustino il riso ha una valenza negativa che denota stoltezza e preclusione alla comprensione, mentre il sorriso controllato di Trifone indica maggiore assennatezza.

Nell'avanzato II sec. Clemente Alessandrino⁵⁷, maestro di Origene ed autore di tante opere, tra cui gli *Stromateis* sono la più importante e monumentale, non presenta in quest'ultimo scritto nessuna occorrenza del lessico del sorriso, ma concentra le sei occorrenze di termini di questa sfera semantica tutte in una stessa sezione del *Paedagogus*, l'opera in cui egli presenta il Logos, che è Cristo, come maestro dell'umanità e vera guida nella filosofia, secondo una concezione ripresa da Agostino nel *De Magistro*. Ai fini della nostra indagine l'Alessandrino, che oltre alla Bibbia conosceva anche Filone e, con ogni probabilità, pure Giustino, oltre ad una serie di apocrifi giudaici e cristiani, appare particolarmente rilevante per l'attenzione specifica da lui dedicata al tema del sorriso. In II 5, 46, 3 Clemente è il primo autore cristiano a fornire una vera e propria definizione del sorriso e a concentrarsi sulla sua valenza anche morale, e stabilisce anche una decisa preferenza per il sorriso, a motivo del suo carattere misurato, rispetto al riso, che ha una natura più incontrollata ed indecorosa: «Il decoroso ed armonioso rilassamento del volto, come di uno strumento, è chiamato "sorriso" – così una distensione effusiva si riflette sul volto –, ed è il riso delle persone temperanti, mentre la scomposizione disarmonica del volto, qualora si verifichi nel caso di una donna, viene chiamata "cinguettamento", ed è una risata che si addice alle donne di malaffare; nel caso di un uomo, "sghignazzamento", ed è un riso che si confà ai proci ed è insolente. Dice la Scrittura: "Lo stolto leva la sua voce nel riso, mentre l'uomo accorto sorriderà appena, quietamente": Qui la Scrittura definisce "accorto" l'assennato, che ha una disposizione opposta allo stolto»⁵⁸. Clemente cita Sir 21, 20,

⁵⁷ Un'aggiornata e documentata messa a punto si può trovare nel mio *Mystérion negli Stromata di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca*, in *Il volto del mistero*, a c. di A.M. Mazzanti, Castel Bolognese 2006, in pubblicazione.

⁵⁸ Ἡ μὲν γὰρ καθ' ἁρμονίαν τοῦ προσώπου, καθάπερ ὄργανου, κόσμιος ἄνεσις μειδίημα κέκληται – διάχυσις οὕτως ἀνακλᾶται κατὰ πρόσωπον –, σωφρονούντων ὁ γέλωσ· ἡ δὲ ἐκμελής τοῦ προσώπου ἐκλυσις, εἰ μὲν ἐπὶ γυναικῶν γίνοιτο, κιχλισμὸς προσαγορεύεται, γέλωσ δὲ ἐστὶ πορνικός, εἰ δὲ ἐπὶ ἀνδρῶν, καγχασμὸς, γέλωσ ἐστὶν οὗτος μνηστηριώδης καζυβρίζων· Μωρὸς δὲ ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ, φησὶν ἡ γραφή, ἀνὴρ δὲ πανοῦργος μόγις ἡσυχῇ μειδιάσει. Φρόνιμον λέγει τὸν πανοῦργον νῦν,

l'unico passo biblico in cui compaia il sorriso. Da qui risulta chiaro che Clemente, nella sua formulazione, si è ispirato direttamente al *Siracide* – che probabilmente già Giustino aveva tenuto presente per la caratterizzazione di Trifone e dei suoi colleghi – e in piena concordanza con le proprie convinzioni filosofiche in fatto di etica: il sorriso, infatti, è preferito al riso in quanto maggiormente controllato e dunque più consona all'ideale di σωφροσύνη e di ἀπάθεια proprio di Clemente. Subito dopo, continuando in questa attenta trattazione delle espressioni del volto, egli precisa anche, in II 5, 47, che non si deve nemmeno mantenere un atteggiamento imbronciato; la serenità composta del volto, che di quando in quando si illumina e si effonde nel sorriso, è dunque la miglior cosa: «Ma, d'altra parte, non si deve nemmeno avere un'espressione accigliata [σκυθρωπόν], bensì seria e riflessiva [σύννοον]. Approvo, infatti, di buon grado la famosa espressione "sorridente in volto" [προσώποις μειδιώντας], che sembrava <...> "sorridente sul nobile volto". Infatti, il riso di questa persona sarebbe meno ridicolo». Come spesso accade, Clemente non esita a citare passi poetici pagani a sostegno della sua tesi; quindi prosegue sempre mantenendo l'attenzione focalizzata sul sorriso, a proposito del quale egli offre alcune indicazioni pedagogiche: «È poi necessaria un'educazione anche riguardo al sorriso [Χρὴ δὲ καὶ τὸ μειδίωμα παιδαγωγείσθαι]: nel caso in cui esso verta su una materia vergognosa, bisognerebbe arrossire piuttosto che sorridere [ἐρυθριώντας μάλλον ἢ μειδιώντας], per non dare l'impressione di divertirci per la condivisione di quelle passioni [συμπάθειαν]. Qualora invece verta su fatti dolorosi, bisognerebbe mostrarsi tristi, piuttosto che divertiti: il primo atteggiamento, infatti, è segno di raziocinio umano, il secondo invece è indizio di crudeltà».

Origene, che di Clemente fu allievo ad Alessandria, presenta una sola occorrenza in tutto il *corpus* che ci rimane in greco dei suoi scritti, che del resto è minoritario rispetto a quanto è andato perduto o si è conservato soltanto in latino; Gregorio di Nissa, che per tanti versi riprenderà molto da vicino il pensiero di Origene⁵⁹, ne ha otto.

Non solo Origene, che pure ha una prospettiva in generale molto ottimistica, se non altro riguardo alla storia della salvezza, presenta una sola occorrenza, ma

τὸν ἐναντίως τῷ μωρῷ διακείμενον.

⁵⁹ Cfr. il mio *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione; Sulla creazione dell'uomo; A commento del passo: "Allora anche il Figlio stesso"*, che sarà pubblicato a Milano, in part. il saggio introduttivo e il saggio integrativo.

quell'unica, in *C. Cels.* VII 53, si ha in un episodio famoso dell'aneddotica pagana: significativamente, è la prima volta che vediamo entrare anche quest'ultima nei riferimenti cristiani al tema del sorriso che andiamo indagando: ciò avviene con Irigene, che non a caso nella sua scuola non insegnava soltanto esegesi, ma anche tutte le discipline liberali e tutti gli indirizzi filosofici, compresi quelli atei. Infatti Origene riporta dapprima l'aneddoto di Diogene Laerzio, probabilmente vissuto poco prima di lui⁶⁰, relativo al filosofo Anassarco che, pestato in un mortaio, dileggiava il suo torturatore: «schiaccia, schiaccia pure il sacco di Anassarco: ma Anassarco non lo puoi schiacciare!». Ammirato per la sua forza, Origene esclama: θείου τινὸς ὡς ἀληθῶς πνεύματος ἢ φωνῆ! Subito dopo, egli riporta un altro episodio simile quello di Epitteto, filosofo stoico discepolo di Musonio Rufo e molto ammirato dai Cristiani come già il suo maestro: quando era schiavo, mentre il suo padrone gli stava stiracchiando una gamba, egli gli diceva: «guarda che me la spezzi!», e, quando quello gliela ebbe spezzata, sorridendo un poco, senza alcun turbamento, gli disse: «Non te lo dicevo, che avresti finito per spezzarla?»⁶¹. Il sorriso, appena accennato (ὑπομειδιᾶ), è qui un segno della totale atarassia del perfetto stoico, della sua completa mancanza di passioni e padronanza di sé, anche di fronte ai dolori più acuti. Non è dunque posto in qualche modo in tensione con la vita morale e la *gravitas* di un filosofo stoico – della setta tanto apprezzata dai Cristiani se non altro per il suo rigore morale –, ma anzi è un indizio palese della imperturbabilità del sapiente: non un aperto riso, ma nemmeno una smorfia di dolore: è un sorriso pressoché divino, da cui traspare l'ἀπάθεια, ideale etico stoico abbracciato da Clemente, da Origene, da Gregorio Niseno⁶².

GREGORIO DI NISSA

⁶⁰ Cfr. i miei *Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune*. ETF ser. II, *Historia Antigua*, 15 (2004), 207-224; *Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino*, *ibid.* 27-42; *Diogene Laerzio storico del pensiero antico tra biografia e dossografia, "successioni di filosofi" e scuole filosofiche*. Saggio introduttivo di a *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. a cura di G. Reale. G. Girgenti, I. Ramelli. Milano 2005, Il Pensiero Occidentale. XXXIII-CXXXVIII.

⁶¹ Οὐκοῦν Ἐπίκτητον; Ὁς τοῦ δεσπότης στρεβλοῦντος αὐτοῦ τὸ σκέλος ὑπομειδιῶν ἀνεκπλήκτως ἔλεγε: Κατάσσεις, καὶ κατάξαντος Οὐκ ἔλεγον, εἶπεν, ὅτι κατάσσεις;

⁶² Ampia trattazione nel mio cit. saggio introduttivo a *Gregorio di Nissa*.

Anche per il vescovo di Nissa, infatti, dobbiamo tenere presente questo ideale quando cerchiamo di studiare come egli abbia impostato i suoi riferimenti al sorriso, che può anche essere espressione di un πάθος e in tal caso rischia di contrastare l'ideale dell'ἀπάθεια. Gregorio di Nissa usa il lessico del sorriso in una varietà di casi e in opere diverse: da orazioni di circostanza dedicate a contemporanei (*Oratio funebris in Meletium, Oratio consolatoria in Pulcheriam, In Basilium fratrem*) ad opere teologiche ed ascetiche (*Contra Eunomium, In Canticum Cantorum, De via Mosis, De virginitate*). In un primo caso, vediamo Gregorio utilizzare l'immagine del sorriso nello stesso modo in cui lo abbiamo visto impiegato anche da Origene, autore che egli conosceva bene e da cui riprese molte dottrine⁶³. Nella sua opera per il fratello Basilio – che egli venerava profondamente e il cui *Hexaemeron* continuò e difese strenuamente, dedicandogli parole di ardente ammirazione nel prologo del *De hominis opificio* e nel *De anima et resurrectione*, ambientato immediatamente dopo la morte di Basilio stesso –, Gregorio ne rievoca la figura con tratti improntati alla più decisa *apátheia*, l'ideale morale del Platonismo e dello Stoicismo, le due scuole che sicuramente influenzarono in maggiore misura il pensiero filosofico del Nisseno. Basilio fornisce un chiaro esempio di quella totale liberazione delle passioni che nel *De anima* egli fa teorizzare da Macrina, presentandola come la condizione originaria dell'uomo prima della caduta e destinata ad essere ricostituita nell'apocatastasi. Basilio è tratteggiato e idealizzato secondo questa prospettiva, in un'evidente applicazione dell'ideale classico, già ricordato da Origene, a quello cristiano: il sorriso di Basilio (*In Bas.* 10, 32) è quello del sapiente superiore ad ogni passione e dotato di totale serenità anche nelle circostanze più avverse. Tra le varie passioni, si era liberato anche dal timore dell'esilio ed affermava che l'unica patria degli esseri umani sia il paradiso (μίαν πατρίδα ἀνθρώπων τὸν παράδεισον εἶναι), considerando la terra intera come comune luogo di esilio della natura umana (πᾶσαν δὲ τὴν γῆν ὡς κοινὴν τῆς φύσεως ἔξορίαν): è l'evidente topica stoica della cosmopolitia e dell'esilio che per questo non è un male, rivisitata in ottica cristiana. La mancanza di timore verso l'esilio va di pari passo con quella verso le minacce dei nemici: egli, che «moriva ogni giorno» (καθ' ἡμέραν ἀποθνῆσκων) – secondo l'ideale platonico della vita come *praeparatio* e *meditatio mortis*, in quanto solo con la morte e il distacco

⁶³ Cfr., con documentazione precedente, anche i miei *Nota sulla continuità della dottrina dell'apocatastasi in Gregorio di Nissa dal De anima et resurrectione all'In illud: Tunc et ipse Filius*, in pubblicazione su «Archaeus» 9 (2006), e *Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, in *SBL Annual Meeting, Philadelphia, Nov. 19-22 2005, Unit Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, in pubblicazione.

dell'anima dal corpo si può raggiungere la vera contemplazione secondo Platone –, non avrebbe certo potuto temere le minacce di morte da parte dei nemici: avrebbe anzi desiderato imitare, in più di un'occasione, i martiri per amore della verità: δύνασθαι τοὺς τῶν μαρτύρων ἀγῶνας ὑπὲρ τῆς ἀληθείας μιμήσασθαι. Così una volta, quando un governatore lo minacciò, per spaventarlo, dicendo che gli avrebbe strappato via il fegato dalle viscere, si prese gioco con un sorriso (μειδιάματι) di questa minaccia da ignorante (τὴν ἀπαίδευτον ἀπειλὴν καταχλευάζων), dicendo: «Ti sarò ben grato di questa intenzione! Il mio fegato, infatti, mi fa soffrire non poco ora che sta in mezzo alle viscere, cosicché, se lo tirerai via, come hai minacciato, libererai il corpo dell'afflitto [τοῦ λυπούντος ἐλευθερώσεις τὸ σῶμα]». È la stessa situazione ricordata per Epitteto da Origene: il sapiente, superiore com'è ormai ad ogni passione, paura o dolore, anche nelle condizioni più difficili ha pronta una battuta di spirito che egli accompagna con un sorriso esprimente tutta la sua serenità.

Anche in altre due opere di circostanza il sorriso è visto dal Nisseno positivamente, pur senza una connotazione eroica, bensì come segno di cordialità o di convivialità vista in modo positivo. Una prima occorrenza è nel discorso funebre in onore del vescovo Melezio, in GNO IX p. 446, 16, Gregorio, molto umanamente, ricorda i tratti caratteristici del defunto, che sono di sapienza e di cordialità al contempo, tra cui non manca l'udito che ode la voce di Dio, la lingua votata santamente alla verità, gli occhi capaci di vedere le realtà celesti, ma anche dotati di uno sguardo dolce e pacifico, e nemmeno manca il sorriso radioso sulle labbra, accanto alla mano destra, che stringeva agli altri la mano affabilmente⁶⁴. Gregorio vi sta parlando, infatti, della scomparsa di Melezio, vescovo di Antiochia, e delle sue conseguenze sulla Chiesa antiochena: poiché il vescovo è come il capo del corpo mistico che è la Chiesa, in rappresentanza dell'unico vero capo che è Cristo, la sua perdita comporta, per questo corpo mistico, la perdita degli organi di senso più preziosi che sono situati nel capo: «Siamo stati privati del capo stesso, e con il capo se ne sono andati i nostri preziosi organi di senso; non ci sono più gli occhi rivolti a guardare le realtà celesti, né l'udito, intento ad ascoltare la voce di Dio, né quella illustre lingua, votata santamente alla verità». Alla vista e all'udito, dunque, si aggiunge l'eloquenza del vescovo, rivolta ad esprimere soltanto la verità, che costituisce una transizione tra gli organi sensoriali recettivi e quelli di espressione: la

⁶⁴ Οὐκέτι ἔστιν ὁ ὀφθαλμὸς ὁ τὰ οὐράνια βλέπων, οὐδὲ ἡ ἀκοή ἡ τῆς θείας φωνῆς ἐπαίουσα, οὐδὲ ἡ γλῶσσα ἐκείνη, τὸ ἀγνὸν ἀνάθημα τῆς ἀληθείας. πού ἡ γλυκεία τῶν ὀμμάτων γαλήνη; πού τὸ φαιδρὸν ἐπὶ τοῦ χεῖλους μειδιάμα; πού ἡ εὐπροσήγορος δεξιὰ τῆ τοῦ στόματος εὐλογία τοὺς δακτύλους συνεπιείουσα;

prima è ovviamente la parola che esprime il pensiero, λόγος προφορικός che esprime quello ἐνδιάθετος, per usare la terminologia stoica, ma poi vengono anche gli atteggiamenti del volto e del corpo, e tra i primi è il sorriso, visto in modo completamente positivo, come espressione di affabilità e di serenità: «Dov'è la dolce calma degli occhi? Dov'è il sorriso sereno sulle labbra? Dov'è la destra che saluta in modo beneaugurale, accompagnando con il movimento delle dita la benedizione della bocca?». In questo contesto, il φαίδρὸν ἐπὶ τοῦ χείλους μειδίωμα è un elemento altamente positivo, che contribuisce a creare il ritratto di un cristiano esemplare, dotato anche di dolcezza e di affabilità che sono richieste dal suo ruolo di pastore.

Similmente Gregorio ricorda il sorriso in un contesto di rievocazione di persone care scomparse nel discorso consolatorio per Pulcheria, in PG 9, 470, 8: egli ricorda i figli della donna, scomparsi a causa del crollo del soffitto nella sala del banchetto: pur essendo tanti, erano assolutamente concordi, come dotati di un'anima sola, e periodicamente, in virtù dell'affetto gioioso che li univa, su cui Gregorio insiste molto (τῆ μετ' ἀλλήλων στοργῇ ... διὰ τῆς ἐγκυκλίου φιλοφροσύνης), si ritrovavano per un simposio in casa del più anziano, di cui Gregorio descrive la scena di letizia dei fratelli che si rallegravano, allietandosi vicendevolmente (εὐφραίνοντες ἀλλήλους ἐν τῷ μέρει καὶ εὐφραίνόμενοι): cibi imbanditi, bicchieri pieni di vino, inviti a bere, scherzi, allegria, sorrisi (μειδίματα). È un quadro di moderati divertimenti che viene ricreato espressamente per rendere tanto più penoso il contrasto con la sciagura del crollo proprio ἐν ἀκμῇ τῆς ἀπολεύσεως, quando la sala del banchetto si trasformò in tomba per i dieci giovani: τάφος τῶν δέκα παίδων τὸ συμπόσιον γίνεται. In questo caso, il sorriso fa parte delle legittime dolcezze della vita che gli eventi possono turbare. In entrambi i casi analizzati, il procedimento retorico – di cui Gregorio, fratello di Basilio, era pienamente consapevole⁶⁵ – è palese, come pure la valenza positiva del sorriso, tratto umano o eroico, indice di un sobrio divertimento o della serenità del sapiente e del santo.

Ma Gregorio usa il lessico del sorriso non solo nelle opere di circostanza, bensì anche in quelle teologiche. In *C. Eun.* I 1, 617, Gregorio, dopo avere protestato contro il suo avversario, il neo-ariano Eunomio, che la menzogna non può avere la meglio e

⁶⁵ Sulla competenza retorica del Nisseno si veda il mio saggio introduttivo a *Gregorio di Nissa*; Ead., *Allegoria ed escatologia: l'uso della retorica nel De anima et resurrectione di Gregorio di Nissa e il suo rapporto con la tradizione filosofica classica e la dottrina cristiana*, in *Approches de la Troisième Sophistique. Homages Jacques Schamp*, ed. E. Amato, I, Bruxelles 2005, Coll. Latomus, pp. 193-220.

che, se anche si regge per qualche tempo, finisce sempre per crollare, osserva, concludendo una sezione digressiva prima di ritornare al filo principale del discorso⁶⁶: «Ma queste cose sono state addotte anche da parte nostra per sorridere alla finezza di come l'anomeo è stato ripagato», ἐπιμειδιάσαι τῇ κομψείᾳ τῆς τοῦ ἀνομοίου ἀνταποδόσεως. Il sorriso è, come nel caso di Basilio, e come già nelle Clementine e nei dibattiti degli Atti dei martiri, un segno di superiorità sull'avversario, qui l'anomeo Eunomio, e di compiacimento per la confutazione della sua menzogna.

Il motivo del sorriso, visto in ottica positiva, ritorna anche in due opere esegetiche, sul *Cantico dei Cantici*, testo biblico interpretato da Gregorio di Nissa, come già da Origene, in senso allegorico e spirituale, e su Mosè. Commentando dunque il Cantico (GNO VI, p. 223, 15), Gregorio sta seguendo, nel testo, la lode del capo della sposa, già in Origene figura sia della Chiesa sia della singola anima. Il suo capo è adorno di virtù; quindi, proseguendo, nel testo biblico si elogiano i denti, la bocca e le labbra: neppure questo, osserva Gregorio, va trascurato, ma necessita di interpretazione. «Perché mai i denti, nell'elogio, vengono prima delle labbra? Si potrebbe dire che l'autore abbia voluto mostrare più splendente la bellezza e che per questo abbia indicato il sorriso della bocca [μειδίαμα στόματος] attraverso il dettaglio dei denti», ma Gregorio pensa diversamente: «Io invece, è guardando ad altro che penso che la bellezza dei denti negli elogi venga prima dell'encomio della bocca, poiché dopo i denti non ha lasciato senza elogio nemmeno le labbra ... Quale è, dunque, la mia congettura riguardo a questo? L'ordine migliore nell'apprendimento delle scienze è prima imparare e poi parlare: ora, verisimilmente non ci si sbaglierà dicendo che le scienze sono cibi dell'anima...». Il sorriso è qui, dunque, interpretato in maniera allegorica, come spesso accade nell'esegesi biblica di Gregorio che segue, anche in questo, Origene: simboleggia l'apprendimento, il "masticare" i libri, in quanto menziona i denti. Origene stesso, che Gregorio ha presente molto spesso, considerava la lettura e la meditazione della Scrittura come una specie di sua masticazione, come un cibarsi di essa, tanto che, siccome la Scrittura è per lui corpo di Cristo al pari del corpo di carne che egli rivestì durante il suo soggiorno terreno, lo studio della Scrittura è per lui un atto eucaristico, un cibarsi del corpo di Cristo⁶⁷. Gregorio ha sicuramente presente questo pensiero origeniano nel commentare questo passo, senza contare che egli segue anche da vicino l'esegesi origeniana del Cantico.

⁶⁶ Immediatamente dopo, infatti, all'inizio del cap. 118. Gregorio afferma: καιρὸς δ' ἂν εἴη πάλιν ἐπαναγαγεῖν ἐπὶ τὴν ἀκολουθίαν τὸν λόγον.

⁶⁷ Cfr. il mio "Origen and the Stoic Allegorical Tradition", in pubbl. su *InvLuc*.

Precisamente il sistema esegetico origeniano di enfatizzare l'assurdità o la contraddittorietà della *littera* (con i suoi ἄλογα ed ἀδύνατα), del significato letterale e storico della Scrittura per indurre all'interpretazione allegorica, è ben evidente in un altro passo in cui compare il motivo del sorriso, *De vita Mos.* 2, 91, 12, dove Gregorio sta enfatizzando l'assurdità di punire il faraone facendo morire il suo figlio, che è ancora piccolo e non è colpevole di nulla, essendo ancora privo di passioni; le uniche sue espressioni di sentimenti sono il pianto e il sorriso. «Se si guardasse soltanto al senso storico e letterale, come si potrebbe salvare una nozione degna di Dio [πῶς ἢ θεοπρεπῆς ἔννοια ... διασωθήσεται;] attraverso i fatti che si dice siano accaduti? L'Egiziano commette ingiustizia, e al suo posto viene punito il suo bimbo appena nato [τὸ ἀρτιγενὲς αὐτοῦ νήπιον], il quale, a causa dell'imaturità della sua età [διὰ τὸ τῆς ἡλικίας ἀτελής], non è capace di nessuna distinzione tra ciò che moralmente è bello [καλόν] e ciò che non lo è: la sua vita è ancora estranea alla passione legata al vizio [τοῦ κατὰ κακίαν πάθους], poiché la più tenera infanzia non ammette passioni [οὐ χωρεῖ τὸ πάθος ἢ νηπιότης], non conosce la differenza tra destra e sinistra: guarda soltanto al seno della mamma e sa esprimere in un solo modo il suo sentimento di dolore: con il pianto [μίαν τοῦ λυπούντος σημαντικὴν αἰσθησιν ἔχει τὸ δάκρυον], e, se mai capita qualcosa la cui natura gli aggrada, indica il proprio piacere con il sorriso», μειδιάματι τὴν ἡδονὴν ἐπισημαίνει. Il sorriso è dunque visto, qui, come l'espressione più elementare del neonato, quando prova un sentimento di piacere. Ricordiamo la particolare tenerezza del Nissenò, che da giovane era stato sposato, per i piccoli: non per nulla egli è l'autore del *De infantibus praemature abreptis*, dove la condizione dei neonati al di qua del bene e del male fa sì che, quando essi muoiono, non siano certo precipitati all'inferno; tuttavia, essi non possano nemmeno accedere alla beatitudine della visione divina, a causa della loro stessa immaturità, cui rimediano gli angeli, i quali li conducono attraverso un percorso di crescita spirituale ed intellettuale che consentirà loro di unirsi a Dio. Ora, Gregorio prosegue argomentando: «Dunque, se è questo piccolo a pagare il fio della malvagità di suo padre, dov'è la giustizia? Dov'è la pietà? Dov'è la santità? Dov'è ciò che gridava Ezechiele: "L'anima che pecca morirà essa stessa" e "Il figlio non riceverà su di sé il peccato di suo padre"? Come può la lettera della Scrittura contrastare con il *logos*? Sarà dunque meglio considerare il senso spirituale del pensiero, se c'è un qualche significato allegorico».

Oltre che nelle opere esegetiche, anche in un'opera ascetica compare il motivo del sorriso: *De virg.* 14, 3, 3, dove, nel contesto dell'enumerazione degli inconvenienti legati al matrimonio, ricompare lo stesso motivo dei neonati e del loro sorriso ignaro di ogni pericolo, e l'idea della loro possibile morte. «Questo mostrò gli spettacoli pietosi e pieni di lacrime: figli abbandonati in età prematura, esposti a finire in preda

ai potenti, spesso mentre sorridono alla sventura per l'ignoranza dei mali. E l'origine della vedovanza quale altra è se non il matrimonio? Dunque, se si rinuncia alle nozze, si otterrà l'esenzione al contempo da tutti questi cattivi scotti che ci sono da pagare, e non senza motivo: laddove viene eliminata la condanna sorta da principio contro i trasgressori, non ci sono più i dolori delle madri, né la nascita di un essere umano è preceduta da dolore; è eliminata del tutto la sventura che deriva dalla vita, e dai volti sono rimosse le lacrime, come dice il profeta: il concepimento non avviene nell'iniquità». Qui il sorriso è evocato con maggiore drammaticità, in contrasto con il male incombente di cui i piccoli, tanto amati dal Nisseno, sono ignari.

Dunque, se nella Bibbia il tema del sorriso compare soltanto una volta o due, secondo come si consideri 4Mac, e comunque in libri tardi e non estranei ad influssi ellenistici, nel Giudaismo ellenistico di Filone e di Giuseppe si tratta di un elemento per nulla trascurato, e già declinato in differenti modi. In ambito cristiano, è vero che, specialmente nei primi due-tre secoli, le occorrenze del lessico del sorriso risultano decisamente minoritarie rispetto alla loro presenza negli autori pagani. Va però ricordata la consistente presenza nella letteratura narrativa, e in Giustino, e soprattutto è importante la messa a fuoco specifica di Clemente, alla luce del passo del *Siracide*.

Origene, nonostante la ridottissima frequenza dovuta anche alla perdita delle sue opere greche, appare un nodo importante per la ripresa del tema del "sorriso del martire" non dalla letteratura maccabaica o martirologica cristiana, ma direttamente dall'aneddotica filosofica greca, che Diogene Laerzio aveva appena raccolto nelle sue biografie. Con il Nisseno, quando ormai anche la cultura classica è completamente assorbita, la situazione si arricchisce ulteriormente, e il santo cristiano può ben assumere i tratti dell'ἀπάθεια del filosofo stoico: il sorriso non è infatti inteso come espressione di un πάθος, ma di moderazione, di affabilità, di superiorità al dolore, etc., oppure di uno stato di immediatezza che, come nei neonati, precede qualsiasi πάθος.

Il sorriso più paradossale rimane infatti, sicuramente, quello dei martiri, che, pur trovandosi in una situazione che non ispirerebbe alcuna gaiezza, tramite il sorriso esprimono la propria tranquillità e, nel caso dei martiri maccabaici e cristiani, la propria fiducia nella sopravvivenza, nella salvezza e nella felicità nel mondo a venire.

RIASSUNTO

Dopo avere presentato un breve *status quaestionis* degli studi sul tema del sorriso nel mondo classico, il contributo lo analizza nel mondo biblico e cristiano antico: nella *Septuaginta* si rileva una sola occorrenza canonica del lessico del sorriso e una deutero-canonica, nei libri più recenti ed "ellenizzati" (4Mac e Sir); nessuna è nel Nuovo Testamento. Questo probabilmente determinò, almeno nei primi secoli, un uso relativamente scarso di questo lessico presso gli autori cristiani, che vengono analizzati dopo i giudeo-ellenisti Filone e Giuseppe, che presentano un uso cospicuo e differenziato. Tra i Cristiani, forniscono interessanti esempi gli Atti di apostoli e martiri, dove il sorriso esprime spesso la superiorità dell'eroe nel dibattito con i suoi interlocutori o di fronte alla morte. Giustino attribuisce un sorriso garbato ma non convinto soltanto a Trifone; in Clemente si ha la prima teorizzazione del sorriso, ispirata al passo del *Siracide*, e Origene utilizza per primo un riferimento al sorriso entro l'aneddotica pagana del saggio superiore alle torture. L'origeniano Gregorio di Nissa, che ha ben otto occorrenze del sorriso, associa anch'egli sorriso e *apatheia* nel tratteggiare il fratello Basilio o nei neonati, e vede il sorriso come segno di cordialità e convivialità, o lo interpreta allegoricamente.

Parole chiave: Atti di apostoli e martiri, Filone, Giuseppe Flavio, Giustino, Gregorio Nisseno, Origene, *Septuaginta*, sorriso.

ABSTRACTT

After a brief *status quaestionis* on scholarship concerning the theme of smile in the classical world, this theme is examined in the Biblical and early Christian literature: in the *Septuagint*, the terminology of smile appears only in 4Mac and Sir, two late and Hellenized books, only the second of which is canonical. In the New Testament there is no occurrence at all. This probably determined, at least in the first centuries, a relatively scarce use of this terminology in the Christian authors, who are investigated after the Jewish-Hellenistic Philo and Josephus, who offer a remarkable number and variety of instances. Among the Christians, interesting examples are to be found in the Acts of apostles and martyrs, where the smile often expresses the hero's superiority in the debate with his opponents or when facing death. In Justin, a polite smile is attributed to Trypho; Clement is the first who specifically reflects on smile, drawing inspiration from Ben Sirach, and Origen refers to the smile in connection with the tradition of the pagan sage and his superiority to torments, as a clear sign of *apatheia*. Gregory of Nyssa, who often depends on Origen, presents eight occurrences of the smile terminology, he too links smile and *apatheia* in his portrait of Basil, or in babies, and sees the smile as a sign of cordiality and sober cheer in banquets, or else

he interprets it allegorically.

Key-words: Acts of Apostles and Martyrs, Gregory of Nyssa, Josephus, Justin, Origen, Philo, *Septuagint*, smile.

LAS EDICIONES BILINGÜES Y LAS TRADUCCIONES DE LA *RUSTICATIO MEXICANA* DE RAFAEL LANDÍVAR ENTRE LA FIDELIDAD Y LA LIBERTAD

MARCELA ALEJANDRA SUÁREZ*

Al referirse a las posibilidades con las cuales se enfrenta el lector en las confrontaciones bilingües materializadas en una publicación o como forma construida *ad hoc*, Pagliai (2004: 8) destaca el acceso a la otra lengua de manera contrastiva en aquellos espacios de dificultad en el léxico y en la gramática, la mediación del traductor, la comprobación de que la traducción no es simplemente una actividad lingüística instrumental y básicamente el llevar a cabo una lectura crítica de la traducción.

La *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar, poema didáctico-descriptivo en hexámetros latinos, resulta una obra por demás significativa no solo en el ámbito cultural guatemalteco sino en lo que respecta al contexto hispanoamericano, ya que se ha convertido en un texto emblemático dentro del proceso de búsqueda de la identidad nacional.

En vida del autor se publicaron dos ediciones: la *editio princeps* (*Mutinae* 1781) y la *editio altera* (*Bononiae* 1782), ambas conservadas aunque en escaso número de ejemplares.

La primera edición presenta la siguiente estructura:

- advertencia al lector o *Monitum*;
- diez libros: *I Lacus Mexicani*, *II Xorullus*, *III Cataractae Guatimalenses*, *IV Coccum et purpura*, *V Fibra*, *VI Fodinae argenti et auri*, *VII Argentum atque aurum fodinae*, *VIII Aves*, *IX Ferae*, *X Ludi*. En cada uno de los libros, fuera del texto de los versos, figuran en el margen derecho unos pequeños títulos que cumplen la función de orientar al lector acerca de los distintos temas que se van

* Universidad de Buenos Aires - Conicet.

desarrollando;

- fe de erratas (*Errata corrige*) que se encuentra al final junto con esta premisa: *Cum absente auctore Poema impressum fuerit, plura errata irrepsere, quae sic corrigenda.*¹

En la última página, antes del término *finis*, Landívar nos sugiere que el poema está incompleto y promete una nueva edición: *quae huic complendo carmini desiderari possunt, alias fortasse dabimus vita comite.*² Al año siguiente, la *editio bononiensis* (*Bon.*) se imprime en la Tipografía de Santo Tomás de Aquino de Bolonia. Esta edición, que tiene una imprenta de menor calidad que la de Módena, es la definitiva y su contenido es el que se consigna a continuación:

- oda a Guatemala escrita en dísticos elegíacos (*Urbi Guatimalae*);³
- *Monitum*;
- *Index librorum*: 1. *Lacus Mexicani*, 2. *Xorulus*, 3. *Cataractae Guatimalenses*, 4. *Coccum et Purpura*, 5. *Indicum*, 6. *Fibri*, 7. *Fodinae argenti atque auri*, 8. *Argenti atque auri opificium*, 9. *Saccharum*, 10. *Armenta*, 11. *Greges*, 12. *Fontes*, 13. *Aves*, 14. *Ferae*, 15. *Ludi*, *Appendix*.
- *Argumenta*⁴ *totius carminis* que despliegan el contenido de la obra, libro por libro, con indicación de versos.
- fe de erratas (*Errata corrige*) que incluye una lista de seis erratas detectadas y la siguiente advertencia al lector: *si quae sunt alia, ipse corriges*⁵;
- quince libros y un apéndice (*Appendix*);
- *Imprimatur*

Esta edición, a diferencia de la primera, consta además de algunos dibujos que, en opinión de la crítica, son autógrafos.⁶

¹ Como el poema se imprimió cuando el poeta estaba ausente, se deslizaron muchas erratas que deben corregirse.

² Si la vida nos acompaña, quizás daremos a conocer otros asuntos que pueden estudiarse para completar este poema.

³ Para referirnos a la oda *Urbi Guatimalae* utilizaremos la abreviatura *U. G.*

⁴ Cf. *Cic. Inv.* 1.27; *Quint. Inst.* 5.10.9; *Her.* 1.8.13.

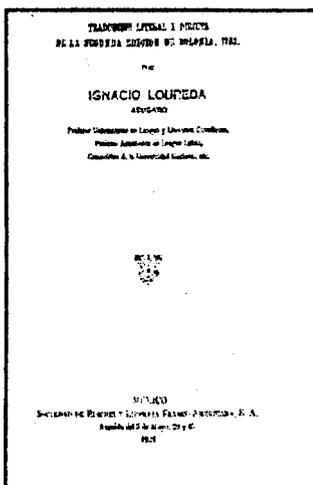
⁵ Si hay algunos otros errores, tú mismo los corregirás.

⁶ Cf. LIANO (1993: s.p); SARIEGO (2005: 9).

Conviene señalar que en ambas ediciones el poeta ha desarrollado la práctica de la nota a pie de página.

En cuanto a las ediciones posteriores a la muerte de Landívar, cabe destacar que el siglo XX asiste al nacimiento de tres bilingües, basadas sobre la segunda edición:

1. *Rusticación Mexicana de Rafael Landívar*, edición bilingüe latín-español, traductor Ignacio Loureda, México, Sociedad de Edición y Librería Franco Americana, 1924.⁷



La edición se abre con un breve “Al que leyere” e inmediatamente después se presenta la traducción en las páginas pares y el texto latino en las impares. En relación al objetivo de la edición bilingüe y a su labor de traductor, el mismo Loureda (1924: VI) dice: “Por rudimentario patriotismo y por elemental amor a la cultura, se debe conservar la ilustre obra y esto lo logramos insertando el texto original, lo cual servirá, además de esto, para que el docto y latino compruebe el honrado, leal e

⁷ En cuanto a la distribución, la obra presenta el siguiente esquema:

- Al que leyere: especie de prólogo del autor.
- Rafael Landívar / A la ciudad de Guatemala: *Urbi Guatimalae* / Raphael Landivar.
- Advertencia: Monitum.
- Quince libros y apéndice.

intenso esfuerzo del traductor.”

En palabras de Benjamin (1967), la función del traductor es producir un texto para otros y encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original. La traducción es una forma cuya comprensión implica volver al original donde se encuentran las claves de la traducción posible. Por ello la traducción es algo más que comunicación, su núcleo esencial es lo que hay de intraducible en una obra.

Toury (1980, 1982) señala que las traducciones son hechos del sistema meta y es en el sistema meta o receptor donde, a partir de la traducción, se producen una serie de fenómenos interlingües e intertextuales que lo modifican en su estructura y dinámica. Para esta teoría no es importante la noción de equivalencia sino la de las relaciones concretas que se construyen entre el texto fuente y su reemplazo fáctico. Será tarea pues del traductor lograr un nuevo artefacto cultural que reemplace al texto fuente por una versión aceptable.

Sin embargo, el propio Loureda (1924: VI) escribe: “[...] creo que de censurarse por algo, habrá de ser, no por falta, sino por exceso de fidelidad”: En el caso de la primera traducción de la *Rusticatio* nos enfrentamos, pues, no a un reemplazo fáctico sino a una traducción prosaica, servil, es decir, a un dispositivo compuesto por una hilera de palabras que ayudan a leer el texto en su lengua original.⁸ Loureda se inclina por la traducción literal como se advierte ya en la castellanización del título: *Rusticación Mexicana*, cuya justificación se desconoce. La literalidad del término “rusticación”, definido como acción y efecto de rusticar (cf. RAE s.u.), nada sugiere en el contexto de la obra y no conduce a una mayor comprensión del lexema *rusticatio* que para el poeta neolatino tiene el sentido de recorrido o paseo.⁹ Dicho

⁸ Cf. GOETHE (1992), Paz (1990).

⁹El vocablo *rusticatio* es un sustantivo verbal procedente del verbo *rusticor*, cuyo sentido de permanencia o estancia se encuentra en Cicerón (*Lae.* XXVII 103): *Una domus erat. idem uictus, isque communis, neque solum militia, sed etiam peregrinationes rusticationesque communes.*

Columela, autor de temas rústicos, en *Rust.* 11.1, 12 utiliza la palabra *rusticatio* con el significado de asuntos campestres o escenas rurales: *Et ego intelligo difficillimum esse ab uno uelut auctore cuncta rusticationis consequi praecepta.*

Siguiendo a Cicerón y a Columela y teniendo en cuenta que el mismo Landívar explica en el subtítulo de la primera edición que su obra abarca una selección de escenas campestres (*seu*

sentido, pues, no se ve reflejado mediante la fidelidad de la traducción.

La confrontación bilingüe permite corroborar que la edición resulta deficiente: los versos carecen de numeración y se registran omisiones del texto latino. Así, por ejemplo, los vv. 102-103 del L.II de la *editio altera*:

*Advolat ille citus, violentisque ocior Euris
accurrens valli, pavidis sic voce profatur*¹⁰

quedan reducidos de la siguiente manera: *Advolat ille citus, pavidisque sic voce profatur*. Las notas a pie de página no están traducidas y no hay comentario alguno. Acerca de algunas de estas faltas, el propio Loureda (1924: VI) expresa: "Especialmente hebe de separarme, aunque levisísimamente del texto, en pasajes extremadamente oscuros. La cual obscuridad la confiesa y reconoce el propio autor en el *Monitum* [...]". Sus decisiones operativas atentan contra la reconstrucción del polisistema y tienden a limitar y a reducir el texto por medio de la técnica de la supresión. Esta primera edición bilingüe nos enfrenta al traductor como autor que interviene sin necesidad, sobreactuando y eliminando en el texto traducido la ilusión de su inexistencia como enunciador. En términos de Venuti (1995), Loureda resulta el primero en inaugurar una lectura historizante de la traducción, pues al ser el primer traductor que se atreve a poner el texto latino como testigo crítico y elocuente de su

rariora quaedam ex agris mexicanis decerpta), la acepción clásica de "asuntos de la campiña" podría ser la más acertada de acuerdo con el contenido del poema. Sin embargo, en la segunda edición Landívar elimina dicho subtítulo, de modo que sólo queda *Rusticatio Mexicana*. En los colegios de la Compañía de Jesús existe la costumbre de anunciar a los alumnos lo que ha de realizarse durante la semana con una frase concisa, redactada en latín, que dice: *crastina die: rusticatio*. Es probable que Landívar haya recordado esto al bautizar su didascálica obra ya que en *R. M. XII* 283-286 se encuentra la prueba evidente del sentido de "paseo o recorrido" que él mismo le da al término *rusticatio*:

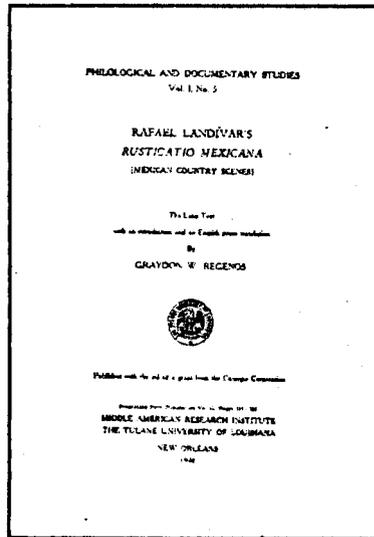
*Sed quoniam truculenta negat fortuna levamen
omne mihi, facili modulatus carmina plectro
dulcia rura sequar doctasque Heliconis ad undas,
turbida sylvestri solabor taedia cantu.*

(Y puesto que la despiadada fortuna me rehúsa todo alivio me dirigiré a los dulces campos y a las sabias fuentes del Helicón, armonizando con sencillo plectro mis cantares, y consolaré mi tormentoso disgusto con el canto de la campiña.)

¹⁰ Rápido vuela aquel y acudiendo al valle más veloz que los violentos Euros así arenga a los que están presos del pavor.

trabajo, establece un puente entre el original como el pasado, lo otro, lo extraño, y la traducción como el presente, lo propio, lo cercano, lo conocido, lo local, según él mismo declara al comienzo de su edición: “Mas como, desgraciadamente, todavía el Latin no ocupa en nuestros planes de estudios la amplitud y distinción que fuera de desear y hasta algún tiempo estuvo en entredicho su estudio, para hacer llegar la obra a la generalidad de los lectores, era fuerza traducirla y traducirla de modo asequible y divulgador, y naturalmente, conservando lo más posible el espíritu y colorido del original. De aquí que haya compuesto una traducción literal y en prosa.”

2. *Rafael Landívar's Rusticatio Mexicana (Mexican country scenes)*, latin text with an introduction and english prose translation by Graydon W. Regenos, Middle American Research Institute, The Tulane University of Louisiana, New Orleans, 1948.¹¹



¹¹ El contenido de su obra se estructura del siguiente modo:

- Frontispiece: Facsimile of the title page. 1782 edition.
- Introduction.
- Urbi Guatimalae / To the city of Guatemala.
- *Monitum* / Author's preface.
- Latin text (columna izquierda) / english traslation (columna derecha).
- Index.

En la introducción que encabeza la edición, Regenos (1948: 160-161) afirma: *I am fully aware of the losses which any work, specially a poetic composition, suffers through the process of translation. It has often been observed that translation, even at its best, can be nothing more than a compromise. While I have endeavored to reflect as much of the poetry and spirit of the original as possible, my chief concern has been compose a translation in readable english prose. I have therefore had no hesitancy in departing, on occasion, from a strictly literal rendition when the latin idiom differed too greatly from the english. It is my hope, however, that this translation will prove to be a not too distorted reflection of the original, and that it will bring into deserved recognition this important latin poet of the colonial period in the Western World.*

A partir de la confrontación bilingüe se constata que no se ha omitido verso alguno y que todas las notas a pie de página han sido traducidas. Asimismo, es posible comprobar la mediación del traductor, quien ha intentado ser fiel al original con el objetivo de lograr un texto legible en prosa inglesa. Nótese que el título de la nueva versión sigue siendo *Rusticatio Mexicana*. La aclaración entre paréntesis *Mexican country scenes* apunta, en realidad, a parafrasear el significado del lexema latino *rusticatio*, sin que se refleje, como ya ha sido señalado, el verdadero sentido que el término tiene para el poeta guatemalteco.

Por último, cabe destacar que Regenos, teniendo en cuenta las diferencias en los sistemas lingüísticos, ha optado en algunos pasajes por apartarse de la traducción estrictamente literal. De hecho, traduce el adjetivo latino *Alma* que Landívar emplea en la invocación a Guatemala (*Quam juvat, Alma, tuas animo pervolvere dotes, U.G.* 3) con el sintagma *gracious city* (benigna ciudad), iluminando la figura de la ciudad y opacando la imagen de la madre patria que suplanta el amor maternal y es invocada por el poeta neolatino como nutricia (*Alma*). Pero al no existir una equivalencia total, una sustitución de palabra por palabra de una lengua a otra, lo que realmente importa es la equivalencia en la diferencia. Ni traducción servil ni asimilación, sino afinidad electiva que implica desfamiliarizar para hacer más entendible.¹²

3. Rafael Landívar, *Rusticatio Mexicana*, Edición bilingüe. Introducción y Traducción de Faustino Chamorro González, San José, Costa Rica, Editorial Libro Libre, 1987.¹³

¹² Cf. GOETHE (1992).

¹³ Esta edición consta de los siguientes items:

- Introducción
- Prefacio



En la introducción a su edición, Chamorro González (1987: 65) sostiene que “traducir una obra literaria y sobre todo poética supone una tarea que invade el campo total del lenguaje en sus dos extensas esferas, entrecruzadas a veces, y a veces alternativamente sobrepuestas: el arte de la lengua en el campo del estilo, y la ciencia del lenguaje en el campo gramatical de ambas lenguas.”

Por considerar que la traducción en prosa no es la forma de textualización adecuada para una obra en verso, ha optado por la traducción rítmica sobre la base de una serie de normas:

- Rafael Landívar
- La obra
- Ediciones de la *Rusticatio*
- Las traducciones
- El texto latino de la presente edición
- Nuestra traducción
- Rusticatio Mexicana: texto latino y español.

- a) versos de diecisiete sílabas métricas con seis acentos rítmicos, alternados sistemáticamente con tetradecasilabos regidos por cinco acentos;
- b) verso rítmico no rimado;
- c) correspondencia del límite versal en la traducción con el del hexámetro landivariano, respetando cualquier encabalgamiento que ocurra en el original.

“Siempre consciente de adular lo menos posible la forma y el contenido *a quo*”, declara Chamorro González (1987: 65), la confrontación bilingüe pone de manifiesto fidelidad, exactitud y adecuación en todos los niveles de significación captados en la lengua original. Así por ejemplo en *R.M.I 4: tum sensum brutis aptet, gratasque loquelas*,¹⁴ traduce *brutis* por el adjetivo latino que significa ‘bruto, estúpido, falto de razón’.¹⁵ Sin embargo, conviene recordar que en latín el lexema neutro *brutum*, sobre todo en plural (*brutis*), es empleado para significar bestia bruta. Si además consideramos que en *R.M.I 1-6*¹⁶ Landívar reniega de la estética barroca en virtud de perseguir la claridad expresiva, es indudable que en el v. 4 se refiere a los animales. Es notable el empleo de cultismos, “reflejo lo más exacto del latín” (Chamorro González, 1987: 67): *salve*, la segunda persona del singular del imperativo presente del verbo *salueo*, que ocurre en el v. 1 de la oda a Guatemala (*Salve, Cara Parens, dulcis Guatemala, salve*), es traducida por la interjección poética *salve*: *UG 1 (Salve, mi Patria querida, dulce Guatemala, salve)*. Pero más notable aún es el uso y respeto del orden sintáctico latino, con el fin de no perder aquellas figuras y expresiones retórico-poéticas que dependen de su colocación en la frase (*omniaque armato debellet milite regna, R.M. I 6*)¹⁷. Predomina, pues, el concepto de fidelidad que aborda la perspectiva tradicional, opuesto al de libertad, esto es, una fidelidad que es sinónimo de exactitud, de literalidad. El sentido del original difícilmente pueda reflejarse mediante una traducción fiel de cada palabra. Y tal como sostiene Benjamin (1967:85), “la traducción literal en lo que atañe a la sintaxis impide por completo la

¹⁴ Atribuya entonces razón y *gratas* palabras a los animales.

¹⁵ Cf. GAFFIOT, *s.u.*

¹⁶ *Obtegat arcanis alius sua sensa figuris./abstrusas quarum nemo penetrare latebras/ausit, et ingrato mentem torquere labore;/tum sensum brutis aptet, gratasque loquelas;/impleat et campos armis et funere terras,/omniaque armato debellet milite regna.*

(Oculte otro sus pensamientos bajo símbolos misteriosos, para que nadie ose penetrar sus abstrusas tinieblas ni torturar la mente con desagradable esfuerzo; atribuya entonces razón y *gratas* palabras a los animales; colme los campos de armas y las tierras de muerte y arrase todos los reinos bajo escuadrones guerreros.)

¹⁷ Y todos con huestes armados los reinos someta.

reproducción del sentido y amenaza con desembocar directamente en la incomprensión." Dicha literalidad es la que en *R.M.* I 6 lleva a respetar el hipérbaton latino y a asociar erróneamente *armato* y *regna*, pues no son los reinos los que están armados, sino las huestes (*armato milite*).

La *Rusticatio Mexicana* es una obra tan rica y tan variada que ha despertado el interés de muchos por difundir su contenido en otras lenguas. Al respecto, Bendfeldt Rojas (1963:91) escribe: "La obra landivariana no fue desconocida para el mundo literario y erudito de los siglos XVIII y XIX, pero sí para quienes en el siglo XX se han encontrado sin la formación clásica de antaño. Por ello desde principios del siglo XX, se inicia la era de las traducciones de la *Rusticatio*."

La tarea de los traductores se ha orientado, en algunos casos, a la obra completa y, en otros, a la traducción de libros enteros o fragmentos. En esta ocasión nos referiremos sólo a las traducciones completas en español, que también han sido confrontadas con el original latino:

1. *Geórgicas Mexicanas*, versión métrica del poema latino del Padre Rafael Landívar. S. J Rusticatio Mexicana por el Presbítero Federico Escobedo: De la Real Academia Española y entre los Arcades romanos Tamiro Miceneo, México, Depto. Editorial de la Sria. de Educación, 1924.¹⁸

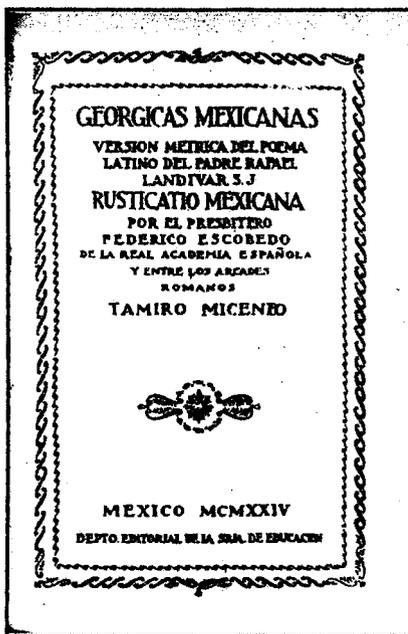
El propio Escobedo (1924: 415) justifica su traducción al decir: "[...] enamorado de las bellezas literarias de todo género, en que abunda la obra, concebí el proyecto de trasladarla en verso castellano con el noble propósito de que fuese conocida y apreciada como se lo merece por todos aquellos de mis compatriotas que desconociendo el idioma en que está escrito, no podían justipreciar debidamente sus

¹⁸ Esta traducción consta de las siguientes partes:

- A guisa de prólogo.
- Epígrafe de Vanière: latín-español.
- A la ciudad de Guatemala (Elegía) Urbi Guatimalae.
- Quince libros de la *Rusticatio* y Apéndice.
- Licencia.
- Advertencia (*Monitum*).
- Notas de Landívar.
- Argumento de todo el poema (*Argumenta*).
- Advertencia del traductor en la que nos narra la historia de la traducción de la *Rusticatio Mexicana*.

excelencias y primores [...]”

En este caso, el traductor elige la versificación libre como forma de textualización. No traduce todas las notas a pie de página, sino sólo las que están en latín y deja las restantes en el idioma original (francés o italiano).



En cuanto al título, Escobedo (1924: 416) manifiesta: “[...] parecióme más propio, adecuado y poético el nombre de *Geórgicas Mexicanas* que no el simple de *Agricultura* [...]”. Si bien es cierto que el título *Geórgicas* limita y circunscribe el poema a la temática agrícola, no lo es menos el hecho de que rescata la relación hipertextual que el poema landivariano mantiene con las *Geórgicas* de Virgilio.

La confrontación con el texto latino confirma que Escobedo no traduce la poesía de Landívar para incorporarla en el polisistema del mundo hispánico. Las *Geórgicas*

Mexicanas son una creación del mexicano, quien reformula la obra del guatemalteco en su propio universo poético.¹⁹ El traductor sabe que la *Rusticatio Mexicana* es un poema didáctico-descriptivo, pero sus decisiones operativas alteran el orden del material programático y atentan contra la estructura del original que responde a los principios estéticos del Neoclasicismo. La transposición del *Monitum* (advertencia al lector) es un ejemplo claro. Landívar lo ubica al comienzo del poema en ambas ediciones; Escobedo, en cambio, lo traslada al final de los quince cantos y el apéndice, luego de la licencia. El *Monitum* es, en términos de Genette (2001), un peritexto, cuya función es sentar las bases para entender la concepción y la génesis creadoras y ahondar en las claves estéticas e ideológicas de la obra, pero la maniobra del traductor anula dicha función por completo.

En el apéndice el propio Escobedo (1924: 417) declara haber hecho una traducción fiel y apegada al original, “salvo en aquellos casos en que, materialmente, me vi precisado a usar de la paráfrasis, y aun puesto algo de mi cosecha, para mayor esclarecimiento del texto [...]” En el *R.M.* IV 24-27:

*Hinc salices videas se crista efferre comanti
In caelum, pinguique adeo turgescere ventre,
Ut magno circum gyro ducatur in orbem
Ac multas arbor sinuetur crassa per ulnas. (2)*

intercala una nota a pie de página: (2) *Inter alias bene multas vidi egomet in hac valle, ad Pagum S. Maria de Tule, arborem amplius 40, ulnas in orbem*²⁰ por juzgar que la misma refuerza y completa la descripción. Cabe destacar que el texto neolatino es un enunciado poético, por lo tanto las notas pueden ser consideradas paratextuales, en virtud de la ruptura enunciativa. La nota escrita en prosa latina, pues, ha sido

¹⁹ *R. M.* I 343-349: *Nil tamen antiquus spectavit gratius orbis / insidiis, quas turba gregi parat Inda volanti. / Principio fluvialis Anas, pars prima paludis, / Aethereas persaepe plagas, fluctusque secabat/ mexiceos nec tela virus, fraudesve timebat. /Quin etiam lacuum ripis errare sueta/ saepius indigenas audens ludebat inermes.*

Traducción de Escobedo: Nunca empero miró la Nueva España / escena más graciosa y divertida / que la en que el indio con astucia engaña / a la de patos pléyade lucida / cuando de junco y resonante caña/ en el lecho fluvial está metida/ quieta y feliz sin abrigar sospecha/ de que ya astuto cazador la acecha. Y aun a veces con aire de osadía de los inermes indios se reía.

²⁰ Entre otros árboles yo mismo vi en este valle, en el pueblo de Santa María de Tule, uno que tiene más de cuarenta codos de circunferencia.

versificada en castellano y ha abandonado su estatus paratextual²¹ para formar parte del segmento textual. He aquí la nueva traducción:

En este rico suelo
 Es de ver cómo se elevan hasta el cielo
 Los sabinos su cúspide frondosa,
 Y con vientre abultado
 Como en torno se ensanchan;²² a tal grado,
 Que en espira grandiosa, surge entre ellos un árbol, cuyo tronco,
 Duro, salvaje y bronco,
 En gigantesco círculo se expande;
 Y es de verdad, su latitud tan grande, que de codos cuarenta
 Muy atrás deja la crecida cuenta,
 Con que pavor causando,
 Va el radio de su esfera dilatando.

“Procuré ceñirme, dice Escobedo (1924: 418), al consejo horaciano de ser fiel intérprete (*fidus interpres*) de la obra ajena, cuyas excelencia y primores traté de trasladar a nuestro romance castellano con la más escrupulosa fidelidad, si bien con cierta amplitud y libertad que el Arte concede en esta clase de trabajos.”

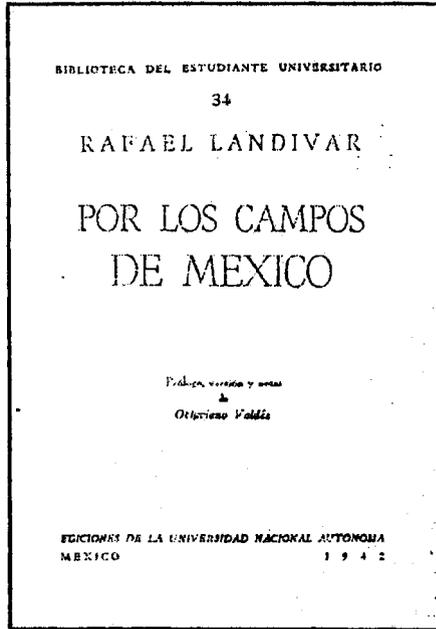
Sin embargo, a partir de los ejemplos mencionados, resulta evidente, pues, que no existe una hermenéutica del texto original por parte de Escobedo, marcada por la confianza, la agresión, la incorporación y la compensación, etapas que Steiner (1975) distingue en la relación original- traductor.

2. *Por los Campos de México*, Prólogo, versión y notas de Octaviano Valdés, México,

²¹ Al referirse a la nota como elemento paratextual, dice Genette (2001: 272): “Con la nota, sin dudas, tocamos una o mejor dicho muchas de las fronteras o ausencia de fronteras que rodean el campo eminentemente transicional, del paratexto.” La nota se define como un enunciado de extensión variable en relación con un determinado segmento del texto. El rasgo más formal de este elemento del paratexto es el carácter parcial del texto de referencia y el carácter local del enunciado de la nota.

²² Hasta aquí la traducción que responde a los vv. 24-27. La adición de Escobedo se extiende desde “a tal grado” hasta “dilatando”.

Ediciones de la Universidad Autónoma de México, 1942.²³



²³ La estructura de esta edición es la siguiente:

a) Introducción:

- Breve nota biográfica sobre Landívar.
- Comentario acerca de la *Rusticatio Mexicana*
- Comparación de la *Rusticatio Mexicana* con *Grandeza Mexicana* de B. de Balbuena (1604) y “Silva a la agricultura de la zona tórrida” de Andrés Bello (1823).
- Comentario acerca de los adjetivos empleados por Landívar.
- Comentario acerca de la mitología grecorromana.
- Comentario de por qué escribió en latín.
- Diferentes traducciones de los primeros cantos.
- Traducciones anteriores.
- Aclaración del título.

b) Traducción de los libros de la *Rusticatio Mexicana*.

c) Índice de paginación.

Valdés se inclina por la prosa como forma de textualización. No traduce los *Argumenta* ni los incluye en su edición. Traduce casi todas las notas a pie de página. Pese a que él mismo aclara: “Esta versión se ha hecho según el texto latino de la edición de Bolonia de 1782”, en general su traducción está basada sobre la de Ignacio Loureda. Veamos un ejemplo. La versión de Loureda presenta una errata en el v. 271 del L.II: *multaque* por *culaque* que figura en la *editio bononiensis* (*culaque ductilibus perfundens aequora rivis*). Loureda, siguiendo la segunda edición, traduce ‘bañando la cultivada vega con sus dúctiles riachuelos’; Valdés, en cambio, la errata *multaque*: ‘regaba la gran llanura con flexibles corrientes’. Evidentemente, pues, su traducción no sigue la *lectio* de la *editio altera*. La coincidencia en el error es una prueba contundente de su dependencia respecto de la versión latina de Loureda.

En cuanto al título, la traducción de Valdés es la única cuyo título “Por los campos de México” ha interpretado y reproducido en la escritura el sentido que el poeta neolatino le ha dado al lexema *rusticatio* a lo largo de toda la obra y en algunos pasajes, como ya hemos indicado.

El acto de traducir y su producto implican la idea de que toda escritura es una reescritura. La traducción que, en palabras de Benjamin (1967: 78), es una forma, un modo, da cuenta de la compleja relación con el original. Toda traducción diverge de dicho original necesariamente porque no solo los sistemas lingüísticos y culturales difieren, sino también las tradiciones y convenciones, la concepción de cómo y por qué se traduce, la intervención del traductor como lector, intérprete, mediador y productor.

En este sentido, las ediciones bilingües analizadas y la confrontación de traducciones con el texto fuente nos enfrentan en todos los casos a un texto reformulado que, con defectos y virtudes, se aleja del texto latino no solo por las diferencias que el latín presenta respecto de las otras lenguas sino por las peculiaridades de la mediación de los distintos traductores. Según las épocas, la *Rusticatio Mexicana* ha generado múltiples lecturas y múltiples interpretaciones que han oscilado entre la fidelidad y la libertad, la copia y la transmutación, la identidad y la diferencia.

EDICIONES LATINAS

Rusticatio Mexicana, seu rariora quaedam ex agris mexicanis decerpta atque in libros decem distributa a Raphaelae Landivar, Mutinae: MDCCLXXXI.

RAPHAELIS LANDIVAR, *Rusticatio Mexicana*, editio altera auctior et emendatio, Bononiae, MDCCLXXXII.

EDICIONES BILINGÜES

CHAMORRO GONZÁLEZ, F. (1980), *Rafael Landívar. Rusticatio Mexicana. Edición bilingüe. Introducción y traducción*. San José de Costa Rica: Libro Libre, 1987.

LOUREDA, I., *Rusticación Mexicana de Rafael Landívar*, edición bilingüe latín-español, traductor Ignacio Loureda, México: Sociedad de Edición y Librería Franco Americana, 1924.

REGENOS, G., *Rafael Landívar's Rusticatio Mexicana (Mexican country scenes)*, latin text with an introduction and english prose translation by Graydon W. Regenos, New Orleans: Middle American Research Institute, The Tulane University of Louisiana, 1948.

TRADUCCIONES

ESCOBEDO, F., *Geórgicas Mexicanas*, versión métrica del poema latino del Padre Rafael Landívar S.J. *Rusticatio Mexicana* por el presbítero Federico Escobedo. De la Real Academia Española y entre los arcades romanos Tamiro Miceneo, México: Depto. Editorial de la Sria. de Educación, 1924.

VALDÉS, O., *Rafael Landívar. Por los campos de México*, prólogo, versión y notas, México: Ediciones de la Universidad Autónoma, 1942.

BIBLIOGRAFÍA

BENDFELDT ROJAS, L., "Tópicos en la bibliografía landivariana", *Revista Universidad de San Carlos*, 1963; 61 (4): 69-171.

BENJAMIN, W., "La tarea del traductor", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: Sur, 1967.

Diccionario de la Lengua Española, España: Real Academia Española, 1984.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-Français*, Paris: Hachette, 1990.

GENETTE, G., *Umbrales*, México: Siglo XXI, 2001.

GOETHE, J., "Translations" en *The theories of translation. An methodology of essays from Dryden to Derrida*, Chicago University Press, 1992.

PAGLIAI, L., "La traducción como reformulación: algunas cuestiones teóricas", Congreso Internacional de políticas culturales y de integración regional, Buenos Aires: [s.n.], 2004.

PAZ, O., *Traducción, literatura y literalidad*, Barcelona: Tusquets, 1990.

STEINER, G., "El desplazamiento hermenéutico", en *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México: FCE, 1980.

TOURY, G., *In search of a Theory of Translation*, Tel Aviv: The Porter Institute for

Poetics and Semiotics, 1980.

— "A rationale for descriptive translation studies", en *Dispositio*, 1982; 7 (19, 20, 21).

VENUTI, L., *The translator invisibility. A history of translation*, London/ New York: Routledge, 1995.

RESUMEN

Al referirse a las posibilidades con las cuales se enfrenta el lector en las confrontaciones bilingües, Pagliai (2004: 8) destaca el acceso a la otra lengua de manera contrastiva en aquellos espacios de dificultad en el léxico y en la gramática, la mediación del traductor, la comprobación de que la traducción no es simplemente una actividad lingüística instrumental y básicamente el llevar a cabo una lectura crítica de la traducción.

La *Rusticatio Mexicana* es una obra tan rica y tan variada que ha despertado el interés de muchos por difundir su contenido en otras lenguas. Al respecto, Lourdes Bendfeldt Rojas (1963:91) dice: "La obra landivariana no fue desconocida para el mundo literario y erudito de los siglos XVIII y XIX, pero sí para quienes en el siglo XX se han encontrado sin la formación clásica de antaño. Por ello desde principios del siglo XX, se inicia la era de las traducciones de la *Rusticatio*. "El análisis de las ediciones bilingües y la confrontación de traducciones con el texto latino nos enfrentan en todos los casos a un texto reformulado que, con aciertos y desaciertos, diverge del original no solo por las diferencias que el latín presenta respecto de otras lenguas sino por la peculiar intervención de los distintos traductores.

Palabras clave: Rusticatio Mexicana, edición bilingüe, traducción, fidelidad, libertad.

RÉSUMÉ

La *Rusticatio Mexicana*, un poème riche et varié, a produit l'interêt de quelques-uns qui ont eu l'intention de traduire son contenu. Lourdes Bendfeldt Rojas dit: "La obra landivariana no fue desconocida para el mundo literario y erudito de los siglos XVIII y XIX, pero sí para quienes en el siglo XX se han encontrado sin la formación clásica de antaño. Por ello desde principios del siglo XX, se inicia la era de las traducciones de la *Rusticatio*."

L' étude des éditions bilingues offre dans tous le cas un texte reformulé qui, avec succès et erreurs, s'éloigne du original par les différences que le latin presente et par la particulière intervention des traducteurs.

Des mots clés: *Rusticatio Mexicana*, édition bilingue, traduction, fidélité, liberté

ABSTRACT

When refering to the possibilities that the reader faces in bilingual comparisons, Pagliai (2004: 8) remarks the access to the other language in a contrastive form in those difficulty gaps in lexis and grammar, the translators mediation, the verification that the translation is not simply an instrumental-linguistic activity and basically, to carry out a critical reading of the translation. *Rusticatio Mexicana* is such a rich and varied poem that has awaken interest of many in spreading its content into other languages. About this, Bendfeldt Rojas (1963: 91) says: "La obra landivariana no fue desconocida para el mundo literario y erudito de los siglos XVIII y XIX, pero sí para quienes en el siglo XX se han encontrado sin la formación clásica de antaño. Por ello desde principios del siglo XX, se inicia la era de las traducciones de la *Rusticatio* ." The analisis of the bilingual editions and the comparison of translations with the latin text, makes us face in all the cases to a reformulated text that, with success and mistakes, differs from teh original text not only because of differences latin has with other languages but also because of the particular intervention of the different translators.

PARTICIPIOS ACTIVOS DE FORMA PASIVA EN EL *AMADÍS DE GAULA* DE GARCI RODRÍGUEZ DE MONTALVO

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ*

Estudio en este artículo los adjetivos verbales de *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo que, participios pasados o perfectos pasivos en cuanto a la forma, poseen, sin embargo, valores activos especiales que pueden provocar o han provocado en efecto errores de interpretación semántica del texto. Suelen aparecer como adjetivos o, más raros, como adjetivos en función de sustantivos. Por lo que a esta última función respecta, lo hacen tanto en denominación común como en denominación propia. Entre los primeros tenemos *sabida, emponçoñadas, guardados*, etc., y entre los segundos *Amadís, Desconoscida, Defendida*, etc. Se trata exclusivamente, en síntesis, de formas derivadas deverbativas o denominativas con sufijos *-ado -edo -ido -udo*.

SENTIDO DE LOS PARTICIPIOS QUE AQUÍ DENOMINO ACTIVOS DE FORMA PASIVA

La distinción entre función adjetiva y función participial de los derivados deverbales con sufijos *-ado (-a, -os, -as), -edo (etc.) -ido (etc.) -udo (etc.)* establecida en el tratamiento convencional de nuestras gramáticas castellanas no cubre la que pongo a consideración en este estudio o no lo hace siempre o lo hace de un modo bien diverso¹. Se trata, como queda dicho, de términos derivados deverbativos, y eventualmente denominativos, cuyos sufijos *-ado (-a, -os, -as), -edo (etc.) -ido (etc.) -udo (etc.)* son conmutables por los sufijos *-ador (-adora, -adores, -adoras)* e *-idor (-idora, -idores, -idoras), -oso (-osa, -osos, -osas), -able (-ables), -ible (-ibles)*, y los en

* Universidad Católica Argentina - Conicet

¹ BOSQUE, IGNACIO. "El sintagma adjetival. Modificadores y complementos del adjetivo. Adjetivo y participio", en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Gramática descriptiva de la lengua española*. Dirigida por Ignacio Bosque y Violeta Demonte. 3 vols. Madrid, España-Calpe, tercera reimpresión, 2000; I, págs. 217-310, especialm. págs. 276 ss.

parte anticuados –*ante (-antes), -ente (-entes), -iente (-ientes)*. Así, pues, son casos similares a aquel en que un término como *sabida*, por ejemplo, puede ser conmutable o es en efecto conmutado por *sabidora*. En el texto amadisiano, *sabida* es adjetivo deverbativo o participial de *saber* que se aplica en particular al personaje Urganda², y que, en la misma aplicación y con idéntica función, aparece sustituido por *sabidora* y por *sabia*, ya como nombre ya como adjetivo. Es evidente en este caso que *sabida*, *sabidora* y *sabia* tienen igual sentido: ‘que tiene saber, sabiduría o ciencia’. El adjetivo participial *sabida* no entraña aquí, como puede advertirse, ninguna dificultad de interpretación semántica. Pero no ocurre lo mismo con respecto a muchos otros. Consideremos un segundo ejemplo, no tan evidente como el primero, aunque tampoco el menos evidente de los casos amadisianos. En el Libro Cuarto se dice de los moradores de la Ínsula Firme que son *muy guardados*: “Ahunque Amadís siempre anduvo como un cavallero pobre, falló en aquella ínsola grandes tesoros de la renta della, y otras muchas joyas de gran valor que la Reina su madre y otras grandes señoras le avían dado, que por las no aver menester fueron allí embiadas. Y demás desto, todos los vezinos y moradores de la ínsola, que muy ricos y muy guardados eran, avían a muy buena dicha de le servir con grandes provisiones de pan y carnes y vinos, y las otras cosas que darle podían”³. La construcción es manifiestamente adjetiva, pero *guardado* sólo aparece en la lengua antigua y en la moderna como participio adjetivo de *guardar*⁴. Ahora bien, en el texto no significa de ninguna manera ‘protegidos’ ‘reservados’ ‘seguros’ ni cualesquiera de los restantes valores antiguos ni modernos propios del verbo *guardar*. En efecto, lo que se quiere referir con este vocablo es exactamente lo mismo que se refiere mediante el adjetivo *guardadores*, esto es ‘(personas) que guardan muy bien sus bienes’ o ‘(personas) que ahorran mucho’, pero también, como en parte advierte con sagacidad J. M. Cacho Blecua en su nota, ‘observantes’ ‘atentos’ ‘respetuosos’⁵, que son en conjunto los

² También son llamados *sabidos* otros personajes: Gandalín, Mabilia, etc., aunque la sabiduría de éstos y la de Urganda son inconmensurables.

³ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua. 2 vols. Madrid, Editorial Castalia, 1987-1988 (segunda reimpresión 1996); pág. 1320. El editor anota sobre *guardados*: “aparte de indicar su carácter de poco gastadores, también en este contexto puede relacionarse con su condición de respetuosos” (nota 26).

⁴ MOLINER, MARÍA. *Diccionario de uso del español*. 2 vols. Madrid, Editorial Gredos, segunda edición, 1998: I, págs. 1430 a y 1431ab (s. vv. *guardado*, *-a* y *guardar*).

⁵ Los moradores de la Ínsula Firme, si bien ahorran sus bienes, no por ello dejan de ser observantes de las normas de la fidelidad, de la cortesía y de la generosidad. Observar estas normas es guardarlas, del mismo modo que se observan y guardan las obligaciones religiosas.

valores que mejor se ajustan a una buena *conformatio textus* del lugar del texto en que aparece la expresión *muy guardados*.

ORIGEN INDOEUROPEO DE LOS SUFIJOS *-ADO -EDO -IDO -UDO*

El origen mediato de los sufijos *-ado* e *-ido* y de su empleo está en la lengua indoeuropea, tal como ella es reconstruible. En indoeuropeo la forma original del sufijo es **-to*, y A. Meillet resume del siguiente modo los derivados deverbativos y denominativos realizados mediante él: “Le suffixe **-to-* [**-do-*], portant le ton, s’ajoute à la racine au degré zéro pour former des adjectifs: skr. *çru-tá-h* «entendu» av. *srutô*, gr. κλύτος, lat. (*in-*)*clitus*, v. h. a. *Hlot-(hari)*, nom propre («dont l’armée est célèbre»), arm. *lu* «connu». | skr. *syū-tá-h* «cousu», lit. *siū-ta-s*, v. sl. *ši-tu* (de **sij-tu*)⁶, lat. *sū-tu-s*. | Ce type est représenté par un nombre indéfini d’exemples. | Le même suffixe donne des dérivés de noms, indiquant la possession de telle ou telle chose: lat. *sceles-tu-s*, de *scelus*; *barbā-tu-s*, de *barba*, cf. v. sl. *brada-tū* «barbu», de *brada* et lit. *barzdō-ta-s*, de *barzdā*; gr. κωντωτός, de κωντός; lit. *kalmu-ta-s* «qui a

como cuando hablamos de *observar los mandamientos de la ley de Dios* o de *guardar las fiestas*. Vid. COROMINAS, JOAN, J. A. PASCUAL. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid, Editorial Gredos, 1991; s. v. *guardar*. STYFF, H. *Études sur l’Évolution Sémantique du Radical WARD- dans les Langues Romanes*. Lund, 1923.

⁶ Sobre los participios pretéritos pasivos del eslavo eclesiástico antiguo, vid. LESKIEN, A. *Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache*. Grammatik - Texte - Glossar. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, neunte Auflage, 1969; pág. 136. Del participio pretérito pasivo en *-to-*, *-eno-* y *-no-* se derivan mediante los sufijos *-bje* y *-nje* nombres sustantivos (ibid., pág. 137). También desde estos participios se derivan adjetivos verbales con el mismo sentido de los griegos en *-τός* (ibid., pág. 137).

des collines», de *kálnas* «colline»; got. (*un-*)*qeni-p-s*⁷ «non marié», etc.⁸

ORIGEN LATINO DE LOS SUFIJOS *-ADO -EDO -IDO -UDO* CON LA FUNCIÓN PROPUESTA

El sufijo deverbativo y denominativo indoeuropeo **-to* ha cumplido una función relevante en la constitución del sistema verbal de la lengua latina. Lo describe A. Ernout del siguiente modo, cuando se refiere a las formas no personales del verbo, en especial al participio pasado pasivo, después de haber afirmado que “Il n’y a pas de participe passé actif”: “Le rôle du participe passé passif est joué en latin par un ancien adjectif verbal en **-to-*. Cet adjectif indiquait que le sujet avait la qualité exprimée par le verbe; il pouvait avoir le sens actif aussi bien que le sens passif: on disait *homô pôtus*, *cçnâtus*, *prânsus* «un homme qui a bu, dîné, déjeuné», *homô dçspçrâtus* «un homme désespéré»⁹ (cf. fr. *un homme entendu*, all. «ein studierter Mann»), comme *homô vulnerâtus* «un homme blessé». | Ce double sens explique l’emploi de l’adjectif en **-to-* pour former le parfait des déponents (*secûtus sum* «je suis ayant suivi»), et des verbes dits semi-déponents *audeô*, *fidô*, *gaudeô*, *soleô*: *ausus sum*, *fisus sum*, *gâvisus sum*, *solitus sum*. Il explique également comment certains participes passés s’emploient avec un sens actif, par exemple *cautus* «qui est sur ses gardes» de *caveô*; *scîtus* «qui sait» de *scîô*¹⁰, et comment d’autre part certains participes passés de déponents ont le sens passif, cf.

⁷ Sobre los hechos fónicos concernientes al proceso germánico **-to > -d > -p*. vid. KRAHE, HANS. *Linguística germánica*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1977; págs. 252 etc. En cuanto al Partizipium Perfekti alemán medieval y actual (y los bien conocidos casos de participios perfectos de sentido activo *trunken*, *der Geschworene* = lat. *juratus*, *der gelernte Schneider*, *der studierte Mann*, etc., de verbos transitivos que por norma tienen participios perfectos de sentido pasivo). vid. PAUL, HERMANN, HEINZ STOLTE. *Kurze deutsche Grammatik*. Auf Grund der fünfbandigen deutschen Grammatik von Hermann Paul eingerichtet von Heinz Stolte. Tübingen. Max Niemeyer Verlag, dritte, verbesserte Auflage, 1962; págs. 310 ss.

⁸ MEILLET, ANTOINE. *Introduction à l’étude comparative des langues indo-européennes*. Preface by George C. Buck. Alabama, University of Alabama Press, 1964; págs. 268-269. Sobre el sufijo **-to-* vid. también pág. 183.

⁹ Es decir. ‘un hombre que desespera.’

¹⁰ El participio castellano *sabido*. activo como hemos visto. reproduce el valor del latino *scîtus*. aunque es derivado de *sapio*.

mediātus «médité», *rātus* «compté», etc.¹¹ A. Ernout, después de afirmar que al principio el participio pasado era independiente del tema de *infectum* como del de *perfectum* y que se formaba por la aplicación directa del sufijo *-to- a la raíz verbal desprovista de sufijos y con forma reducida, describe la sufijación de raíces monosilábicas y disilábicas, de raíces terminadas en consonante o en vocal, y los modos normales y anómalos por los cuales *-to- ha devenido, después de dental, innumerables veces -su-s, y concluye: “Ce participe passé a joué en latin un rôle immense; il a fourni tout le perfectum du passif et du déponent, une grande partie des formes d’infinitif; enfin c’est sur ce thème qu’ont été bâties toutes les formations nominales tirées du verbe: les abstraits en -tiō, les noms d’action en -tus, les noms d’agent en -tor, avec leurs nombreux dérivés”¹². Al cabo, trata acerca de estas formas verbales: el perfecto pasivo y deponente, las formas derivadas del participio pasado pasivo, el supino¹³ y el infinitivo futuro pasivo.¹⁴

¹¹ ERNOUT, A. *Morphologie historique du latin*. Paris, Ed. Klincksieck, 3e. édition, 1953; págs. 219-220.

¹² *Ibid.*, pág. 228.

¹³ Pero el supino latino parece no haber procedido de adjetivo deverbativo derivado mediante sufijo ide. *-to, sino de nombres derivados mediante los sufijos *-tw- y *-teu-, y sus respectivos derivados temáticos en *-two- y en *-tewo-. Los derivados en *-two- y en *-tewo- son adjetivos verbales debido al carácter fuertemente verbal de los nombres en *-tw- y *-teu- de los cuales proceden. Además de los adjetivos verbales griegos en -τέος (< -τέφος) y de los nombres Abstractos verbales en -tu-, “l’indien a constitué sur thème en -tu- une catégorie importante d’infinitifs, comme le baltique, le slave, le latin (supins) et le celtique (-d < *-tu-)” (BENVENISTE, EMIL. *Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris, Adrien-Maisonneuve, quatrième tirage, 1973; pág. 71).

¹⁴ En la gramática latina de R. Kühner y F. Holzweissig el tema se trata de la siguiente manera: «Das Suffix [*-to-] findet sich auch in anderen Sprachen zur Bildung des Part. Perf. Pass. verwendet; | skr. gnā-t-a-s “gekant”; | litt. sek-ta-s “se-cu-tus”; | griech. γνω-τός “nō-tus”; | got. frijō-þs “ge-lieb-t”; | aber seine Anwendung war eine umfassendere; es hatte ursprünglich nicht ausschließlich passive, und nicht Vergangenheitsbedeutung; es diente zur Bildung von Adjektiven - wie im Lat. manche “Part. Perf. Pass.” geradezu als Adjektiva gebraucht werden: | citus “angeregt” = “schnell”, vergl. gr. σωτηρός “verständig”; | daher hat es oft die Bedeutung eines Part. Präs., | wie veritus, ratus, fisus (= “vertrauend”) u. a. | und kann auch aktive Bedeutung haben, | wie po-tus, pransus, jura-tus, coena-tus; | die Semideponentia u. Depon. in den entsprechenden Formen, wie umgekehrt die Deponentialformen passive Bedeutung haben können: | bella matribus detestata Hor.; ementitus “erlogen”, comitatus “begleitet”, partitus “geteilt”» (KÜHNER, RAPHAEL, FRIEDRICH HOLZWEISSIG. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. 3 Bde. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, unveränderter Nachdruck, 1992; I, pág. 697).

DERIVACIÓN DENOMINATIVA MEDIANTE *-TO EN LA LENGUA LATINA

No considera A. Ernout en su morfología histórica la derivación denominativa latina mediante *-to. Pero lo cierto es que en latín, como en indoeuropeo, el sufijo *-to- no se agregaba sólo a la raíz verbal para construir adjetivos deverbativos, sino que también podían derivarse con él nombres denominativos y adjetivos denominativos. Tomo de la gramática latina de R. Kühner y F. Holzweissig alguna de las clases de formaciones en que interviene este sufijo. Nombres denominativos en -tu-s, Gen. -ti, y en -ta, Gen. -tae como: *lacertus* y *lacerta* (*lacer-tu-s*, *lacer-ta*), *lōcusta* (*lōcus-ta*), *senecta* (*senec-ta*), *juventa* (*juven-ta*), *majesta* (*majes-ta*, < **majō-s*); en -tu-m y en -ç-tum para la designación de lugares en los cuales pululan árboles, arbustos y plantas diversas como: *arbustum* (*arbus-tum* < *arbōs*), *arborçtum* (*arbor-çtum*), *fructectum* o *frutetum* (por *frutic-çtum*), *lūmectum* (cf. **lūmex*), *salictum* y *salicçtum* (cf. *salix*), *virgultum* (cf. *virgulta*), *vinçtum* (*vin-çtum*), *cupressçtum*, *quercçtum*, etc. Adjetivos denominativos en -tus-s “zur Bezeichnung eines Verhenseins mit etwas”, en general derivados de sustantivos de la primera y segunda declinaciones como: *ansātus* (*ansa-tu-s*), *barbātus* (*barba-tu-s*), *togātus* (*toga-tu-s*), *pennātus* (*penna-tu-s*), *hastātus*, *parmātus*, *aristātus*, *aquātus*, o derivados de sustantivos de la tercera declinación como: *cordātus* (*cord-ā-tu-s*, cf. *cor cordis*), *pellitus* (*pellī-tu-s*, cf. *pellis*), *auritus* (*aurī-tu-s*, cf. *auris*), *turrītus* (cf. *turris*), *crīnitus* (*crīnis*), y por analogía con éstos: *fellitus* (*fell-ī-tu-s*, cf. *fel fellis*), *mellitus* (*mell-ī-tu-s*, cf. *mel mellis*) etc., y con formaciones o procesos especiales: *fortuitus* (*fort-u-i-tu-s*), *gratuitus* (*grat-u-i-tu-s*), *ūbertus* (*ūber*), *arbus-tus* (*arbōs*), *angustus* (*angōs* y más frecuente *angor*), *faustus* (por **favus-tu-s*, cf. *favōs*), *rōbustus* (*rōbus*, luego *rōbur*), *vetustus*, *venustus*, *modestus*, *molestus*, *fastus*, *nefastus*, etc., o derivados de la cuarta declinación como: *astātus* (*astus*), *cornūtus* (*cornū*), etc. De todos ellos afirman R. Kühner y F. Holzweissig, como queda dicho, que sirven para la designación de lo que está dotado o provisto de la cosa que el nombre primitivo refiere.¹⁵

PARTICIPIO PASADO CON *-TO- EN CASTELLANO

Acerca del origen del participio pasado español M. Alvar y B. Pottier, retomando conceptos de A. Ernout, dicen en su *Morfología histórica del español*: “En latín se representaba por un antiguo adjetivo verbal en *-to-, indicador de que el sujeto poseía la cualidad expresada por el verbo; podía tener tanto sentido activo como pasivo: *homo potus* ‘hombre que ha bebido’, *h. cenatus* ‘que ha cenado’, etc. (cfr. en español *hombre*

¹⁵ R. Kühner. F. Holzweissig. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. ob. cit.. I. pág. 1000 etc.

entendido). Primitivamente, el participio pasado era independiente del tema de infecto y del de perfecto: se formaba simplemente añadiendo *-to- a la raíz verbal, y de esto quedaron algunos rasgos en latín, que –incluso– han llegado a las lenguas románicas: datu > *dado*, statu > *estado*, dictu > *dicho*, ductu > *ducho* y los anticuados missu > *miso*, victu > *vinto*, exsuctus > *ensucho* o los que ya no tienen sino empleo adjetival (tinctu > *tinto*, coctu > *cocho*, passu > *pasa*) o sustantivo (morsu > *mueso*, pistu > *pisto*, raptu > *rato*, ventu > *viento*). Con estas formaciones deben emparentarse las de los participios fuertes del español: *gasto* ‘gastado’, *pago* ‘pagado’, *nublo* o *nuble* ‘nublado’, todos de verbos en –ar¹⁶. Ahora bien, a los participios pasados castellanos antiguos y modernos, fuertes y débiles con sus muchas variantes de realización mencionados aquí, habría que añadir, como nombres y adjetivos deverbativos portadores del sufijo primitivo *-to a través del latín, los derivados en –dor –dora (< –tor –tora respectivamente), –dero –dera (< –torius –toria respect.), –duro –dura (< –turus –tura), –turo –tura (< –turus –tura respect.), etc.

ADJETIVOS DENOMINATIVOS CON *-TO- EN CASTELLANO

M. Alvar y B. Pottier no tratan en especial en su morfología histórica del español los adjetivos denominativos con *-to-. Son, empero, abundantísimos, y en ellos el sufijo aparece ya como –to, con su femenino y sus plurales, ya como –do, de igual modo. Aunque en muchos de ellos su etimología está oscurecida por la evolución, en los que la conservan transparente se hace evidente que sirven para la designación de lo que está dotado o provisto de la cosa que el nombre primitivo refiere, y a veces con tanta claridad en los vulgares como en los cultos. En efecto, no hay más que recapitular algunos de los citados de R. Kühner y F. Holzweissig para comprobarlo. Así, pues, *arborçtum* tenemos *arboledo* y *arboleda*; de *salicçtum*, *salcedo* y *saucedo*; de *viñçtum*, *viñedo*; de *ansâtus*, *ansado*; de *barbâtus*, *barbado*; de *togâtus*, *togado*; de

¹⁶ ALVAR, MANUEL, BERNARD POTTIER. *Morfología histórica del español*. Madrid, Editorial Gredos, 1983; págs. 279-280. Cf. A. Ernout. *Morphologie historique du latin*, ob. cit., págs. 219-220. Vid. también: PENSADO, CARMEN. “Morfología y fonología. Fenómenos morfofonológicos”, en Real Academia Española. *Gramática descriptiva del español*, ob. cit., III, págs. 4423-4504. También: RAINER, FRANZ. “La derivación adjetival”, en Real Academia Española. *Gramática descriptiva del español*, ob. cit., III, págs. 4595-4643 (en especial los párrafos dedicados a los “Adjetivos deverbales activos posicionales”, a los “Adjetivos deverbales pasivos participiales” y a los “Adjetivos de posesión”. Accesoriamente: LACUESTA, RAMÓN SANTIAGO, EUGENIO BUSTOS GIBBERT. “La derivación nominal”, en Real Academia Española. *Gramática descriptiva del español*, ob. cit., III, págs. 4505-4594.

cordâtus, cordado; de fortuitus, fortuito; de gratuitus, gratuito; de rôbustus, robusto; de vetustus, vetusto; de modestus, modesto; de molestus, molesto; de cornûtus, cornudo.

SOBRE EL SENTIDO GENUINO DEL SUFIJO *-TO- EN LAS LENGUAS INDOEUROPEAS

A. Meillet no define el sentido del sufijo en los derivados deverbativos, pero de él en los denominativos afirma, en cambio, que “indiquant la possession de telle ou telle chose”. Si lo define A. Ernout, aunque de una manera un tanto embrollada: “Cet adjectiv [deverbativo] indiquait que le sujet avait la qualité exprimée par le verbe”. R. Kühner y F. Holzweissig, por su parte, se limitan también a los adjetivos denominativos, y al menos de una porción de ellos afirman servir los en *-tu-s* “zur Bezeichnung eines Versehenseins mit etwas”. Ahora bien, no por hacer una síntesis de compromiso, considero que las definiciones de la función del sufijo indoeuropeo *-y* en consecuencia latino y castellano- referentes a la derivación denominativa, y la única de A. Ernout referente a la deverbativa, son complementarias, y ello no tanto porque abarquen las dos clases de derivación como porque domina en tales definiciones un concepto común. Por lo cual se advierte que sus autores conciben la misma esencia de sentido del sufijo cuando con él se derivan deverbativos que cuando se derivan denominativos. Piensan todos, luego, aunque sólo lo haga explícito A. Meillet, que en ambas clases de derivaciones se trata del mismo sufijo y no de dos homónimos distintos por su función. Así, pues, con *-to- no homonimico se forman dos clases de derivados: deverbativos y denominativos, esto es adjetivos deverbativos, nombres denominativos y adjetivos denominativos, de acuerdo con procedimientos que la comparación demuestra aparecen ya en la fase común de las lenguas indoeuropeas. El sufijo se comporta de dos maneras distintas, según las dos grandes clases de derivados que forma. En general, cuando se aplica a raíces verbales y a raíces y temas nominales para formar adjetivos deverbativos y adjetivos denominativos, respectivamente, sirve para atribuir al referente del nombre que acompañan estos adjetivos la “cosa” designada por tales raíces y temas. En este caso, el sufijo tiene la propiedad de transferir el sentido del deverbativo o del denominativo al nombre del cual dependen. En especial, el adjetivo deverbativo, por el hecho de mantener la naturaleza verbal de la raíz sufijada con *-to-, actualiza en el nombre *-o* núcleo nominal- del cual depende la función de sujeto, el cual, como sujeto, es activo

o pasivo o activo y pasivo¹⁷. Pero cuando, aplicado a raíces verbales o a temas

¹⁷ Consideremos el caso bien conocido del participio perfecto *entendido*. Puede hablarse, en castellano como en cualquier lengua emparentada directa o indirectamente con él, de *Un hombre entendido en...*, pero jamás podrá hacerse de *Un teorema (una teoría, una obra, una ciencia, un arte, etc.) entendido en...*, sino de *Un teorema (una teoría, una obra, una ciencia, un arte, etc.) entendido por...* Y esto no ocurre simplemente porque el verbo *entender* es transitivo y sus objetos directos posibles pasan al sujeto como pacientes, sino porque en la estructura semántica de *entender* hay unos rasgos como 'persona inteligente (que entiende)' y 'persona actuante (que actúa)' que deben actualizarse en el nombre sujeto activo o en el nombre complemento agente como rasgo de actividad o agentividad o causatividad o ergatividad, o como se quiera decir. Es precisamente este rasgo el que debe estar en la base semántica de los participios perfectos o pasados de sentido activo, y adviértase cómo los participios de esta clase, en armónica correspondencia con tal sujeto, sólo pueden aplicarse a nombres cuyos referentes reales sean personas humanas, supuestas activas según esos rasgos semánticos. La idea de que el verbo en sí no es activo ni pasivo, sino el sujeto, no es nueva. En un estudio de D. Gazdaru sobre el sentido del *mirar* de los ojos en la más antigua *jarya* mozárabe, el cual *mirar* propone en lugar del habitual *amar* de otros autores, afirma lo siguiente: "Los ojos de nuestra *jarya* no son ni un simple instrumento que, gracias a su transparencia, deja pasar el "dardo", como en los versos de Chrétien de Troyes, ni un órgano activo, ofensivo, que "destroza", sino más bien pasivo: son "uellos que duelen tan male". Esta distinción nos recuerda un interesante problema de lingüística. Para nuestra lengua, como para otras lenguas modernas o clásicas, pertenecientes a la familia indoeuropea, el verbo *mirar* es activo y transitivo, aunque, desde el punto de vista lógico y fisiológico, *mirar* y *ver* no son efectivos sino *afectivos*: la retina del que *ve* o *mira* se impresiona, de manera que el sujeto de tales verbos no es un *agens* sino un *patiens*, porque sufre una modificación en sus disposiciones afectivas. Las lenguas de tipo caucásico pueden captar estos matices en la estructura de sus verbos. Por eso, los lingüistas que han analizado tales fenómenos usan los términos *activo* y *pasivo* para los substantivos (sujetos), no para los verbos (predicados)" (GAZDARU, DEMETRIO. "La más antigua *jarya* mozárabe. Nueva transcripción e interpretación", en GAZDARU, DEMETRIO. *Ensayos de filología y lingüística románicas*. I. La Plata, Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 1969; págs. 143-157, págs. 150-151. Cf. UHLENBECK, C. C. "Agens und Patiens im Kasussystem der indogermanischen Sprachen", en *Indogermanische Forschungen*, 12 (1901), págs. 170-171. D. Gazdaru emplea los términos *efectivo* y *afectivo* con sentido distinto del que proponen otros lingüistas -y yo mismo- para ellos, según ha de verse más adelante. En síntesis: la acción designada por el verbo no puede ser pasiva ni activa. La acción es solamente eso, acción. Activo y pasivo es el sujeto de la acción verbal. Y puede ser pasivo, aunque la forma del verbo sea activa. Las formas verbales activas y pasivas sólo indican en qué relación está el sujeto con la acción mentada: si es activo o si es pasivo. Eventualmente pueden indicar también, como hacen en latín las de los deponentes, que el sujeto es independiente de la acción mentada -ni

nominales, el sufijo forma adjetivos deverbativos y denominativos que no se adjuntan a un nombre nuclear del cual dependen y construye por ello nombres apelativos o propios, no existe transferencia de sentido, porque la atribución externa no se cumple. Esta forma especial constituye el punto de juntura entre la construcción de nombre más adjetivo deverbativo y la construcción de nombre más adjetivo denominativo¹⁸. El sentido básico del sufijo en todas las clases de construcciones es 'que tiene'. En la de nombres más nombres adjetivos denominativos ello es evidente: *ansatus* significa 'que tiene asa(s)', luego *vas ansatum* es 'vaso que tiene asa(s)' o simplemente 'vaso con asa(s)'; *barbatus* significa 'que tiene barba(s)', luego *homo barbatus* es 'hombre que tiene barba(s)' o simplemente 'hombre con barba(s)', etc. En los nombres apelativos denominativos es algo menos evidente: *arbustum* significa, en efecto, '(lugar) que tiene árboles' o '(lugar) con árboles'; *salicetum* o *salictum* '(lugar) que tiene sauces' o '(lugar) con sauces'. De igual modo, en los adjetivos deverbativos absolutos el sentido básico es en esencia el mismo, aunque intervenga en su constitución un componente Abstracto necesario. Así, pues, de un lado *amatus* significa en esencia y como

activo ni pasivo- o que la acción es independiente del sujeto, pues sólo actúa como "lugar" o "medio" en el cual esa acción mentada acontece.

¹⁸ "By an ellipse of the noun qualified, a participle may be used by itself as a noun-equivalent, just as the adjective *boni* may by itself mean 'good men', *bonae* 'good women', *bona* 'good things'. When a participle is so used, it retains its verbal characteristics: Caes. *B. G.* 7, 7, 4 *timentes confirmat*. 'He encourages the fearful'; Cic. *Div.* 1, 30 *iacet corpus dormientis ut mortui*. 'The body of a sleeping man (sleeper) lies like that of a dead man'; Livy 25, 11, 11 *propius inopiam erant obsidentes quam obsessi*. 'The besiegers were nearer to starvation than the besieged'; Id. 31, 36, 11 *plures ab obsidentibus vias quam ab emissis ad caedem interficiebantur*. 'More were being killed by those besetting the roads than by those sent out to kill' | It is to be noted that this use of the participle is very rare in the nominative singular. The future participle is hardly ever so used, though there are isolated examples in the historians and in post-Augustan writers, e. g. Quint. 1, 4, 17 *admoneo docturos*, 'I advise those intending to teach'. In any case, the commoner method of expression is a relative clause. In the above examples *timentes* = *eos qui timebant*, *obsidentes* = *ei qui obsidebant*, etc. | It is to be observed that Latin does not add to a participle so used a demonstrative pronoun, as English does. A pronoun with the participle renders it predicative; e. g. *eos timentes confirmat* would mean 'when they were afraid, he encouraged them'; *ei obsidentes* would mean 'they, while conducting the siege ...', and so on. | The comparative rarity of the substantival use of the participle in Latin is due to the lack of a definite article. The article makes the usage easy in Greek, and even in the uninflected English, as 'the living', 'the vanquished', etc." (WOODCOCK, E. C. *A new Latin Syntax*. London. Methuen and Co. Ltd. reprinted 1968; pág. 80).

absoluto 'que tiene amar' o 'que tiene amor' por correspondencia con las anteriores definiciones, puesto que se trata de derivación mediante el mismo sufijo. Pero, de otro lado, si se lo considera no absoluto y por ello se supone su dependencia de un nombre, actualizada en éste la función de sujeto, el sentido es 'que ama' o 'que es amado'. Parecería haber discrepancia entre los dos sentidos propuestos -como 'que tiene amar' 'que tiene amor' // 'que ama' / 'que es amado'-, y, sin embargo, en 'que tiene amar' y 'que tiene amor' genérico se comprenden necesariamente 'que ama' y 'que es amado', como en el término no marcado de una oposición compleja se comprenden los términos marcados. En la forma semántica de esta clase de deverbativos se advierte que la acción nombrada directa o indirectamente, es decir mediante el propio verbo o mediante el nombre deverbativo Abstracto correspondiente, no se discierne como activa ni como pasiva. Estas dos funciones surgen y se actualizan solamente en los diversos contextos sintácticos en que interviene el deverbativo con *-to-. En la fórmula metalingüística 'que tiene amar' o 'que tiene amor' se interpreta tanto 'que tiene amor a' con valor activo como 'que tiene amor de' con valor pasivo, las dos partes constituyentes del término marcado con el rasgo semántico *actividad-pasividad*, y es el contexto sintáctico -reitero- el que se encarga de desambiguar ambas funciones.¹⁹

RESUMEN COMPARATIVO DE LOS ADJETIVOS VERBALES EN *-TO EN LATÍN, INDIO ANTIGUO Y GRIEGO

a) Como queda dicho, el participio perfecto o pasado pasivo latino procede de un adjetivo verbal indoeuropeo formado mediante el sufijo *-to-, declinable en caso,

¹⁹ E. C. Woodcock resume de la siguiente manera el origen y sentido primitivo del participio perfecto pasivo latino: "The perfect participle in *-tus, -sus*, was originally an adjectival formation denoting 'affected by' or 'full of', cf. *dentatus*, 'provided with teeth', 'toothed'; *scelestus*, 'criminal'. When the suffix was attached to verb-forms, it was not at first restricted to a passive sense, cf. *taci-tus*, 'silent', and the active sense of the perfect participles of deponents. A survival of this time-less adjectival use is to be seen in the common use of the perfect participles of many deponents to express an action, or state, contemporaneous with the time of the finite verb: Caes. B. G. 1, 20, 1 *Divitiacus, complexus Caesarem, obsecrare coepit*. 'Divitiacus, embracing Caesar, began to entreat him ...' (= *complectens*). Often so used are *arbitratus, ratus* (*reor* actually has no present participle in use), *usus, secutus, veritus, confisus, diffisus, solatus, gavisus, admiratus*. As *ratus* originally meant 'thoughtful', *veritus* 'fearful', and so on, this need cause no surprise" (E. C. Woodcock. *A new Latin Syntax, ob. cit.*, pág. 81).

género y número. Por su origen la formación acumula en sí la doble función de adjetivo y de verbo: como adjetivo, puede aponerse a un nombre o a un pronombre, con los cuales concierta en caso, género y número; también como adjetivo, puede asumir la función de nombre por elipsis de su núcleo nominal; como verbo, de otro lado, puede expresar un proceso, concebido activo o pasivo con respecto al nombre sujeto al cual se apone; asimismo como verbo, puede constituir, por sí o con sus complementos, una proposición subordinada adjetiva o adverbial. Porque, en cuanto que verbo, podía tener en su origen sentido tanto activo como pasivo, dio lugar en la lengua latina a los siguientes empleos: como participio perfecto pasivo en la formación de los tiempos del *perfectum* de la voz pasiva; como participio perfecto activo en la formación de los tiempos del *perfectum* de los verbos deponentes; como participio perfecto activo ocasional de algunos verbos (*cenatus*, (*con*)*iuratus*, *potus*, *pransus*, *cautus*, *desperatus*), activo permanente obligatorio de otros (*audeo* : *ausus*, *gaudeo* : *gavisus*, *soleo* : *solitus*, *fido* : *fisus*, *confido* : *confisus*, *diffido* : *diffisus*), y alternativo activo o pasivo de otros más (*confiteor* : *confessus*, *meditor* : *meditatus*, *reor* : *ratus*, *partior* : *partitus*, *testor* : *testatus*, *ulciscor* : *ultus*). Sobre el mismo adjetivo verbal en *-to* se han formado en latín el participio futuro activo y el infinitivo futuro activo. La lengua latina presenta además innumerables nombres y adjetivos denominativos derivados mediante el sufijo *-to*. b) Los participios de perfecto pasivo del indio antiguo, afirma F. Rodríguez Adrados, “son formaciones con los sufijos indoeuropeos *-to* o *-no*, en su origen de valor adjetivo (adjetivos verbales), los cuales llegan a constituir en los verbos transitivos un verdadero participio de pasado, ya que su valor propio es designar la cosa afectada por la acción verbal, y en los verbos mencionados dicha cosa suele ser el complemento directo, y al estar afectada se impone el valor de pasado. Se trata, pues, para los en *-to*, de la misma formación que aparece en los adjetivos verbales en *-τός* del gr. y en los participios pasivos del latín, en los que casos como *pransus*, *tacitus*, permiten reconocer el verdadero valor primitivo”²⁰. A. A. Macdonell resume bien el carácter general de los participios indios antiguos, activos como pasivos: “Participles are of a twofold nature inasmuch as they share the characteristics of both noun and verb. In form they are adjectives both in inflexion and concord. On the other hand they not only govern cases like the verb, but also indicate differences of voice and generally speaking retain the distinctions of time

²⁰ RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO. *Védico y sánscrito clásico*. (Gramática, textos anotados y vocabulario etimológico). Madrid, C. S. I. C., 1953; pág. 85.

expressed by the tenses to which they belong²¹. They are as a rule used appositionally with substantives, qualifying the main action and equivalent to subordinate clauses. They may thus express a relative, temporal, causal, concessive, final, or hypothetical sense. The verbal character of participles formed directly from the root (and not from tense stems) is restricted (with certain exceptions) to the passive voice in sense, and to past and future time; while owing to their passive nature they are not construed with an acc[usative] of the object, but only with the inst[umental] of the agent or means”²². El participio pasado pasivo indio en *-ta-* (< ide. **-to-*) se emplea con frecuencia como verbo finito pasivo²³. No es raro que en védico y sánscrito se emplee el participio pasivo perfecto conjunto con formas de *as* y *bhū* (cf. *es-t* y *fu-it* en latín) para construir formas perifrásticas de los tiempos y modos verbales, como, en parte, en latín y en las lenguas romances²⁴. Algunos participios en *-ta-* tienen sentido pasivo y activo transitivo al mismo tiempo (*prāpta* ‘obtenido’ y ‘que ha obtenido o alcanzado’; *pravistha* ‘entrado o penetrado (por)’ y ‘que ha entrado’; *pota* ‘bebido’ y ‘que ha bebido’; *vismarta* ‘olvidado’ y ‘que ha olvidado’; *vibhakta* ‘dividido’ y ‘que ha

²¹ Lo cual no ocurre, empero, en latín, porque en esta lengua, más conservadora de la fisonomía lingüística indoeuropea que el indio antiguo, estos participios carecen en su empleo de noción temporal propia.

²² MACDONELL, ARTHUR ANTHONY. *A Vedic Grammar for Students*. Bombay - Calcutta - Madras, Oxford University Press, reprinted 1971; pág. 328.

²³ *Vid.*: *tatam me apas tad u tātate punah* ‘my work is done and it is being done again’ (i.110.1) [se trata de dos oraciones yuxtapuestas, en la primera funciona como verbo finito el participio *tatam*, en la segunda el verbo finito en voz media *tātate*, que tiene la misma raíz del participio]; *na tvāvām indra kau cana na jāto na janisyate* ‘no one is like thee, O Indra, he has not been born, and he will not be born’ (i.81.5) [tres oraciones, en las dos últimas, construidas sobre la correlación coordinadora copulativa negativa *na... na*, la primera tiene el participio *jāto* en lugar de verbo finito y la segunda el finito de voz media *janisyate* de raíz distinta]; como impersonal: *ūraddhitam te mahata indriyāya* ‘confidence has been placed in thy great might’ (i.104.6) [una sola oración con el participio *ūraddhitam* como verbo finito] (A. A. Macdonell. *A Vedic Grammar*, op. cit., pág. 329). Carezco de la posibilidad de representar punto subscripto, por lo cual la grafía de algunas consonantes -las denominadas cerebrales o retroflexas, una de las eses, *visarga* y *anusvāra-* es imperfecta. Esto vale para todas mis transcripciones del indio antiguo; los comentarios incluidos entre corchetes son míos.

²⁴ *Vid.*: *yuktas te astu daksinah* ‘let thy right (steed) be yoked’ (i.82.5) [perífrasis verbal formada por el auxiliar *astu* más el participio *yuktas*]; *dhumas te ketur abhavad divi aritah* ‘the smoke, thy banner, (was raised =) arose to heaven’ (v.11.3) [perífrasis verbal formada por el auxiliar *abhavad* más el participio *aritah*] (A. A. Macdonell. *A Vedic Grammar*, ob. cit., pág. 329-330).

dividido'; *prastûta* 'engendrado' y 'que ha engendrado' (fem.). En cambio, los participios en *-na* nunca tienen sentido activo²⁵. También perduran en antiguo indio adjetivos y nombres de sentido concreto formados con ide. **-to*, aparte de los participios perfectos pasivos, como: *trs-ta* 'áspero', *ûi-ta* 'frio', *dû-ta* 'mensajero', *gar-ta* 'asiento (de carro)', *mar-ta* 'mortal', *has-ta* 'mano', *nak-ta* 'noche', *as-i-ta* 'negro', *pal-i-ta* 'gris', *roh-i-ta* 'rojo'. c) En griego sólo ha perdurado el adjetivo verbal indoeuropeo en **-to* en los adjetivos verbales en *-τός*, dado que los en *-τέος* tienen otro origen, mientras que los participios medios y pasivos de casi todos los tiempos se forman mediante *-μενος -η -ον*. El tema de los primeros se forma adicionando el sufijo directamente al tema del verbo, el cual tiene en general la misma forma que el primer aoristo pasivo: *λυτός* (tema *λυ-το-*), aor. pas. *ἐλύθην*; *τριπτός* (tema *τριπ-το-*), aor. pas. *ἐτρίφηθην*; *τακτός* (de *τάσσω*, tema *ταγ-το-*), aor. pas. *ἐτάχθηθην*; *ὑρεπτός* (de *τρέφω*, tema *ὑρεπ-το-*). El adjetivo verbal griego en *-τός* equivale algunas veces a un participio pasivo perfecto, como *κριτός* 'decidido', *τακτός* 'ordenado'; pero con mucha más frecuencia expresa capacidad pasiva, como *λυτός* 'que tiene la capacidad de ser liberado', *ἀκουστός* 'que tiene la capacidad de ser oído' 'audible', *πρακτός* 'que tiene la capacidad de ser hecho' 'factible'. Los adjetivos verbales en *-τός*, como puede verse, no han sido integrados, siquiera en parte, en la conjugación verbal griega. Se han mantenido, en efecto, a pesar de su innegable valor verbal, al margen de ella, y funcionan en la sintaxis exclusivamente como adjetivos. Dentro de esta función, de otro lado, se han especializado, salvo muy raro caso, en la designación no de la acción activa o pasiva, sino en la designación de la propia posibilidad y capacidad de realizarse lo que la raíz verbal expresa. Este paso de la expresión de la actividad a la de la posibilidad y capacidad debe entenderse como necesariamente inherente en el sentido indoeuropeo original conjunto activo-pasivo. Así, pues, en *ἀκουστός*, por ejemplo, hay que entender que el sentido primitivo debió de haber sido **'oído'*, y que de la concepción de que algo es oído solamente si puede ser oído -esto es si tiene audición por otro, si se hace oír de otro- surgió al cabo el sentido nuevo 'que tiene la posibilidad de ser oído' 'que tiene la capacidad de ser oído' 'que es audible'. Finalmente, con *-το-* también se derivan adjetivos denominativos similares a los latinos *barbatus*, *ansatus*, etc., como: *ἀστερωτός* 'estrellado' (de *ἀστήρ* 'estrella'), *κοντωτός* 'provisto de (un) palo' (de *κοντός*

²⁵ MACDONELL. ARTHUR ANTHONY. *A Sanskrit Grammar for Students*. Oxford, Oxford University Press, third edition, 1971; págs. 201-202.

‘palo’), συκωτός ‘alimentado con higos’ (de σῦκον ‘higo’)²⁶, κροκωτός ‘azafranado’ ‘pintado con azafrán’ (de κρόκος ‘azafrán’), κροσσωτός ‘adornado con borlas’ (de κροσσοί pl. ‘borlas’), etc.

ACCIÓN VERBAL AFECTIVA Y ACCIÓN VERBAL EFECTIVA Y PARTICIPIO PERFECTO PASIVO

Hemos comprobado que cada lengua indoeuropea ha hecho unos empleos particulares del viejo fondo común de los adjetivos verbales en *-to, aunque manteniendo en mayor o menor medida su función y valor originarios. Hemos advertido, además, 1) que la distribución *verbo transitivo* > *participio perfecto pasivo* no se cumple en ninguna lengua histórica sin aparentes excepciones, porque en ella aparecen en diversa cantidad participios de forma pasiva con valor activo; 2) que aunque algunos de estos participios activos de forma pasiva se reiteran insistentemente en las lenguas ide. como procedentes del fondo común antiguo, muchos de ellos son innovaciones particulares. Esto lleva a pensar 1) que el concepto de *transitividad* / *intransitividad* de la acción verbal no basta para explicar satisfactoriamente los casos divergentes constituidos por los participios activos de forma pasiva, a menos que se acepte la doctrina de las “excepciones”, con las cuales, sin embargo, no se explica nada; 2) que las innovaciones frente a los casos comunes indican que el funcionamiento del sistema original sigue vigente en las lenguas históricas tanto antiguas como actuales, y que, en consecuencia, tal vigencia depende de la competencia lingüística manifiesta en el hablar. Para reflexionar acerca de la primera cuestión propongo, pues, la consideración de una exposición breve, sensata y autorizada como la de J. Humbert en su *Syntaxe grecque* sobre el problema de la *transitividad* / *intransitividad* de los verbos griegos. Dice, en efecto, este autor: “Des verbes peuvent être employés **transitivement**, c’est-à-dire comporter avec un nom un rapport immédiat; mais il n’y a pas de verbes qui soient transitifs en eux-mêmes. Si, du fait de leur sens, nombre d’entre eux, qui impliquent une *action* sur une personne ou sur un objet, se construisent *couramment* avec un accusatif, rien ne les empêche de pouvoir être employés intransitivement: ainsi ποιεῖν si fréquemment employé transitivement (par ex. dans εὖ ποιεῖν τινα «faire du bien à quelqu’un») est

²⁶ Y los alumnos de Lingüística General y de Historia de la Lengua Española deben recordar muy bien este adjetivo griego, porque del adjetivo verbal latino que lo calca en la expresión *iecur ficatum* proceden a las lenguas romances *ficat* del rumano (sur de Rumania), *fegato* del italiano, *foie* del francés, *fetge* del catalán, *higado* del castellano, *figado* del gallego-portugués.

intransitif dans un tour tel que: εἰσὶν πλούσιοι καὶ καλῶς ποιοῦσι «ils sont riches et c'est tant mieux pour eux». Réciproquement, un verbe qui ne comporte pas d'objet direct, comme ὀλοφύρομαι «se lamenter» dans Φ 106 τῆ ὀλοφύραει οὕτως; «Pourquoi gémis-tu ainsi?», en admet un dans Θ 245 τὸν... πατὴρ ὀλοφύρατο «le Père (des Dieux)... gémit sur son destin». | D'ailleurs, en français même, nous passons constamment, avec un même verbe, d'une construction transitive à une construction intransitive: nous ne faisons aucune difficulté pour dire: «Conduisez-vous?» après avoir dit «Conduisez-vous votre voiture au garage?» Le grec a même des possibilités fort étendues pour affecter d'un accusatif (et en même temps d'un passif) des verbes *impersonnels* qui dans notre langue y seraient irréductiblement rebelles: Hérodote peut dire (4, 151) οὐκ ἔε τὴν Θήρην «(pendant sept ans) il ne plut pas sur Théra» comme (4, 31 δ) τὰ καθύπερθε ταύτης τῆς χώρας αἰεὶ νίφεται «il neige constamment au-dessus de cette région». | (...) La notion même d'objet direct d'un verbe transitif est *double*. En effet, l'action exprimée par le verbe construit transitivement peut *affecter* une personne ou un objet qui lui son *extérieurs* et existent *indépendamment* d'elle comme «je frappe Pierre» ou «Pierre frappe la porte». Mais elle peut aussi, du fait de son efficence, *créer elle-même son objet*, comme dans νόμισμα κόπτειν «battre monnaie», où la pièce est le résultat de la frappe. Cette seconde variété d'objets directs fait pour ainsi dire la transition entre l'accusatif du premier type et l'accusatif dit de l'*objet interne*²⁷. Si un verbo puede ser transitivo o intransitivo según los empleos que se hacen de él, luego la noción de transitividad e intransitividad no define la substancia semántica esencial del verbo, sino los accidentes de su empleo en unos contextos sintácticos dados. El rasgo *transitividad / intransitividad* no pertenece, por tanto, al sistema de la lengua, sino a la norma, y siempre está abierta la posibilidad de que en el habla la creatividad de un hablante competente llegue a modificarla en la medida en que su propuesta innovadora sea aceptada por la comunidad hablante. Cuando J. Humbert trata sobre las clases de acusativos contruidos con verbos propone otra teoría de la relación existente entre la acción verbal y el objeto recipiente de la misma. Aunque no emplea directamente la distinción *verbo afectivo / verbo efectivo*, el empleo de los términos *affecter* y *efficence* en sus definiciones la presupone, y los ejemplos que da corresponden indudablemente a la misma²⁸. Pero el esquema bipolar habitual aparece en la

²⁷ HUMBERT, JEAN. *Syntaxe grecque*. Paris, Éditions Klincksieck, 3e édition, revue et augmentée, nouveau tirage, 1972; págs. 254-255.

²⁸ Esta distinción no es nueva. En el conocido repertorio terminológico de F. Lázaro Carreter - de 1953-, que depende, como dice su autor, del célebre *Lexique de la terminologie linguistique* de J. Marouzeau -de 1934, 1943 y 1951- y en menor medida del *Wörterbuch der*

exposición de J. Humbert como tripolar: a) verbo transitivo con objeto exterior e independiente (= verbo afectivo); b) verbo transitivo con objeto resultante de la acción verbal (= verbo efectivo); c) verbo (transitivo o intransitivo, agrego por mi parte) con *objet interne*. Sin embargo, para que este esquema ampliado esté completo falta un cuarto elemento: los verbos absolutos, cuya acción expresada puede implicar por sí ya un objeto no necesitado de actualización mediante nombre como complemento ya ningún objeto. Están éstos, según el esquema *intransitivo / transitivo*, en función de intransitivos puros. Ahora bien, los verbos de las lenguas indoeuropeas -y del español en consecuencia- no pertenecen a ninguna de estas cuatro clases exclusivamente. Todos -o casi todos por lo menos- tienen la capacidad de cumplir las cuatro funciones que acabo de mencionar. Este funcionamiento diverso se refleja, por cierto, en una dispersión semántica característica. Así, por ejemplo, en el texto literario *Amadis de Gaula* el verbo *guardar*, del cual ya he tratado, aparece como afectivo con los valores 'custodiar' 'vigilar' 'observar o cumplir' 'acompañar' 'esperar', pero como absoluto con el valor 'ahorrar' 'atesorar'²⁹. Dentro de este esquema, pues, y no simplemente en el de la oposición *transitividad / intransitividad*, es donde deben tenerse en cuenta los verbos de las lenguas indoeuropeas -y del castellano- de los cuales proceden los participios perfectos pasivos de valor activo, que aquí denomino participios activos de forma pasiva. Y debe tenerse en cuenta, una vez más, que la lengua no es un producto hecho -que perdura o no en el tiempo-, sino un continuo hacerse, cuya causa agente necesaria es la creatividad del hombre hablante³⁰. Desde esta perspectiva, tales formas adjetivas deverbativas no se presentan como meros acontecimientos excepcionales y esporádicos en las lenguas europeas, sino como actualización de posibilidades innatas

grammatischen und metrischen Terminologie de J. B. Hofmann y H. Rubenbauer -de 1950-, las definiciones, que refundo aquí, son suficientemente claras: se entiende por *verbo afectivo* -en alemán *Verbum des Affizierens*- o *verbo no productivo* aquel transitivo con complemento -en alemán *Affiziertes Objekt*- que recibe la acción (ejs.: *veo a tu padre; lee un libro*), por lo cual dicho complemento directo es un simple actuado y existe independientemente de la acción verbal. Por el contrario, es *verbo efectivo, productivo u operativo* -en alemán *Verbum des Effizierens*- aquel cuyo complemento -en alemán *Effiziertes Objekt*- expresa el resultado o producto de una acción, como en *escribir un libro* (vid. LÁZARO CARRETER, FERNANDO. *Diccionario de términos filológicos*. Madrid, Editorial Gredos, tercera edición corregida, 1984; págs. 30, 154 y 335).

²⁹ Recuerdo que el poeta alemán Rainer María Rilke emplea en su poesía los verbos *sein* 'ser' y *leben* 'vivir' con objeto directo, no con objeto interno, como verdaderos afectivos.

³⁰ No es necesario que insista en la vigencia de estos conceptos humboldtianos en la lingüística actual, gracias sobre todo a la sabia tarea de E. Coseriu, bien conocida de todos.

y hasta hoy perennes de un sistema que se remonta a la lengua original.

ADJETIVOS VERBALES GRIEGOS EN -τός Y LATINOS EN -TUS

Hemos visto que los adjetivos verbales griegos derivados mediante *-to- tienen en general la característica semántica de expresar la capacidad de producirse la acción que refiere la raíz verbal. Pero, dado que el paso del sentido primitivo pasivo-activo de la acción expresado por los deverbativos en *-to- al sentido de la posibilidad y capacidad de la misma ha ocurrido desde una instancia semántica inherente en el propio sufijo, es de esperar que también los participios pretéritos pasivos latinos, que son los que ahora interesa considerar en especial, participen en este proceso. Y, en efecto, ocurre ello así como es previsible, porque, por ejemplo, el famoso lugar de los *Hechos de los Apóstoles* en que se relata cómo San Pablo se dirige a los griegos atenienses a propósito del altar del ἄγνωστος θεός situado en el Areópago, cuando se traduce al latín de la versión vulgata tiene como equivalente del nombre mencionado la expresión *Ignoto Deo* (dat. como en el texto griego), pero no, como aparentemente correspondería, *Incognoscibili Deo*. Porque con el adjetivo griego ἄγνωστος, en efecto, se quiere significar ‘no conocido’ y también ‘no cognoscible’, y éstos son, precisamente, los dos aspectos semánticos, inseparable el uno del otro, del adjetivo latino *ignotus* y del equivalente castellano *desconocido*. La literalidad de la traducción, característica de las versiones de los textos sagrados originales, no implica violencia a la naturaleza semántica del adjetivo latino ni, por ello, al correspondiente castellano. Si la forma latina *Ignotus Deus* equivale a la griega ἄγνωστος θεός, como en efecto es el caso, ello ocurre porque en la lengua latina existe una capacidad semántica de su adjetivo deverbativo en *-to similar a la que tiene en la lengua griega. Es necesario tener muy en cuenta este uso del adjetivo verbal, porque, como ha de comprobarse, no son pocos los nombres propios amadisianos concebidos en conformidad con su patrón formal y semántico y nunca hasta ahora se había pensado en tal modo de significación.

PARTICIPIOS PERFECTOS ACTIVOS NO ONOMÁSTICOS EN EL TEXTO AMADISIANO

Trato en este párrafo acerca de los participios perfectos activos no onomásticos del texto amadisiano, de los cuales ya he considerado brevemente *sabida* y *guardados*, pero limitándome casi exclusivamente al Libro Primero. Cito según mi propia edición crítica inédita. No pretendo en modo alguno la exhaustividad del tema, pues sólo me

ocupo ahora de algunos casos paradigmáticos.

Las bestias emponçoñadas. Leemos en el Capítulo 21 del Libro Primero el siguiente pasaje: «Don Galaor estouo quinze días llagado en el monesterio donde la donzella que él sacara de prisión lo leuó, ~ en cabo de los quales, seyendo en disposición de tomar armas se partió de allí. E anduuo por vn camino donde la ventura lo guiaua, ~ que su voluntad no era de yr más a vn cabo que a otro. E a la hora de mediodía fallo[se] en vn valle, ~ donde auia vna fuente, e falló cabe ella vn cauallero armado, ~ mas no tenia cauallo ni otra ninguna bestia. De que fue marauillado, ~ e dioxle: “Señor cauallero, ~ ¿cómo venistes aquí a pie?” El cauallero de la fuente le respondió: “Señor, yo yua por esta floresta a vn mi castillo, ~ e fallé vnos hombres que me mataron el cauallo. E houe de venir aquí a pie muy cansado, ~ e así auré de tornar al castillo, que no saben de mí.” “No tornaréys”, dixo don Galaor, ~ “sino caualgando en aquel palafren de mi escudero.” “Muchas mercedes”, dixo él, ~ “pero antes que nos vayamos quiero que sepáys la gran virtud desta fuente: Que no ay en el mundo tan fuerte ponçoña, ~ que contra esta agua fuerça tenga; e muchas vezes acaesce beuer aquí algunas bestias emponçoñadas, ~ e luego rebientan. Assí que todas las personas desta comarca vienen aquí a guarescer de sus enfermedades”»³¹. La grafía correcta y genuina es *rebientan*, y es también la etimológica, a pesar de que puedan subsistir dudas sobre ésta. La grafía *reuientan* es moderna y exclusiva de los testimonios zaragozanos de *Amadís de Gaula*. El sentido de la expresión *e luego rebientan* de ninguna manera es ‘y luego vuelven a ventar’ “es decir, que se alivian ventoseando”, como propone E. B. Place en las notas de su edición, aunque confiesa no haber hallado esta acepción en los diccionarios³². La interpretación de J. B. Aualle-Arce, ‘salen con ímpetu’, carece de sentido³³, el cual es, en realidad, ‘y al instante revientan’, es decir que perecen instantáneamente por

³¹ Con el signo ~ indico en el texto editado la posición del tonema de anticadencia; con negritas, la presencia de signo de puntuación en alguno de los testimonios del texto.

³² *Amadís de Gaula*. Edición y anotación por Edwin B. Place. 4 vols. Madrid, C. S. I. C., 1959-69 (vol. 1 reimpresso en 1971); texto en I, pág. 187 b; nota en II, pág. 613. Todos los editores modernos de Zaragoza 1508 tienen *reuientan*; pero P. de Gayangos, que edita según Venecia 1533, donde está *rebientan*, enmienda mal y también tiene *reuientan* (*Amadís de Gaula*. Ed. de Pascual de Gayangos, en *Libros de caballerías*. Madrid, Ed. Rivadeneyra, 1857; pp. 1-402; pág. 55 a).

³³ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición Juan Bautista Aualle-Arce. 2 vols. Madrid, Espasa-Calpe, 1991; I, pág. 323 nota 314.

explosión de sus cuerpos. Hay que advertir que el adverbio *luego* ‘al instante’ ‘de repente’ ‘de inmediato’ concuerda semánticamente con el sentido etimológico del verbo, que parece derivar de uno latino vulgar REPENTARE construido sobre el adverbio REPENTE ‘al instante’. No tiene valor consecutivo, a pesar de que la expresión -oración o proposición- tiene cierto matiz de consecutividad. Remito para toda consideración de las dificultades etimológicas y de la historia del vocablo al excelente artículo de J. Corominas o de J. Corominas y J. A. Pascual³⁴. Las *bestias emponzoñadas* que menciona el texto amadisiano no son bestias que han sido envenenadas, sino ‘bestias venenosas’, como serpientes u otras que pudieran imaginarse. El término *emponzoñadas* no es, desde el punto de vista funcional, participio pasivo -las bestias no han sido emponzoñadas por otro, no han recibido ponzoña ajena-, sino adjetivo verbal con valor activo: ‘que tienen ponzoña’ y ‘que emponzoñan’ o simplemente ‘ponzoñosas’. La expresión *Assí que todas las personas desta comarca vienen aquí a guarescer de sus enfermedades* es la responsable de la confusión de E. B. Place. En efecto, pensó, si las bestias emponzoñadas reventasen (pereciesen repentinamente) bebiendo del agua de la fuente, ¿por qué no habrían de reventar también las personas que hiciesen lo mismo? Luego, concluyó, *reventar* no significa ‘reventar’ ‘estallar’ ‘hacer explosión’ = ‘morir’, sino lo contrario. Pero no son así las cosas. Lo que mata el agua de la fuente no es la bestia en sí, sino la ponzoña. Mas como la naturaleza de tales bestias es la ponzoña y ser ponzoñosas, luego, matando el agua la ponzoña es inevitable que con ella muera el cuerpo que le es connatural. Ahora bien, como la ponzoña no es connatural de las personas humanas, sino que puede estar en ellas por accidente, cuando se la mata no se afecta la substancia personal, sino el accidente que las daña. Libres de él, quedan sanas. La enfermedad es en las personas tan accidental como la ponzoña, pero menos mortífera. Si el agua mata la ponzoña accidental en la persona, también puede matar la enfermedad accidental. Libres de ella, pues, quedan sanas. El agua regenera y restaura la naturaleza en su estado original, lavando y eliminando todas las adherencias insubstanciales del ser. Cuando un ser consiste todo él en accidente e insubstancialidad, como las *bestias emponzoñadas*, las ‘bestias ponzoñosas’, todo él es eliminado por el agua sanadora.³⁵

³⁴ COROMINAS. JOAN. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 4 vols. Madrid, Editorial Gredos, 1974; s. v. *reventar*. J. Corominas, J. A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. v. *reventar*.

³⁵ J. M. Cacho-Blecuca cita oportunamente el tratado de historia de las religiones de M. Eliade (ELIADE, MIRCEA. *Traité d'histoire des religions*. Préface de Georges Dumézil. Paris, Payot, nouvelle édition entièrement revue et corrigée 1974; págs. 165-187: Cap. 5 “Les Eaux et le

La desengañada fabla. En el Capítulo 20 del Libro Primero se refiere cómo llegó a la corte del rey Lisuarte la falsa noticia de la muerte de Amadís y el padecimiento de Oriana por ello. En el comienzo de la segunda parte de su planto se dice: «Oriana se esforçó algùn tanto más. E tenía los ojos metidos en la finiestra donde ella hablara con Amadís al tiempo que allí primero llegó, ~ e dixo con boz muy flaca, como aquella que las fuerças auía perdidas: “¡Ay, finiestra!, ¡qué cuyta es a mí ~ aquella fermosa fabla que en ti fue fecha! Yo sé bien que no durarás tanto, ~ que en ti otros dos hablen tan verdadera e desengañada fabla”». En esta *exclamatio* es notoria la reiteración de *f*-inicial, como resulta de la edición crítica, ¿hay aliteración? En *qué cuyta es a mí aquella fermosa fabla* se reitera el dativo ético o *iudicantis* propio del discurso de Oriana en todo el episodio. Con él, el verbo *ser* expresa que la *fermosa fabla*, afectivamente muy lejana como significa *aquella*, habida a la ventana con Amadís, aparece al entendimiento conmovido de Oriana convertida en lo contrario de lo que era, en *cuyta*. El adjetivo *fermosa* desborda en su significación el marco de lo

symbolisme aquatique”) (G. RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., pág. 456 nota 3). En el diccionario de símbolos de J. Chevalier y A. Gheerbrant se define muy a propósito una de las propiedades de las aguas: “El agua puede asolar y engullir, los tornados destruyen las vides en flor. Axial el agua puede entrañar una fuerza maldita [esta palabra es errónea, debería decir *maléfica*]. En tal caso castiga a los pecadores, pero no puede alcanzar a los justos que no tienen por qué temer las grandes aguas. Las aguas de la muerte no conciernen más que a los pecadores ya que se transforman en agua de vida para los justos” (CHEVALIER, JEAN, ALAIN GHEERBRANT. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Editorial Herder, quinta edición 1995; págs. 52-60, pág. 56). Marco V. García Quintela, en un artículo que cito más adelante a propósito de la Montaña Defendida, cita un interesante pasaje de un relato irlandés antiguo sobre el poder maléfico del agua de una fuente contra quienes la desafían: “Boand, mujer de Nechtan, hijo de Labraid, iba a la fuente secreta que estaba en la pradera del Sid de Nechtan. Cualquiera que fuese no regresaba sin que sus ojos estallasen, con la excepción de Nechtan y sus tres escanciadores cuyos nombres eran Flecc, Lam y Luam. En una ocasión Boand fue por orgullo, para experimentar los poderes de la fuente, y dijo que no había un poder secreto que alcanzase el poder de su belleza. Y dio por tres veces vueltas a la fuente por la izquierda. Tres olas se rompieron sobre ella, fuera de la fuente. Le quitaron un muslo, una mano y un ojo. Ella se volvió hacia el mar, huyendo de su vergüenza y el agua la siguió hasta la desembocadura de la [sic] Boyne” (págs. 236-237, según la traducción francesa del irlandés medieval de Ch.-J. Guyonvarc’h [cf. GUYONVARC’H, CH.-J. *Textes Mythologiques Irlandais I*. Rennes, 1986; págs. 266-272]. La expresión tan breve del texto amadisiano trasunta, sin embargo, un conocido símbolo del mal en la tradición cristiana medieval, cual es el de la serpiente, así como la doctrina según la cual el mal consiste en privación de ser, en no-ser. El tema de la propiedad del agua de destruir las bestias ponzoñosas pertenece también a la tradición arcaica de las ordalias acuáticas.

intelectual y visible para instalarse en el de lo volitivo y emotivo. En la expresión *Yo sé bien que no durarás tanto, ~ que en ti otros dos hablen tan verdadera e desengañada habla* la relación de prótasis y apódosis puede entenderse como consecutiva. Sin embargo, no puede descartarse que en verdad se trate de relación temporal, de acuerdo con un calco francés frecuente en el texto amadisiano³⁶. Así entendido, el período se interpreta: 'Yo sé bien que no durarás hasta que otros dos hablen en ti habla tan verdadera y desengañada'. De otro lado, *desengañada* aplicado a *habla* no significa de ninguna manera un hablar desengañado de los personajes, esto es un hablar que hace conocer engaño o error o que quita esperanzas o ilusiones, como es el hablar del que ha vivido en engaño y error, sino todo lo contrario. El término *desengañada* pertenece también a la clase de los adjetivos verbales o participios perfectos activos considerados en este estudio. De acuerdo con ello, *desengañada* vale como 'que no tiene engaño' 'que no engaña' 'sincera', como corresponde a dos amantes cuya lealtad de amor es paradigmática. En *desengañada* el prefijo *des-*significa como el adverbio *no* más verbo. El sentido así determinado se confirma por la pertenencia del participio a un par que ha de ser sinonímico: *verdadera e desengañada*.

La dueña bien razonada. En el Capítulo 13 del Libro Primero se relata cómo una mujer ambiciosa obliga a su amigo, Dardán el Soberbio, el caballero más temible de la Gran Bretaña, a despojar de sus bienes a su madrastra de ella. «E la amada dixo a su amigo Dardán que jamás le faría amor, ~ si la no lleuasse a casa del rey Lisuarte, e dixiesse que el uer de su madrastra deua ser suyo, ~ e que sobre esta razón se combatiessse con quien dixiesse lo contrario. E fizolo él assí ~ como lo mandó su amiga. E la otra dueña no fuera tan bien razonada como le fuera menester, ~ e dixo que daría prouador ante el rey por sí». Haber prometido la dueña retada que presentaría un caballero que defendiese en duelo judicial (*provador*) su causa (*razón*) contra Dardán el Soberbio es signo evidente de razonar mal las cosas y de obrar imprudente en consecuencia. Que la dueña no haya sido *bien razonada* significa, pues, que no ha razonado ni juzgado bien sobre las posibilidades de conseguir quien se atreviese a combatir con Dardán, ni calculado las consecuencias de su postura. Es

³⁶ SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. "La locución conjuntiva *tanto que* y la correlación anafórica *tanto... que* en la subordinación temporal y consecutiva del *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo", en *Letras*, 46-47 (2002-2003), pp. 123-134. Esta construcción existía en castellano antiguo, pero su frecuencia en el texto amadisiano en conjunción con otros elementos claramente franceses permite afirmar que no procede de la lengua castellana antigua, sino de la francesa medieval.

notable cómo el participio *razonada*, deverbativo de *razon-ar* y éste denominativo de *razón*, ha cumplido idéntico proceso formal y semántico que *ratus* 'thoughtful', deverbativo de la raíz de *reor* 'think' 'reckon' 'calculate', que al cabo es la misma de *ratiō -ónis* (de la cual palabra procede, por supuesto, la castellana *razón*).³⁷

Los cobdiciosos e dañados apetitos. En el Capítulo 42 del Libro Primero Garcí Rodríguez de Montalvo interpola un discurso doctrinal contra la codicia. En un lugar de él dice, refiriéndose a los poderosos inficionados de ambición exacerbada: «Pues, acuérdeseos que los grandes estados e riquezas no satisfazen los cobdiciosos e dañados apetitos, ~ antes en muy mayor cantidad los encienden». Es lugar altamente retórico, en especial la expresión *cobdiciosos e dañados apetitos*. En ella hay doble sinécdoque: de relación género-especie y de relación numérica. Por la primera, *cobdiciosos apetitos* equivale a *codicia*, mientras que por la segunda, *apetitos* en plural equivale a *apetito* en singular³⁸. Como el nombre plural *apetitos* está por el singular *apetito* y como aparece calificado por los adjetivos *cobdiciosos* y *dañados*, por ello más que una simple voluntad o un puro principio de acción debe referir la "concupiscencia" en general, entendida *in malam partem*, o apetito concupiscible. El que los apetitos sean designados *cobdiciosos* 'de codicia' indica, pues, el modo específico de la concupiscencia. Ahora bien, el problema que plantea la expresión montalviana *dañados apetitos* no consiste en saber si el participio *dañados* funciona como adjetivo epíteto o como atributo, es decir si hay apetitos necesariamente dañados (= concupiscencia dañada) y apetitos no dañados (= concupiscencia no dañada), sino en saber si funciona como participio pasivo o activo, es decir si el autor quiere expresar que los apetitos han recibido y tienen daño o si quiere expresar que son ellos

³⁷ WALDE, A., J. B. HOFMANN. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bde. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1965; II, págs. 419-420 y 429. Estos procesos de sustitución de significantes con mantenimiento de idéntico significado es frecuente en la historia de las lenguas.

³⁸ Vid. LAUSBERG, HEINRICH. *Manual de retórica literaria*. Fundamentos de una ciencia de la literatura. 3 vols. Madrid, Editorial Gredos, cuarta reimpresión, 1999; II, págs. 76-80. En cuanto al número, "El singular tiene, pues, un efecto poético y gracioso (*festivitas*); el plural, patético y grave (*gravitas*)" (II, pág. 77 n. 31). En cuanto a la relación género-especie, es habitual en el *modus scribendi* montalviano la construcción de nombre con adjetivo, en la cual el nombre representa el género y el adjetivo la especie con la finalidad de expresar la especie. Así, por ejemplo, en otro lugar del texto del Libro Primero se dice: *celo deshonesto* pare expresar simplemente 'deshonestidad', pues *celo* = nombre del género y *deshonesto* adjetivo de la especie.

los que provocan daño. Las propias equivalencias, justificadas por la forma retórica, indican que los apetitos, es decir la concupiscencia, provocan daño. La perspectiva adoptada por Montalvo no es la del que se preocupa por el origen del daño pasivo de los apetitos o concupiscencia, que es la del teólogo y del filósofo; es, mejor, la del que se preocupa por el daño que ella causa, la del hombre práctico y político, que no deja por ello de ser religioso y cristiano³⁹. Montalvo no se pregunta tanto qué o quién daña los apetitos cuanto qué pueden dañar ellos. Es evidente: los apetitos, la concupiscencia, más acá del Paraíso Terrenal, dañan el alma, y el instrumento especial de ese daño en los ricos y poderosos es la codicia. En conclusión, la satisfacción de la codicia y de la concupiscencia con poder temporal y riqueza sólo acarrea mayor concupiscencia y codicia en perpetuo movimiento de reciprocidad.⁴⁰

PARTICIOS PERFECTOS ACTIVOS ONOMÁSTICOS EN EL TEXTO AMADISIANO

Estudio en este párrafo los participios perfectos activos empleados en la onomástica personal y geográfica del texto amadisiano.

Amadís. El nombre *Amadís* procede de *Amado*, como afirma con acierto A. Alonso en una reseña de un trabajo de E. B. Place realizada a comienzos de la década de 1950. El autor del *Amadís* primitivo, afirmo yo, no hizo más que adicionar el sufijo

³⁹ Conociendo el pensamiento de Montalvo, la época en que escribió su *Amadís de Gaula* y el propósito que lo animaba, lo más exacto es definir su actitud como religioso-política. En el pensamiento de Montalvo, como en el Islam al cual impugna tenazmente, no hay distinción plenamente operativa entre religión y política.

⁴⁰ Entre otros participios perfectos activos del texto amadisiano pueden citarse: *osado* 'que osa' 'que se atreve' (< *osar*), *esforçado* 'que tiene y da esfuerzo = ánimo, coraje' (< *esforçar*), *desacordado* 'que no tiene sentido o acuerdo' (< *desacordar*), *aventurado* 'que (se) pone en aventura o peligro' (< *aventurar*), *bienaventurado* 'que tiene buenaventura' (< *bien* + *aventurar*), *soffrido* 'que soporta el sufrimiento' (< *soffrir*), *afincado* 'que insiste o es vehemente' (< *afincar*), *encarnizado* 'que tiene encarnizamiento' (< *encarnizar*), *desaforado* 'que no tiene fuero o medida' (< *desaforar*), *sobrado* 'que desborda la medida' (< *sobrar*), *señalado* 'que sobresale entre otros' 'que se señala' (< *señalar* < *señal*), *conocido* 'que agradece o está agradecido' (< *conocer*), *(a)ssossegado* 'que da sosiego' (< *(a)ssossegar*), *otorgado* 'que acepta o da su acuerdo' (< *otorgar*), *apoderado* 'que ejerce poder' 'que tiene el mando o dominio' (< *apoderar*). etc. A éstos habría que adicionar los que se construyen con genitivo objetivo: *pagado de* (< *pagar*), *enamorado de* (< *enamorar*), etc.

onomástico *-is*, conocido en la onomástica personal y geográfica artúrica, a la base *Amad*⁴¹. Los dos hermanos de Amadís se llaman *Galaor* y *Florestán*, y estos nombres tienen que analizarse como formados por *Gala* + *-or* y *Floresta* + *-an*. Los nombres comunes *gala* y *floresta*, sobre los cuales se forman los respectivos nombres propios, refieren cosas bien conocidas, y por causa de tales referencias fueron elegidos para formar los nombres de los personajes y deben interpretarse sus sentidos etimológicos. Estos sentidos etimológicos de los nombres se corresponden con exactitud con rasgos característicos de la vida de los personajes: *Florestán*, porque el personaje nace en una floresta; *Galaor*, porque don Galaor tiene una conducta amorosa alegre y libertina⁴². De igual modo, el nombre de Amadís ha de ser entendido en conformidad con el participio *amado* del verbo *amar*. Pues bien, siendo este participio de forma de pasado o de pasiva, cabe aplicar a la interpretación de su sentido etimológico lo ya establecido con respecto a los participios activos de forma pasiva. Así, *amado* significa en principio 'que tiene amor' o sencillamente 'que ama', considerada esa perspectiva activa del sentido del participio. Amadís, en consecuencia, es el que ama y el que tiene amor, y el amar y tener amor constituyen el rasgo fundamental de su carácter. En ello son contestes el propio texto amadisiano y la tradición de la fama del personaje, en los

⁴¹ Cf. la siguiente lista, en la cual no se indican las terminaciones en *-is* que no están formadas por el sufijo considerado, no se dan todas las variantes del mismo nombre, no se reitera el nombre cuando pertenece a dos personas o lugares distintos, y no se señalan los nombres personales masculinos, sino sólo los femeninos y los topónimos entre paréntesis: *Ainceis* o *Ainseis*, *Alecys*, *Alis* o *Alix*, *Amanguis*, *Ameraugis* o *Meraugis*, *Andeliz*, *Angis* o *Hanguis* o *Augis*, *Angledis* o *Anglediz* o *Engledis* (fem.), *Anguis*, *Arcais* o *Arquais* o *Arcois*, *Archemais*, *Archenais*, *Aristobokis*, *Aupatris*, *Autragais*, *Belchis*, *Belcis*, *Beleis*, *Beris* (top.), *Bertalais* o *Bertelais* o *Berthelais* (top.), *Bertelais*, *Berthelais* (top.), *Bienfais* (top.), *Billis*, *Blaaris*, *Blaaris*, *Bliandois*, *Blioberis* o *Bliob(l)eris* o *Blioblieris* etc., *Blois*, *Blois* (top.), *Bobietis*, *Brandelis* o *Brandalis* etc., *Brandis*, *Camaalis*, *Cathelois*, *Celis*, *Celys* (top.), *Chalais* (top.), *Childeis* o *Childeris*, *Childeris*, *Cleodalis* o *Cliodalis*, *Cloovis*, *Danoys*, *Davis*, *Delis*, *Dittis*, *Dodalis*, *Dodais*, *Doulais*, *Dyoglis*, *Dyonis*, *Elis*, *Elys*, *Erllais*, *Flualis*, *Gaheris* o *Gaharis* etc., *Gais*, *Gais* (top.), *Gorois*, *Hartis*, *Helis*, *Heliz*, *Hellis*, *Helys*, *Hoderis*, *Landalis*, *Lanvernais* (top.), *Leonis* etc. (top.), *Loenoys*, *Longis*, *Loys*, *Lunais*, *Malduis*, *Matis*, *Meralis* (fem.), *Merangis*, *Meraugis* etc., *Metaëlis*, *Mois* etc., *Morois* (top.), *Paris* (top.), *Reis* (fem.), *Sorelois* etc. (top.), *Talais*, *Thantalis* (fem.), *Thanaguis*, *Vandalis*. A simple vista se advierte que predomina el empleo de la terminación *-is* en nombres personales masculinos sobre el empleo en femeninos y topónimos. Vid. WEST, G. D. *An Index of Proper Names in French Arthurian Prose Romances*. Toronto, University of Toronto Press, 1978.111

⁴² Vid. J. COROMINAS, J. A. PASCUAL. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. v. *gala*.

cuales se lo conoce siempre como *el más leal amador*. Este nombre común *amador* no es sino perfecta versión etimológica del nombre propio *Amadis*.⁴³

Urganda la Desconocida. El nombre propio de este personaje procedente del *Amadis* primitivo deriva del galés medieval *Urbgenna*, según he demostrado en otro lugar⁴⁴. Corresponde ahora, pues, que investiguemos el sentido del participio *desconocida* que constituye su apodo. Dos breves pasajes del Libro Primero sirven para ponernos en el camino de la correcta interpretación. El primero pertenece al Capítulo 2: «“E sabe que mi nombre es Vrganda la Desconocida. Agora me cata bien, ~ e conósceme si pudieres.” Y él, que la vio donzella de primero que a su parecer no passaua de diez e ocho años, ~ viola tan vieja e tan lassa que se marauilló cómo en el palafrén se podía tener”». El segundo pertenece al Capítulo 12: «“E preguntando Galaor al gigante quién era aquella tan sabida donzella, y él contándole como era Vrganda la Desconocida, e que se llamaua assí porque muchas vezes se trasformaua e desconoscía, ~ llegaron a vna ribera, e por ser la calor grande, ~ acordaron de en ella folgar en vna tienda que armaron”». Por el primero conocemos que Urganda, como Merlín de la tradición artúrica y como Odín de la tradición escandinava, se transforma o metamorfosea a voluntad. Por el segundo, que era llamada *Desconocida* “porque muchas vezes se trasformaua e desconoscía”, ‘se transformaba y, en consecuencia, se hacía desconocida’ (*se desconoscía* = causativo). La relación entre *transformar(se)* y *desconoscer(se)* es causal, puesto que el hacerse desconocida Urganda, de acuerdo con el sentido que tiene el segundo verbo en función reflexiva, es efecto del mudar su forma natural. Luego el sentido del nombre *Urganda*

⁴³ J. M. Cacho Bleuca interpreta muy bien el sentido del nombre de Amadis: “Amadis es llamado así por la devoción de Darioleta a un santo, según la explicación poco convincente de su autor. Sin embargo, el héroe será conocido con su auténtica personalidad gracias a Oriana, gracias a su amor. Y Amadis, el más leal amador, deja a un lado su anterior existencia tras la misiva de Oriana. Sin ningún género de dudas debemos relacionar su nombre con el amor, de manera que en su propia denominación lleva la esencia de su comportamiento” (G. RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Amadis de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., pág. 145).

⁴⁴ SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Sobre la evolución de -NN-, -NW- y -W- interiores intervocálicos en la onomástica personal del *Amadis de Gaula*”, en *Revista de Filología Española*, 77 (1997), pp. 281-320. Establezco la correspondencia onomástica y funcional de los personajes Urganda y Ungan en: SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadis de Gaula*”, en *Stylos*, 6 (1997), pp. 27-77. El rasgo común de ambos personajes es la sabiduría. Urganda es clarividente y profetisa, mientras que Ungan el Picardo es intérprete de signos y clarividente.

la *Desconocida* es, según se deduce de lo que en el propio texto se establece, ‘Urganda que muda su forma natural y por ello se hace desconocida’, como queda dicho. Sin embargo, las explicaciones etimológicas de los nombres propios no siempre son del todo ciertas en *Amadís*. No es nada raro, en verdad, que, a sabiendas o no de su autor o de sus autores, tales interpretaciones etimológicas nos desvíen del sentido genuino de los nombres que pretenden explicar. Ya el participio de la interpretación etimológica del nombre que surge de la propia constancia del texto presenta una evidente ambigüedad real o aparente. En efecto, ¿Urganda es *Desconocida* porque se hace desconocida o porque no puede ser conocida? Dicho de otro modo, si de acuerdo con el sentido primario que queda atribuido a los adjetivos verbales en *-to- el participio *desconocida* puede entenderse como ‘que tiene desconocimiento’ o ‘que no tiene conocimiento’, ya en modo activo porque no conoce ya en modo pasivo porque no es conocida, y si se descarta por absurda la primera posibilidad -el no conocer- porque es atributo consubstancial del personaje Urganda la omnisciencia y la clarividencia, luego el efecto que se deriva de la transformación no sólo es el ser desconocida, sino el no poder ser conocida. El participio *desconocida* es conmutable en este caso por el adjetivo *incognoscible*. Urganda, se nos quiere decir, es *Desconocida* más porque no puede ser conocida que porque es desconocida o se hace desconocida. De otro lado, el hacerse desconocida implica necesariamente la imposibilidad de que se la conozca. Y en este sentido, el nombre de Urganda la Desconocida sugiere con fuerza el ἄγνωστος θεός cuya ara encuentra San Pablo en el Areópago de Atenas, según se nos refiere en los *Hechos de los Apóstoles*: “Stans autem Paulus in medio Areopagi, ait: Viri Athenienses per omnia quasi superstitiosiores vos video. Praeteriens enim, et videns simulachra vestra, inveni et aram, in qua scriptum erat: IGNOTO DEO [= ΑΙΝΩΣΤΟ ΘΕΟ]. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis. Deus, qui fecit mundum, et omnia quae in eo sunt” (Ac. ap. 17, 22-24). Con la expresión griega ἄγνωστος θεός y su traducción latina *Ignotus deus* no se quiere referir tanto un dios que no es actualmente conocido cuanto uno que es en esencia incognoscible: “Deum nemo vidit umquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit” (Io 1, 18). El adjetivo ἄγνωστος, en efecto, significa ‘no conocido’ y también ‘no cognoscible’, precisamente los dos aspectos del adjetivo latino *ignotus* y del castellano *desconocido*, según queda establecido en lugar precedente.⁴⁵

⁴⁵ Para un tratamiento completo de esta expresión, de su tradición y de los contextos discursivos precristianos y cristiano y no cristiano en que aparece vid. NORDEN, EDUARD. *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Vid. también el artículo correspondiente de R. Bultmann en el

La Montaña Defendida y la Cámara Defendida. La Montaña Defendida es, en la geografía poética de las *Sergas de Esplandián*⁴⁶, el primer lugar fuerte que gana Esplandián, hijo de Amadís de Gaula, en Asia Menor, y el que servirá de base de todas sus operaciones en Oriente y de obligado punto de referencia para el lector de la obra. Conviene, pues, explicar en primer lugar qué cosa es una *montaña defendida*. El nombre *montaña* se emplea con dos sentidos en el *Amadís de Gaula* conjunto: 1) 'monte', es decir 'lugar inculto poblado de árboles y matorral' 'bosque', y 2) 'promontorio', es decir 'punta rocosa que avanza en el mar' 'cabo'. De otro lado, el participio *defendido*, aplicado aquí a *montaña* 'promontorio' y en otro del Libro II a *cámara*, reúne los dos sentidos de los adjetivos latinos *sacer -cra -crum* y *sanctus -a -um*. Como se sabe, *sacer* significa 'consagrado a una divinidad'. De tal modo, un

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament de G. Kittel. De este artículo tomo los muy ilustrativos pasajes que siguen: "ἄγνωστος findet sich im NT nur Ag 17, 23 und bedeutet hier einfach *unbekannt* von der jüdisch-christlichen Voraussetzung aus, daß die Heiden Gott nicht kennen. Der Begriff ἄγνωστος ist als solché nicht problematisch; das Wort kann *unerkennbar* ['incognoscible'] wie *unerkannt* ['no conocido' 'desconocido'] bedeuten in allen Nuancen von ἄγνοεῖν bzw γινώσκειν. In der Bedeutung *unbekannt* findet es sich in LXX (Sap 11, 18; 18, 3; 2 Makk 1, 19) und mehrfach bei Philo und Josephus" (pág. 120); "Die Verbindung ἄγνωστος θεός (Ag 17, 23) ist dem AT und der LXX wie Philo fremd. Dem AT ist der Gedanke der *Unbekanntheit Gottes* im strengen Sinne zwar möglich, sofern es sich um Heiden handelt, die Gott nicht kennen (Ps 79, 6); aber er ist nicht ausdrücklich gebildet, und sofern er indirekt vorliegt, korrespondiert ihm der Gedanke der Anerkennung Gottes" (pág. 121) (BULTMANN, RUDOLF. ἄγνοεῶ, ἄγνόημα, ἄγνοια, ἄγνωσία, ἄγνωστος, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Herausgegeben von Gerhard Kittel. 9 Bde. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1932 ss. (= Stuttgart, W. Kohlhammer, 1966 ss.); I, pp. 116-122). Como ἄγνωστος en las Sagradas Escrituras con respecto a Dios, el término *desconocida de Amadís de Gaula* con respecto a Urganda nos enfrenta con la posibilidad de entender la naturaleza del personaje de dos maneras distintas: es no conocida o desconocida, de un lado, y no conocible o incognoscible, de otro. Ahora bien, calcado el atributo de Urganda sobre el de Dios de las Sagradas Escrituras, hay que esperar que también en *Amadís* tenga el sentido que tiene en ellas. De tal modo, debe plantearse cómo y para quién Urganda es conocida y cómo y para quien no es conocida, cómo y para quién es incognoscible y cómo y para quién no es incognoscible. Sobre una crítica del conocimiento como contemplación o como experiencia vid. DODD, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, at the University Press, 1968; págs. 151-169.

⁴⁶ Las *Sergas de Esplandián*, que en la refundición montalviana del *Amadís de Gaula* recibido de la tradición medieval formaban parte del Libro Cuarto, antes de imprimirse, a fines del siglo XV, el arquetipo del actual *Amadís de Gaula* ya habían sido escindidas del Libro Cuarto y aparecían como Quinto Libro de *Amadís de Gaula*.

templo, un bosque o cosa similar consagrados devienen *loci sacri*. En cambio, *locus sanctus* no es un lugar consagrado, sino cualquier lugar público cuyo daño o perturbación están prohibidos por ley tácita o expresa. Un *sacer locus* es también *sanctus*; pero lo inverso -que un *sanctus locus* sea también *sacer*- no siempre es cierto. Por ello, “*proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt, quia sanctione quadam sunt subnixae. Quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi deo non sit consecratum*” (*Dig.* 1, 8, 9). De igual modo, “*sanctum est, quod ab injuria hominum defensum atque munitum est*” (*ibid.* 1, 8, 8). Así, pues, son *sanctae res* en los *municipia* los propios muros y las puertas de la ciudad⁴⁷. De acuerdo con estas definiciones de lo sagrado y de lo santo, es posible entender por qué en los nombres propios de lugar amadisianos *Cámara Defendida* y *Montaña Defendida* el participio parece significar, en principio, de modo distinto. Si *Montaña Defendida* se entiende mejor como ‘Promontorio Consagrado’ o ‘Promontorio Sagrado’, *Cámara Defendida* se entiende mejor como ‘Cámara Santa’ o ‘Cámara Vedada’, es decir como el recinto vedado, prohibido, inaccesible por cierta sanción, al menos para los hombres no calificados para ingresar en él. Ahora bien, el *defensum* relacionado con *sanctum* del segundo texto latino citado antes, participio de *defendo* como *defendido* castellano lo es de *defender*, indica claramente este sentido de prohibición. En el espectro semántico de ambos verbos, de otro lado, el latino *defendo* y el castellano *defender*, tenemos valores como ‘apartar’ ‘rechazar’, ‘defender’ ‘guardar’ ‘preservar’, ‘obstaculizar’ ‘hacer oposición’, ‘oponer defensa’ ‘oponer resistencia’. Cualquiera que recuerde el episodio de la prueba de la Cámara Defendida del Libro Segundo de *Amadis* advertirá con qué exactitud se cumplen en él estos sentidos. Y mejor todavía se advierte su cumplimiento, si se tiene en cuenta la especial función activa que es posible atribuir al participio de forma pasiva que forma el nombre. Y esta atribución es cierta porque quienes intentan ingresar en la cámara, hombres o mujeres, sienten que antes de llegar a ella una multitud de poderosos brazos invisibles los asen y empujan con enorme vigor fuera de sus límites exteriores o incluso los muelen a golpes para impedirles el ingreso. Luego, el sentido del nombre *Cámara Defendida* es, en virtud del doble valor pasivo o activo atribuible al participio, ya ‘Cámara vedada’ ‘Cámara prohibida’ etc. ya ‘Cámara que

⁴⁷ Vid. BENVENISTE, ÉMILE. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. I. Economía, parentesco, sociedad. II. Poder, derecho, religión. Sumarios, cuadros e índices preparados por Jean Lallot. Versión castellana de Mauro Armiño. Revisión y notas adicionales de Jaime Siles. Madrid, Taurus Ediciones S. A., 1983; págs. 345 ss. especialm. págs. 350-353. Es libro magnífico que, por desgracia, debe leerse con mucho cuidado por la enorme cantidad de erratas que contiene.

rechaza' 'Cámara que opone defensa' etc. Luego, *defendida* vale con respecto a *cámara* de dos maneras indiscernibles: como el adjetivo latino *sancta*, y por ello *Cámara Defendida* es equivalente a *Cámara Santa*, preservado el sentido etimológico, y como participio perfecto de valor activo, y por ello *Cámara Defendida* es equivalente a *Cámara que Defiende* (o *Veda* o *Prohibe*)⁴⁸. Ahora bien, en *Montaña Defendida* al mismo participio podría atribuirse idéntico valor. Ello es así a pesar de que la expresión castellana traduce una clase de nombre geográfico antiguo formado con *promuntorium* más el adjetivo *sacrum*, de donde resulta que *Promuntorium sacrum* es la fórmula latina habitual. De los muchos que podrían ser traídos a colación sólo menciono a modo de ejemplo el famoso *Promuntorium Sacrum* del Algarve hoy denominado Cabo San Vicente. Se trataba, en verdad, de un lugar consagrado, y por Estrabón conocemos las ceremonias rituales celebradas en él y ciertos aspectos notables de la tradición mítica que las envuelve⁴⁹. El nombre *Montaña Defendida*, pues, debe interpretarse en primera instancia de acuerdo con la fórmula latina como 'Promontorio Sagrado' o 'Promontorio Consagrado', y de ello se deduce que la denominación poética no es puramente imaginaria, sino que en su forma imita la de hechos geográficos reales. En todo caso, lo más notable es que este topónimo amadisiano procedente del texto originario de fines del siglo XIII imita un lugar real

⁴⁸ En este sentido, la Cámara Defendida no tanto impide, veda o prohíbe el ingreso a sí misma al osado caballero que lo intenta cuanto la accesión del mismo al señorío de la Ínsula Firme, puesto que es condición necesaria para ganar tal señorío el haber entrado antes en la Cámara Defendida. Como puede verse, los nombres amadisianos significan simultáneamente en varios planos distintos superpuestos y ninguno de éstos debe ser omitido. Sobre algunas fuentes de las cuales se tomaron materiales para la construcción de tan notable objeto poético *vid.* SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. "El Evangelio Apócrifo de Nicodemo y el *Amadis de Gaula* de Garcí Rodríguez de Montalvo", en *Incipit*, 22 (2002), pp. 159-172.

⁴⁹ *Vid.* GARCÍA QUINTELA, MARCO V. "El sol que sale del mar y el Promontorio Sacro", en *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de Marzo de 1997). Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca-Institución Fernando el Católico, 1999; págs. 233-241. El pasaje de Estrabón es el siguiente: 'Ἡρακλέους δ' οὐδ' ἱερὸν ἐν-ταῦθα δεῖκνυσθαι (ψεῦσασθαι δὲ τοῦτο Ἐφορον) οὔτε βωμόν, οὔτ' ἄλλου τῶν θεῶν, ἀλλὰ λίθους συγκεῖσθαι τρεῖς ἢ τέτταρας κατὰ πολλοὺς τόπους. οὗς ὑπὸ τῶν ἀφικνουμένων στρέφεσθαι κατὰ τι πάτριον καὶ μεταφέρεσθαι σπονδοποιησαμένων· θύειν δ' οὐκ εἶναι νόμιμον. οὐδὲ νύκτωρ ἐπιβαίνειν τοῦ τόπου, θεοὺς φασκόντων κατέχειν αὐτὸν ἐν τῷ τότε χρόνῳ, ἀλλὰ τοὺς ἐπὶ θεῶν ἤκοντας ἐν κώμῃ πλησίον νυκτερεύειν, εἴτ' ἐπιβάλλειν ἡμέρας, ὕδωρ ἐπιφερομένους διὰ τὴν ἀνυδρίαν (*Geographia*, ed. A. Meineke, III 1. 4).

de la geografía de Gran Bretaña. He demostrado en un estudio sobre la representación poética de la región galesa de Gwynedd en el *Amadis de Gaula*⁵⁰ que la Montaña Defendida figura el promontorio de la Holy Island, ubicada al oeste de Anglesey, denominado en inglés *Holyhead* y el galés *Caergybi*. El nombre inglés se interpreta 'Cabo Sagrado', con la equivalencia *head* 'cabeza' = *cabo* 'cabeza', porque el castellano *cabo* < lat. CAPUT 'cabeza' es empleado para designar el accidente geográfico correspondiente. Ahora bien, *Holyhead* inglés es calco de un topónimo galés antiguo de estructura similar que no se nos ha conservado, pero del cual tenemos constancia analógica indirecta por el nombre de otro cabo notorio de Cornwall, territorio de lengua céltica córnica hasta el siglo XVIII, nombrado hoy *Penzance*. Este topónimo está compuesto del córnico *pen* 'cabeza' más el adjetivo *sans*, antes *sant*, derivado del latino *sanctus* y entendido como 'sagrado'. Los lingüistas ingleses traducen *Penzance* con 'Holyhead'⁵¹. Por su parte, *Caergybi* deriva del nombre romano-cámbrico *Castrum Cybi* y designa en realidad un fuerte romano instalado en el siglo IV, probablemente por obra de Teodosio, en el promontorio de Holyhead⁵². Como *Cybi* -con lenición *Gybi*- es nombre de un santo cámbrico antiguo, luego el carácter consagrado del lugar perdura a través de su advocación. La advocación cristiana, en todo caso, no hace sino seguir un hábito pagano antiguo de consagración de los promontorios⁵³. En fin, está claro que *Montaña Defendida* de *Amadis* es poetización del lugar geográfico real Holyhead. Esto en cuanto al origen del topónimo

⁵⁰ SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. "Gwynedd en el *Amadis de Gaula*", en *Studia Hispanica Medievalia IV*. Actas de las V Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1999; págs. 272-284. Téngase en cuenta además: A. Suárez Pallasá. "De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *De vita Agricola* de P. C. Tácito a la *Ínsula de Mongaça* del *Amadis de Gaula*", ob. cit.

⁵¹ EKWALL, EILERT. *The Concise Oxford Dictionary of English Place-names*. Oxford, at the Clarendon Press, fourth edition, 1991; pág. 363.

⁵² FRERE, SHEPPARD. *Britannia. A History of Roman Britain*. London and New York, Routledge & Kegan Paul, third edition, extensively revised, 1987; págs. 330 y 345.

⁵³ Son innumerables los promontorios del mundo antiguo, sobre todo mediterráneo, consagrados a diversos dioses y en los cuales había erigidas templos o imágenes suyas. Menciono dos a modo de ejemplos de los restantes. En África y cerca de Utica había un *Promuntorium Apollinis* (Plin. 5, 4, 3 § 23; Liv. 30, 24); en España y cerca de Cádiz había un *Promuntorium Junonis*, hoy llamado *Cabo Trafalgar* (Mela 2, 6). Y ya en tiempos cristianos ¿cómo no mencionar el Hágion Óros, entre nosotros Monte Athos, promontorio peninsular unido a la península de Chalkidiké por un istmo que Jerjes mandó cortar por un canal para invadir Grecia?

en el *Amadís* primitivo. Pero en las *Sergas de Esplandián* el lugar así denominado es trasladado por Montalvo a Asia Menor, y, ganado como queda dicho por Esplandián, se constituye en el lugar fuerte de la caballería cristiana británica que hace frente y resiste exitosamente el embate poderoso de las armadas paganas y desde el cual esa caballería sale una y otra vez en expediciones armadas contra las tierras y villas del paganismo anticristiano. Luego, en virtud de esta función de defensora del Cristianismo de la Montaña Defendida, su nombre puede interpretarse perfectamente como 'Montaña Defensora', es decir con valor activo del participio *defendida*, sin que ello implique, por otra parte, que la Montaña Defendida deje de ser también consagrada y sagrada. A este aspecto apuntan precisamente el sentido de empresa santa de Esplandián y sus caballeros y el que, antes ya de la llegada de ellos a Oriente, un santo ermitaño procedente de la Gran Bretaña tenga su morada cerca del castillo de la Montaña Defendida.

Ardán Canileo el Dudado. En el Capítulo 61 del Libro Segundo se cuenta cómo tres personajes extraños se presentan ante el rey Lisuarte de Gran Bretaña y le son así anunciados: «“-Señor, Gromadaça, la gigante del Lago Herviente y la muy hermosa Madasina [*sic*], y Ardán Canileo el Dudado, que para las defender con ellas está, han sabido cómo queréis ir sobre su tierra para la tomar”»⁵⁴. Para evitar la guerra proponen un duelo judicial entre Ardán Canileo el Dudado y Amadís de Gaula. Más adelante se describe a Ardán Canileo: «Por cuanto este Ardán Canileo fue un cavallero señalado en el mundo y de gran prez y fecho de armas, la istoria vos quiere contar de dónde fue natural, y las fechuras de su cuerpo y rostro, y las otras cosas a él tocantes. Sabed que era natural de aquella provincia que Canileo se llama, y era de sangre de gigantes, que allí los ay más que en otras partes, y no era descomunamente grande de cuerpo, pero era más alto que otro hombre que gigante no fuesse. Avía sus miembros gruesos, y las espaldas anchas y el pescueço grueso, y los pechos gruesos y cuadrados, y las manos y piernas a razón de lo otro. El rostro avía grande y romo de la fechura de can, y por esta semejança le llamavan Canileo. Las narizes avía romas y anchas, y era todo brasilado, y cubierto de pintas negras espesas, de las cuales era sembrado el rostro y las manos y pescueço, y avía brava catadura así como semejança de león. Los beços avía gruesos y retornados, y los cabellos crisos que apenas los podía pe[i]ñar, y las barvas otrosí. Era de edad de treinta y cinco años, y desde los veinte y cinco nunca falló cavallero ni gigante, por fuertes que fuessen, que con él pudiessen a manos ni otra cosa de valentía. Mas era tan ossudo y pesado que apenas

⁵⁴ G. RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Amadís de Gaula*. Edición de J. M. Cacho Bleuca, ob. cit., pág. 861.

fallava cavallo que lo traer pudiesse. Esta es la forma que este cavallero tenía»⁵⁵. Esta descripción ha dado lugar a notables malentendidos por dos causas: porque no se quiere reconocer que la geografía poética de *Amadís de Gaula* fue plasmada en el texto primitivo sobre la base de un substrato geográfico real comprobable y porque no se ha advertido que en la forma actual de la descripción han intervenido dos manos distintas, la del autor primitivo y la de Montalvo. La intervención de Montalvo consistió en sumar a la fisonomía de Ardán rasgos tomados de la descripción de aborígenes africanos y orientales de *Il Milione* de Marco Polo, libro muy bien conocido por el refundidor⁵⁶, y en agregar la pseudoetimología del topónimo *Canileo* en consonancia con tales rasgos fisonómicos. Despojada de todo esto la descripción, lo que aparece ante nuestros ojos es el aspecto de un fornido, pelirrojo y pecoso irlandés oriundo de una región vecina del Ulster⁵⁷. Montalvo ha querido transformar la forma de un caballero notable, pero normal, en la de uno monstruoso para encarecer el heroísmo de Amadís. Es procedimiento habitual de su estilo⁵⁸. Con ese encarecimiento colabora el apodo *Dudado*, también obra probable de Montalvo⁵⁹. Ahora bien, como

⁵⁵ *Ibid.*, págs. 866-867.

⁵⁶ Acerca del influjo de este libro en *Amadís de Gaula* por obra de Montalvo, *vid.* SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “La Torre de Apolidón y el influjo del *Libro de Marco Polo* en el *Amadís de Gaula*”, en *Letras*, 25-26 (1991-1992), pp. 153-172 (corregido parcialmente en ID. “Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*”, en *Stylos*, 9/1 (2000), pp. 9-66).

⁵⁷ Sobre la descripción y el nombre geográfico *vid.* SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Primera parte”, en *Stylos*, 4 (1995), pp. 91-134; pág. 115. ID. “Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Segunda parte”, en *Stylos*, 5 (1996), pp. 5-79; págs. 59-63.

⁵⁸ Además de la transformación de un “gigante”, esto es, en la convención del *Amadís* primitivo, un caballero de gran estatura y de origen nórdico, en el Endriago del Libro Tercero, un monstruo gigantesco en parte hombre, en parte grifo, en parte león y en parte demonio, según describo en mi trabajo “Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*”, ya citado, ha convertido una *navis longa*, un *drakkar* escandinavo, en artefacto monstruoso y terrible (*vid.* SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Sobre la Nave Serpiente de los Libros IV y V del *Amadís de Gaula*”. en *Letras*, 17-18 (1986-1988), pp. 97-105).

⁵⁹ En el nombre *Ardán Canileo el Dudado* tenemos: 1) el nombre personal *Ardán*; 2) el topónimo de origen irlandés *Canileo*, construido con el nombre personal sin adición de preposición, como en galés, y 3) el apodo (*el*) *Dudado*.

otros participios perfectos del texto amadisiano, éste, derivado de *dudar* ‘temer’, no indica solamente como pasivo que el caballero es temido, sino como activo que es temible. Es temido porque su aspecto terrorífico lo hace temible.

La floresta Malaventurada. En el Capítulo 33 del Libro Primero está el siguiente pasaje, en el cual aparece el nombre de la floresta Malaventurada: «Assí andouieron por donde la donzella los guiaua fasta ser mediodía passado, ~ que entraron en la floresta que Malauenturada se llamaua, porque nunca entró en ella cauallero andante que buena dicha ni ventura⁶⁰ houiesse, ~ ni estos dos no se partieron della sin gran pesar». Los caballeros son Amadís y su hermano don Galaor. Así como *bienaventurado* significa, cuando aplicado a un caballero, que tiene buena ventura y la comunica a quienes están con él, esta floresta *Malaventurada* no lo es por haber recibido ella misma alguna mala ventura, sino por ser causa de alguna manera para que todo caballero que se haya atrevido a penetrarla, como ocurre a Amadís y a don Galaor en el presente episodio, tenga mala ventura. El nombre *Malaventurada* no es sólo indicativo de las malas venturas, esto es de los grandes peligros e infortunios, que acontecen a los caballeros andantes por la floresta, sino de la naturaleza adversa de la misma, capaz por sí de propiciar tales malas venturas. En efecto, ambos son apresados a traición en la floresta y conducidos por una dueña vengativa al lugar en donde ha de darles muerte. El nombre (*a*)ventura tiene dos sentidos opuestos: ‘dicha’ y ‘desdicha’, y mediante el adjetivo *mala* se actualiza el negativo así como mediante *buena* se actualiza el positivo. Como no existen los verbos *bienaventurar* y *malaventurar*, sino sólo *aventurar*, hemos de suponer que, mejor que del participio perfecto de *aventurar*, la forma *Malaventurada* puede derivar con el sufijo *-da* del nombre *malaventura* y consiste, por ello, en un adjetivo denominativo. Para que *Malaventurada* fuese genuino participio perfecto habría que suponer la creación del verbo **malaventurar* como paso previo necesario para la formación de tal participio. De todos modos, hay que recordar que *aventurar* es verbo causativo y significa con frecuencia ‘poner en peligro.’⁶¹

⁶⁰ En este lugar, *dicha* y *ventura* forman par sinonímico.

⁶¹ El nombre *ventura* y su variante *ventura* significa, entre otras muchas cosas, ‘peligro’, y por ello decir *aventura de muerte* equivale a decir ‘peligro de muerte’. El verbo *aventurar*, que normalmente es intransitivo, suele ser transitivo construido con acusativo interno semántico, como en el siguiente lugar, en el cual dice un escudero que pide a Amadís ser armado caballero: «No puedo yo aventurar tanto peligro, ahunque la muerte me sobreviniesse, por ser en esta batalla quanto es la honra grande que della ocurrir me puede» (G. RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Amadís de Gaula*. Edición de J. M. Cacho Blecua. ob. cit., pág. 821).

La Ínsola no Fallada. Don Galaor y el rey Cildadán de Irlanda, moribundos, son llevados por unas doncellas misteriosas a una isla, donde Urganda la Desconocida curará sus llagas y los volverá a la vida. En el Capítulo 59 del Libro Segundo se refiere cómo Urganda se les da a conocer, así como la isla en que los tiene: «Assí como oís stavan el rey Cildadán y don Galaor, el uno en aquella gran torre y el otro en la casa de la huerta, donde fueron curados de sus llagas fasta tanto que ya pudieran sin peligro alguno ir donde quisieran. Estonces faziéndoseles conoçer Urganda, en cuyo poder estavan en aquella su Ínsola no Fallada, y diziéndoles cómo los miedos que les pusiera havían sido para más aina les dar salud, que según el gran estrecho en que sus vidas estavan, aquello les convenía, mandó a dos sobrinas suyas, muy fermosas donzellas, fijas del rey Falangrís, hermano que fue del rey Lisuarte, que en una hermana de la misma Urganda, Grimota llamada, cuando mancebo las oviera, que los sirviessen y visitassen y acabassen de sanar»⁶². Más adelante, en el Capítulo 60, Urganda habla con Amadís acerca de don Galaor y de la Ínsola no Fallada, y dice: «“- Señor, llegados acá adelante, y deziros he cómo por os quitar a vos y a vuestros amigos de trabajo, en que por buscar a don Galaor, vuestro hermano, os querriades poner, soy aquí venida, porque todo fuera afán perdido, ahunque todos los del mundo lo buscassen. Y dígovos que él está guarido de sus llagas, y con tal vida y tanto plazer cual nunca en su vida la tovo”»⁶³. En el nombre *Ínsola no Fallada* el atributo *no Fallada* está formado por adverbio más participio perfecto del verbo *fallar* ‘hallar, encontrar, descubrir’. El adverbio *no* de este nombre equivale en función al prefijo *des-* de otros nombres consistentes en participio perfecto, como en *Des-conocida* aplicado a Urganda, según se ha visto. Y como ocurre con *Desconocida* aplicado a *Urganda*, el sentido de *no Fallada* aplicado a *Ínsola* no es simplemente pasivo para expresar que esa isla no ha sido nunca o todavía encontrada, aunque se la ha buscado, sino activo para referir la imposibilidad de ser descubierta por nadie, aunque sin cesar se la busque. Esta característica de la isla de Urganda -nunca haber sido hallada por ser imposible de hallar- es paralela a la de Urganda de no haber sido conocida nunca porque conocerla es imposible. De igual modo, la imposibilidad de ser hallada la isla de Urganda en un lugar preciso se debe a que es ubicua como su dueña⁶⁴. Así como lo

⁶² G. RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Amadís de Gaula*. Edición de J. M. Cacho Bleuca, ob. cit., pág. 839.

⁶³Ibíd., pág. 850.

⁶⁴ La ubicuidad de Urganda se corresponde con su omnisciencia y clarividencia. Porque Urganda es omnisciente y clarividente, conoce todo en todo lugar, y por ese conocer está presente en cierto modo en todo y en todo lugar. Ahora bien, afirmar la omnisciencia y clarividencia de Urganda equivale a afirmar que todo y todo lugar está presente en su

ubicuo está en todas partes y por estar en todas no está en ninguna, la Ínsula no Fallada tiene la virtud de estar en todas partes como Urganda la Desconocida, su dueña, por causa de su ubicuidad, pero por ello mismo también la tiene de no estar en ninguna, y por eso nunca ha sido hallada y es inhallable. La naturaleza genuina de la Ínsula no Fallada sólo puede ser comprendida y descripta en términos antinómicos⁶⁵ como Urganda la Desconocida.⁶⁶

conocimiento y en su pensamiento. Urganda, de igual modo, para actuar no necesita estar presente en persona en todos los lugares, y, en efecto, no lo está, porque previendo lo que ha de acontecer en cualquier lugar, siempre puede disponer de alguna mensajera o enviada suya para que, como ministra y vicaria suya, actúe en su nombre.

⁶⁵ El concepto de antinomia de que me valgo aquí es propio de la teología y en particular de la teología mística. No digo que los autores del actual *Amadís* hayan sido teólogos, aunque hay materia suficiente para ello, digo, simplemente, que para interpretar cabalmente el sentido de todos estos signos amadisianos hay que recurrir necesariamente a la teología antinómica. De otra manera, quedarían incomprendidos. Vid. A. Suárez Pallasá. "Garcí Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*", ob. cit.

⁶⁶ No refiero la Ínsula no Fallada, por cierto, a la geografía real o fáctica, sino a la poética o ficcional. Es muy poco probable que el primer autor de *Amadís* no haya conocido alguna de las tradiciones antiguas y medievales acerca de islas lejanas, extrañas e inhallables. S. Pinet, citando por intermedio de J. Tous Meliá una serie de obras medievales, refiere la persistente tradición medieval de la isla perdida o no hallada de San Brendan u otra vecina de ella -"non trouvada" se afirma de ésta en un mapa de P. Du Val d'Abbeville de 1653-, por lo cual, dice, "No sería del todo descabellado imaginar que nuestro desconocido autor [sc. el del primitivo *Amadís*] y luego el refundidor Garcí Rodríguez de Montalvo hubiesen conocido la historia y utilizado el topónimo para asegurarse un lugar privilegiado -familiar- en el imaginario del lector u oidor con la Insola No Fallada" (pág. 32). No sería descabellado de ninguna manera, pero es innecesario. Es innecesario porque, desde el punto de vista lingüístico, *Ínsula no Fallada* está construido de acuerdo con un patrón formal y semántico (*nombre personal + negación des- o no + adjetivo verbal en -ado -ido*) frecuente en la onomástica amadisiana, y porque, desde el punto de vista literario y teológico -puesto que el personaje Urganda ha sido concebido con forma teológica conjunta con la legendaria y poética-, los rasgos esenciales de la fenomenología de la isla son paralelos de los de la propia Urganda. Más de acuerdo con S. Pinet estoy en cuanto a la identificación de la Ínsula no Fallada con un no-lugar, según el concepto que toma de M. Foucault; pero considero, con todo, que tal identificación -y el propio concepto de M. Foucault- es incompleta en la medida en que no se tiene en cuenta que un no-lugar es al mismo tiempo una ubicuidad. De todos modos, la idea ya estaba en una nota de J. M. Cacho Blecua sobre la Ínsula no Fallada en su edición del *Amadís* de 1987: "El espacio del mago debe tener unas características especiales; por un lado se trata de una isla y por otro *no Hallado*, es decir un espacio utópico en el sentido etimológico de la palabra" (G. Rodríguez de

CONSIDERACIÓN FINAL A MODO DE CONCLUSIÓN

Lejos de ser una reliquia lingüística del patrimonio latino e indoeuropeo, los adjetivos denominativos y deverbativos con *-ado -edo -ido -udo*, como participios, nombres y adjetivos, presentan en el texto de *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo, por obra tanto del último refundidor como del autor primitivo, plena vitalidad y funcionalidad, en especial como participios activos de forma pasiva. No se

Montalvo. *Amadís de Gaula*. Edición de J. M. Cacho Blecua, *ob. cit.*, pág. 839 nota 20). Cf. PINET, SIMONE. "El *Amadís de Gaula* como arte de marear. En torno a la *Ínsola no Fallada*", en *Medievalia*, 30 (2000), pp. 23-35. TOUS MELIÁ, JUAN. *El Plan de las Afortunadas Islas del Reyno de Canarias y la Isla de San Borondón*. Las Palmas de Gran Canaria, Museo Militar Regional de Canarias, 1996. FOUCAULT, MICHEL. "Of other spaces", en *Diacritics*, Spring 1986, pp. 22-27. En fin, S. Pinet debe saber que mucho más entusiasmo muestra en su investigación toponomástica quien busca para un nombre amadisiano como *Ínsula no Fallada* un modelo puramente nominal consistente en una expresión no onomástica, como "non trovada" o cualquiera similar, y después llena tal nombre vacío con conceptos extraños a él y acomodaticios, que quien, sin prejuicios ni condicionamientos *a priori*, cree que tanto el primer autor de *Amadís* como el último, Garci Rodríguez de Montalvo, han poetizado una geografía que tomaron como modelo por su alto valor simbólico y connotativo, del mismo modo que todos los poetas de la tradición épica europea poetizaron las tierras en que los héroes que cantan cumplieron sus hazañas. La toponomástica amadisiana es toponomástica de una geografía poética y ficcional que tiene como substrato real imitado la geografía de Britannia y de muchos otros lugares necesarios para la acción. La imitación geográfica amadisiana, considerado el conjunto de la obra primitiva extante más lo adicionado por el último refundidor, es a las veces realista y a las veces imaginativa, pero uno y otro caso deben demostrarse sin caer en el extremo ingenuo y simplista de presuponer el "no puede ser" que casi siempre se presupone. La geografía del *Ulysses* de J. Joyce -la conocida calle de Dublín, perfectamente identificable en la realidad de esa ciudad cuando la obra fue compuesta como en el día de hoy- es tan poética y ficcional como las tierras y los lugares que menciona en *The Lord of Rings* Tolkien. Pero en *Ulysses* se trata de una geografía con substrato real imitado, mientras que en *The Lord of Rings* se trata de una geografía sin substrato real imitable. Los procedimientos geográfico-poéticos amadisianos son en parte más afines al del *Ulysses* que al de *The Lord of Rings*. No quisiera insistir en la perogrullada de que, en todo caso, la amadisiana es geografía puramente poética y ficcional, y de ninguna manera la de un manual de geografía o la de un atlas geográfico, pero tanta infundada confusión al respecto -¿qué significa, en efecto, afirmar que la geografía de *Amadís* es ficticia y que por ello no puede identificarse con nada de la realidad?- es, por lo menos, llamativa. Sí, señor Colón. Sus argumentos son muy lógicos y atendibles -como ese de las embarcaciones que con sus palos van hundiéndose en el mar sin que en verdad se hundan-, y también lo son los de don Eratóstenes. Pero la tierra es plana. Pero la geografía de *Amadís de Gaula* es pura invención. ¿Como la de *The Lord of Rings*?

trata, pues, de la conservación de unos restos fósiles de un sistema arcaico y perimido, sino de la perduración, gracias a la tradición y a la competencia y creatividad lingüística de los autores amadisianos, de formas que renuevan y mantienen vigente el valor original. Ello es significativo sobre todo en cuanto al empleo de los participios de forma pasiva y valor activo en la onomástica personal y geográfica de la obra, cuyo sentido particular, advertido y convenientemente descrito el fenómeno lingüístico, adquiere perspectivas insospechadas en el acto de la interpretación del signo conjunto *Amadís de Gaula*.

RESUMEN

Mediante el sufijo **-to* se derivaban en indoeuropeo adjetivos deverbativos y denominativos para expresar que el referente del nombre al cual se aplicaban o el referente del nombre derivado con él estaban dotados de la propiedad designada por el lexema del derivado. Característica semántica saliente de los deverbativos, en particular, era el no indicar ni actividad ni pasividad. Con los adjetivos deverbativos de esta clase se construyó en la lengua latina buena parte de su paradigma verbal. En este paradigma los adjetivos verbales actuaron como participio perfecto, y en unos casos fueron pasivos mientras que en otros con igual forma fueron activos. En las lenguas romances y en español el participio pasado o perfecto en *-ado* e *-ido* siguió siendo pasivo y a veces activo. Pero, como activo, no lo fue simplemente por conservación de una función arcaica recibida a través del latín, sino por la creación renovada de formas de idéntico valor antiguo. Estos participios activos de forma pasiva abundan, pues, como adjetivos y constituyen un extenso repertorio. Pero mucho más notables que ellos, como adjetivos comunes, son los que, como adjetivos propios, han constituido elemento lexemático único o segundo elemento lexemático de nombres propios personales y geográficos compuestos, como *Amadís*, *Cámara Defendida*, *Ínsula no Fallada*, etc. Se propone una reinterpretación de algunos adjetivos y nombres, comunes y propios, de acuerdo con el mencionado valor activo de sus formas pasivas.

Palabras clave: gramática de *Amadís de Gaula*; participios activos de forma pasiva; reinterpretación de adjetivos y nombres propios amadisianos.

ABSTRACT

By means of the suffix **-to* deverbative and denominative adjectives were

constructed in the Indo-European language to express that the referent of the name to which they were applied or that the referent of the derivate name were endowed with the property indicated by the lexeme of the derivate. It was the special semantic characteristic of this class of deverbatives that of their indistinction of active nor passive meaning. In Latin, a good deal of its verbal paradigm was constructed by means of this class of deverbative adjectives. In this paradigm verbal adjectives acted as perfect participles, some of which had passive meaning while other on the contrary had active meaning. In the Romanic languages and specially in Spanish the past or perfect participle ended in *-ado -ido* had passive and sometimes active meaning too. As to their having active meaning, they were not so by maintaining simply the archaic function received from Indo-European through Latin, but by renewed creation of forms with identical ancient value. These active participles with passive form abound in the function of adjectives, and form an extended repertory of them. But much more notable than them, functioning as common adjectives, are those that, functioning as proper adjectives, have constituted either the only lexematic element or the second one of personal or geographic compounded proper names, as *Amadis*, *Cámara Defendida*, *Ínsula no Fallada*, etc. It is proposed here a reinterpretation of some adjectives and names, both common and proper, in accordance with the aforesaid active meaning of their passive forms.

Key-words: Grammar of *Amadis de Gaula*'s language; active participles with passive form; reinterpretation of amadisian adjectives and proper names.



POESÍA LATINA DE HOY

MIKE TYSON 2002

Dono deorum vivida cui data est
virtus et almo lumine quem videt
natura cunctorum creatrix
astra poli petere ille pollet.

Ferrum metalla ut cetera praeminet
sic duritate et robore ceteros
supra pugil Tyson – moveri
nescius et Polydeucis ictu.

At ipse Typhon verius hostibus
dicendus: atro turbine sic agit
terrore fractos atque cuncta
depopulans rapiensque vastat.

Sed vera virtus postulat amplius
Orpheusque vicit Tartara, victus at
affectibus caecis suisque
decipitur Stygio tyranno.

Victoriosum praecipue decet
se vincere ipsum: gloria tum venit
vere merenti vera in aevum et
dignus honor celebresque laudes.

Luxus sed ingens praecipitem dedit
et impotens vis consilii modique
ignara Tysonem neque inde
belliger Arcadius pepercit.

Euandriam post perniciem manet
ut dura cautes quam moveant nihil
ferrumque typhonque ille Lennox

maxima pars pugilationis.

Fortasse et illi fit propius dies
qua tendat imo pulvere bracchia
ni vela constringat secunda
mox doceatque modum tenere.

Gerd Allesch (o Gerardus Alesius), austríaco, es un importante poeta neolatino actual. Le agradecemos que nos haya permitido tomar este poema de sus *Odae XLV* (Vindobonae, Praesens, MMV). El lector deberá conocer ciertas cosas de la vida de este célebre boxeador estadounidense; a ellas alude, en clásico modo, nuestro autor.

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

CHRIST, KARL. *Sila*. Barcelona, Herder, 2006, 207 pp.

A los historiadores dedicados al mundo romano nos hacía falta desde hace mucho una biografía de Lucio Cornelio Sila, en castellano, que ampliara el horizonte establecido por obras clásicas de J. Carcopino, M.A. Levi o los aportes más recientes de A. Keaveney, F.Hurlet y W. Letzner. Esta tarea fue emprendida por Karl Christ, catedrático de historia antigua y autor de numerosos trabajos dedicados a la historiografía y análisis de la República romana, como también de una reciente biografía de divulgación sobre Anibal. La biografía que reseñamos ha sido redactada con gran sentido didáctico y amenidad, sin por ello quitarle seriedad al contenido y al análisis de la azarosa vida de Sila ni a los hechos, especialmente políticos, de la misma. El autor comienza su estudio con una buena síntesis de la crisis de la República romana que enmarca la juventud y el comienzo de la actividad política de Sila, de cuyo orígenes -aclara- poco se sabe, más allá de “la pobreza del joven aristócrata” (p. 47), dato importante para comprender su actuar. Christ, que agrega un detallado listado de fuentes, las emplea en el desarrollo de la biografía, en particular el importante aporte de Salustio, que explica lúcidamente la crisis que condujo a la guerra civil y algunos pormenores de esta, como la guerra de Yugurta.

La juventud y el ascenso de Sila, a la sombra de Mario primero y en la “toma del poder” contra este, luego, son los pasos lógicos de la investigación. Consulado, proconsulado y dictadura son los peldaños que catapultaron a Sila al poder “absoluto”, convirtiéndolo en el primer “dictador perpetuo” que pretendía cerrar la guerra civil e instaurar una serie de reformas institucionales -la deformación polibiana- que garantizaran la prometida eternidad de Roma. La construcción del “orden silano” -la llamada “constitución silana”- es indudablemente el punto central del uso del poder por parte de Sila y el autor enumera y analiza los cambios producidos en la estructura social y en las instituciones. El texto de Apiano (*Guerras Civiles* I, 103. cit. p. 114-115) permite a Christ intentar una explicación de la sorpresiva renuncia y retiro de Sila, tan discutida con posterioridad. “Aparentemente, el hecho sacudió tan profundamente a la población romana que no fue capaz de reacción alguna. No hubo manifestaciones de amigos ni de agradecimiento. El temor ante este hombre era tan grande que los ciudadanos romanos no pudieron articular palabra” (p. 115).

Un año más tarde el sexagenario Sila murió. “Su enfermedad de la piel era conocida desde hacía tiempo, y el agotamiento corporal tras los largos años de ruinosas tensiones terminó siendo una carga tan pesada para su salud como su tuberculosis pulmonar. Su explosión de furia a causa del calculador comportamiento

del alcalde de Puteoli le provocó un vómito de sangre que, poco después, le llevó a la muerte” (p. 117-118). El autor dedica un importante cap. a analizar cómo se destruyó la labor llevada a cabo por el “dictador”, que concluye con una rápida marcha por la historiografía silana. El último cap. intenta un estudio de la personalidad de, donde expresa que “las contradicciones fundamentales del dictador estriban en que sólo actuó en su propio interés y en el de su ejército. Conquistó el poder y lo impuso para perseguir su propia ambición personal. Por esto asumió un comportamiento prácticamente solipsista. Pero este mismo hombre se convirtió a través del ejercicio de ese poder en el eficiente preservador y renovador de las estructuras sociales y estatales tradicionales. En su propia persona, al igual que en su comportamiento y en su actuación, Sila demostró, queriéndolo o no, que se hacían históricamente necesarias una conducción monárquica del imperio republicano, una relación entre el estadista conductor y el ejército, una configuración más efectiva de la administración económica y de justicia, la permanente incorporación de senadores y caballeros a las funciones de conducción del nuevo sistema, y una sanción religiosa del titular del poder supremo” (p. 184).

FLORENCIO HUBEÑÁK

BEARZOT, CINTIA; LANDUCI, FRANCA; ZECCHINI, Giuseppe, *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, 204 pp.

En los tiempos actuales la política internacional de los estados y por tanto el equilibrio mundial en función de las relaciones internacionales, se ha tornado una temática de amplia difusión. Desde mediados del s. XX los estudiosos de las relaciones internacionales y de geopolítica han adoptado los términos: unipolarismo, bipolarismo y multipolarismo para describir y analizar los modos de equilibrio estratégico o de redistribución de la fuerza política entre los estados del mundo. Esta obra salió a la luz como consecuencia del seminario desarrollado durante el año académico 2003/2004 acerca de la problemática del equilibrio mundial a lo largo de la historia. A lo largo de los trabajos que dieron lugar al seminario antedicho y por tanto a este libro, se han analizado casos como el del dualismo Esparta-Atenas, el bipolarismo entre Roma y Cartago en el Mediterráneo occidental, la irrupción de Roma en el precario equilibrio del mundo helenístico, el bipolarismo romano-iranio en el área del cercano oriente; el bipolarismo entre Iglesia e Imperio durante la Cristiandad del Medioevo; el multipolarismo intereuropeo posterior a la Paz de Westfalia (1648) entre las potencias europeas y, en tiempos más recientes, pasaje del bipolarismo USA-URSS durante la Guerra Fría al bipolarismo surgido del enfrentamiento entre la civilización del Occidente cristiano y el Oriente islámico.

Este trabajo presenta una serie de reflexiones académicas que aún cuando

abrevan en una prospectiva de actualidad, busca los orígenes de las problemáticas actuales en torno al equilibrio entre los estados en función de un epicentro bien delineado: el Mediterráneo. La obra se divide en dos partes:

1. La antigüedad

2. MOGGI, MAURO: *Entre el particularismo y el pan-helenismo: la difícil búsqueda de un equilibrio*

3. BRIZZI, GIOVANNI: *Cartago y Roma: del acuerdo a la confrontación*

4. FERRARY, JEAN-LOUIS: *El mundo helenístico y Roma*

5. La modernidad

6. ALBERZONI, MARÍA PÍA: *De la realeza sagrada al sacerdocio real. El difícil equilibrio entre el papado y el imperio en la <Cristianitas> medieval.*

7. CREMONINI, CINTIA: *Francia, España y el Imperio en la segunda mitad del seiscientos, entre la hegemonía francesa y el balance de poder*

8. PAGANO, EMANUELE: *Del equilibrio de potencia del siglo XVII al Estado nacional del siglo XIX*

9. VALENT, LUCIO: *El mundo contemporáneo: desde Versalles hasta la confrontación de civilizaciones.*

Este libro puede resultar estimulante tanto para los estudiosos de historia (antigua, medieval, moderna y contemporánea) cuanto para los politólogos y expertos en relaciones internacionales. Recomiendo este material, tanto porque su temática resulta de gran interés hoy en los medios académicos, cuanto porque los trabajos de investigación que la conforman han sido cuidadosamente elegidos por los compiladores.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

RAIMONDI, MILENA, *Valentiniano I e la scelta dell' Occidente*, Torino, dell'Orso, 2001, 258 pp.

El gobierno imperial de Valentiniano I (364-375) es la temática a estudiar en esta obra. Raimondi rescata el aporte testimonial y bibliográfico que al respecto se han realizado en los últimos cincuenta años del s. XX, tales como los de Rosario Soraci, A.H.M. Jones, V. Marotta, Otto Seeck y Andreas Alföldi. En torno a este emperador se suscitan determinadas problemáticas: su origen panonio, su difícil relación con la aristocracia senatorial de Roma, su atención al problema fiscal-tributario, sus acciones contra el bárbaro y la tolerancia religiosa. En dicho contexto la autora ha querido superar el género biográfico a partir de una investigación que emerge de las nuevas adquisiciones críticas en torno al s. IV, que se han nutrido de ciertos nudos interpretativos como la organización y acción política y los problemas económicos y sociales conexos. Con el fin de evitar la descripción de los acontecimientos político-

militares propios de las biografías la autora ha perfilado su obra a partir del aporte de la crítica moderna. Este libro busca desentrañar las razones por las cuales Valentiniano I ha elegido a Occidente como centro político, en clara oposición a ciertos emperadores que lo precedieron, que habían asentado las bases del Imperio en la *pars Orientis*. Este posicionamiento en Occidente formó parte de la política exterior de Valentiniano I, en la cual, se perfiló como hecho central el fortalecimiento de las fronteras con el bárbaro, en particular en la zona renana que se había perdido durante el período del emperador Juliano. La frase de Camilla Jullian (en su obra *Historia de la Galia*, 1926) acerca de Valentiniano I como “Un Augusto de frontera” pareciera retratar la visión que Raimondi ha rescatado de dicho emperador.

La obra se propone un objetivo claro: aclarar, a través de una renovada reconstrucción biográfica y política, en qué sentido se afirma que Valentiniano fue un emperador de frontera, así como el contexto en el cual se centró en Occidente, en particular en territorio galo, la vida política y militar.

La investigación está articulada en cinco capítulos: 1) La formación de Valentiniano; 2) La misión en Occidente; 3) La elección imperial; 4) La elección de la Galia; 5) Graciano Augusto. Se dedican dos apéndices a problemas de orden historiográfico, en particular de época tardo-antigua. En el primero se examina el origen del enfrentamiento entre Valentiniano I y Aureliano, puesto que se aprecia, en la historiografía antigua, una línea de vinculación entre Aureliano y Valentiniano I en términos fiscales y judiciales, así como en la política militar. En este apéndice se presenta una discusión en torno a los *Annales* de Virio Nicómaco Flaviano presunto autor del parangón en cuestión. En el segundo apéndice se analiza el oscuro testimonio de Giovanni Malala, relativo a la relación entre Valentiniano y Juliano, tema desarrollado en parte de la obra. Recomiendo fervientemente la lectura de esta obra, puesto que realiza un aporte importante tanto para los estudiosos de la transición de la “Romanización” a la “Cristiandad” y a todos aquellos que quieren recibir el aporte de una rica bibliografía acerca del s. IV de la era cristiana.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

Viajes medievales. Madrid, Biblioteca Castro, 2005, 2 v. 438 y 605 pp.

La Fundación José Antonio de Castro, consecuente con su obra de divulgación, ha resuelto editar en la Biblioteca Castro una esmerada selección de fuentes de viajeros medievales, que abarca más de mil pp. divididas en dos tomos. Bajo el control editor de Joaquín Rubio Tovar, autor del importante estudio introductorio del primer vol., se publica una traducción cuidadosa de tres obras altamente reconocidas: el libro de Marco Polo -conocido como *El millón-*, el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandavilla (Jean de Mandeville) y el *Libro del conocimiento*. Sin lugar a

dudas en “Libro del famoso Marco Polo veneciano de las cosas maravillosas que vido en las partes orientales, conviene saber, en las Indias, Armenia, Arabia, Persia, y Tartaria, e del poderío del Gran Can y otros Reyes, con otro tratado de Micer Poggio florentino e tratado de las mesas tierras e islas” se convirtió en uno de los libros de viajes más comentados en la historia de la Humanidad, aunque mucho menos leído que la demanda de su popularidad (la bibliografía menciona solo dos versiones al castellano, de las cuales una resulta prácticamente inubicable, excepto por los bibliófilos). Ello solo bastaría para justificar su inclusión en esta ed., además de su indiscutible carácter de “adelantado” en el Lejano Oriente. De todos modos debemos señalar que Rubio Tovar en su introducción previene que hubo muchos más viajes; algunos recordados -bastaría citar los viajes de los frailes franciscanos a la Corte del Gran Khan- y otros de los que solo tenemos referencias.

No menor curiosidad despertó la narración del “Libro de las maravillas del mundo y del viaje de la Tierra Santa, de Jerusalén y de todas las provincias y ciudades de las Indias y de todos los ombres, monstruos que ay por el mundo con muchas admirables cosas” de Juan de Mandavilla -mucho más difícil de ubicar. En la introducción se pone especial cuidado en explicar cómo este libro “imaginario” influyó en los hombres de su época, como también ayudó a forjar la cosmología “fabulosa” de los navegantes de los siglos posteriores a las Cruzadas, en plena búsqueda del “mar abierto”. El exotismo es una de las características más singulares de esta obra.

Finalmente se agrega el curioso y escasamente conocido “Libro del conocimiento de todos los regnos e tierras e señoríos que son por el mundo e de las señales e armas que han cada tierra e señorío por sí e de los reyes e señores que los proveen”, obra corta de autor desconocido (¿un franciscano?), presumiblemente del siglo XIV, pero de gran interés heráldico en la medida que reúne los escudos de armas -reales y ficticios- soberanos, territorios y ciudades de cantidad de regiones. Un especialista (Riquer) le considera “una fuente capital para el conocimiento de las banderas del siglo XIV” (p. LXVIII). En el volumen se incluye como apéndice un útil listado de toponímicos y antropónimos, que facilitan la ubicación de los múltiples lugares y personas citados en las obras traducidas. Como bien señala el prologuista al destacar la importancia de las obras que se incluyen “al igual que sucede con Marco Polo o con Mandeville, no podemos considerar el Libro del conocimiento como un simple libro de viajes.” (p. LXVIII).

La introducción y la preparación del segundo vol. se deben al cuidadoso trabajo de Miguel Ángel Pérez Priego. Abarca la Embajada a Tamerlán, las Andancas e viajes de Pero Tafur y los Diarios de Colón. También en este caso son escasas las ediciones que existen en castellano; recordemos la trad. de difusión de la Embajada de Enrique III al Gran Tamerlán, realizada por la Colección Austral. A simple vista pareciera que

la situación es muy diferente con respecto a los diarios de Colón, pero más allá de cantidad de traducciones, la seriedad de las mismas casi se limita a la detallada obra de Consuelo Varela (Cristóbal Colón. *Textos y documentos completos*. Madrid, Alianza, 1989).

La "Embajada a Tamerlán" narra el viaje de los enviados de Enrique III a la Corte del renombrado Tamerlán (¿1403?), en una época en que los viajes a la Corte del Khan estaban de moda y su redacción parece deberse a Ruy González de Clavijo, integrante de la embajada que, obviamente como sus contemporáneas "misionales" (Fray Carpini), llevaba un fraile, el dominico Alonso Páez de Santamaría.

Las escasamente conocidas "Andanzas e viajes de Pero Tafur" (Andanzas e viajes por diversas partes del mundo avidos) -el primer ejemplar que poseemos es del siglo XVIII- nos narra el viaje de este hidalgo andaluz por Europa y el Oriente entre 1436 y 1439, al que solo conocemos por las referencias que hace de sí mismo en su escrito, dedicado al comendador mayor de la Orden de Calatrava, don Fernando de Guzmán.

Poco podemos agregar sobre los Diarios de Colón, incorporados a la selección publicada con las aclaraciones de las dificultades con respecto a la reconstrucción de los diarios, que merece ser completada con los análisis del ya citado trabajo de la especialista Consuelo Varela. La introd. en cada vol. se completa con una importante y muy útil bibliografía, que permite profundizar en el estudio del autor y la obra, o de la literatura de viajes medievales -tópico de moda- en general. Nos encontramos con una cuidadosa edición de relatos atractivos, exóticos, interesantes que nos permiten acercarnos a la visión de un mundo donde se confunden utopía y realidad, sin que ninguna de ellas sean irreales. La obra reemplaza y agrupa a las demás ed. de estas obras, escasamente editadas en castellano.

F. H.

MACCARRONE, MICHELE. *Nuovi studi su Innocenzo III*. Ist. Storico italiano per il Medioevo, Roma, s. f., 435 pp.

Maccarrone fue un renombrado docente e investigador de historia de la Iglesia -y fundamentalmente del Papado romano- que ejerció la docencia en la Lateranense. Romana Ecclesia-Cathedra Petri (1991) menciona más de doscientos trabajos publicados hasta su enfermedad póstuma en 1992. Se especializó en la historia del Pontificado romano (baste recordar su *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (1952) y, en particular, aspectos de la vida y actividad del Papa Inocencio III como señala la presentación redactada por el prestigioso medievalista Ovidio Capitán). En este caso el *Istituto* mencionado agrega a su importantísimo acervo editorial sobre el Medioevo esta importante recopilación de trabajos de investigación dedicados a este

Pontífice, que completan el *Studi su Innocenzo III*, editado en Padova (1972). En este caso se incluyen *Le costituzioni del IV Concilio Lateranense sui religiosi* (pp. 1-45), donde estudia el aporte de este concilio clave, celebrado a comienzos del siglo XIII, durante el Pontificado de Inocencio, acentuando el aspecto de la función y status del religioso y preparando gran parte de la legislación adoptada sobre el tema por los decretales gregorianos.

Con la misma profundidad analiza la *Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio nella dottrina di Innocenzo III* (pp. 47-110), mostrando como esta temática, hoy de moda, tiene profundas raíces en el cristianismo y en su derecho canónico. Más cercano al interés de los estudiosos del pensamiento político resulta el art. dedicado a las conflictivas relaciones del Papa con el monarca francés -entonces Felipe III Augusto- a la luz del decreto *Novit ille* (La Papauté et Philippe Auguste (pp. 111-136). Todo aquel que ha incursionado en la historia de Inocencio III o del Imperio en esa época recuerda que Federico II Stauffen -entonces solo rey de Sicilia- fue educado en la Corte papal por decisión de su madre, para resguardarlo de los intereses políticos del momento que atentaban contra sus derechos a la Corona imperial. Igualmente tiene presente el cuidado del Papa por la defensa de los derechos del discípulo a él encomendado, la actitud de Federico al llegar a su madurez y la posible influencia que la Corte papal tuvo en su "camino hacia el absolutismo monárquico". Estas breves reflexiones acentúan la importancia del artículo sobre *Papato e Regno di Sicilia nel primo anno di Pontificato di Innocenzo III* (p. 137-170).

En relación directa con el anterior podemos ubicar el trabajo sobre *Innocenzo III e gli avvenimenti di Romagna* del 1198 (pp. 171-207), que rescata la defensa papal de los "Estados Pontificios" en el contexto de su época. *Innocenzo III e la feudalità: non ratione feudi, sed occasione peccati* (p. 209/69) es probablemente uno de los estudios más profundos de la selección y nos muestran claramente la continuidad papal ante el tema feudal y la defensa de los intereses del Papado que avanza hacia la centralización "teocrática" frente a los resabios de un mundo que tiende a desaparecer, o al menos a modificarse radicalmente.

El siguiente art. es "*Cura animarum*" e "*parrochialis sacerdos*" nelle *costituzioni del IV Concilio Lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII* (p. 271-367). Nos permite comprobar como se fue estructurando el esquema parroquial de la vida eclesiástica, a la vez que muestra la preocupación del Papa -y del Concilio- por cuidar el funcionamiento "interno" de la Iglesia como comunidad evangelizadora.

Finalmente *I Papi e gli inizi della cristianizzazione della Livonia* (pp.369-419) permite verificar el interés de Inocencio III por la evangelización de las regiones periféricas de la Cristiandad, donde aún no hubiera llegado con suficiente fuerza el

mensaje cristiano. Además de los detalles históricos y de las dificultades que presentó la cristianización, Maccarrone agrega como apéndice documental la “magna” carta “inérita” de Inocencio III del 19 abr. 1201 al obispo de Livonia, que permite apreciar en su momento el complejo tema de la cristianización de la Europa, hoy en camino a su “descristianización”. En síntesis una obra básica para comprender mejor la complejidad del Papado de Inocencio III, uno de los representantes más significativos y controvertidos de la teocracia papal.

F. H.

PIETRINI, STEFANIA. *Religio et Ius Romanum nell'epistolario di Leone Magno*. Milano, Giuffré, 2005, 366 pp.

La mayoría de los historiadores que analizan la historia del Papado y de su centralización rumbo a la “teocracia”, según terminología impuesta por Arquelliere, coincide en mencionar a León I (San León Magno) como el primer representante significativo. El solo hecho de tratarse de un dignatario romano elevado al solio pontificio muestra claramente la línea marcada por Ambrosio en Milán y una modificación notoria en la orientación del Papado en su tarea evangelizadora, ahora coincidente en alianza con el poder, de cuya elite forman parte los nuevos obispos de Roma. El libro que hoy nos ocupa se vincula lateralmente con la temática enunciada, en la medida que Stefania Pietrini se ha ocupado de investigar varios aspectos de este Papa a través de su importante epistolario. La obra está dividida en cinco partes que, basándose en la correspondencia papal analizan, en el primero de ellos, la vinculación del Papa con el emperador, uno de los grandes problemas medievales posteriormente encausados en la “teoría de las dos espadas”.

El segundo cap., no menos significativo, se refiere al tema de la herejía y la legislación que se está elaborando sobre la misma; maniqueos, pelagianos, celestianos, priscilianistas, eutiquianos, son algunos de los grupos –o sectas- que aparecen en el epistolario y son tema de tratamiento de la autora. La demarcación de la jurisdicción eclesiástica frente a la imperial, con especial resguardo del patrimonio y los derechos de los eclesiásticos, incluyendo la competencia de los obispos es el tema que Pietrini aborda a continuación. Como es sabido el tema ya preocupaba a san Ambrosio, quien se expide claramente sobre estas cuestiones. Más adelante la autora se dedica al análisis de la ordenación y reglamentación del status eclesiástico, para culminar con un cuidadoso estudio del “derecho de familia” según es enunciado cuidadosamente por León I en su epistolario. Esta investigación de Pietrini cubre con gran seriedad académica un vacío bibliográfico, convirtiéndose en una herramienta sumamente útil para una mejor comprensión del significativo papel de León I en la historia de la Cristiandad, como también de las relaciones entre Iglesia e Imperio en los primeros

tiempos de la misma.

F. H.

CECCONI, GIOVANNI ALBERTO, *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica. Problema di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, Como, Biblioteca di Athenaeum 24, Edizioni New Press, 1994, 267 pp.

La temática de la obra está inserta en la prospectiva de investigación de la tardo-antigüedad. En particular se centra en las relaciones entre el Senado y la Aristocracia senatorial y sus correlatos con la dinámica cultural, social y económica. El autor reconoce que esta obra esta inserta en una tendencia historiográfica basada en el análisis político-administrativo. Se utiliza también el método prosopográfico que ha vuelto a utilizarse a partir de una nueva interpretación epigráfica, que busca en forma sistemática una interpretación sectorial de la documentación. Se emplea el término *gobierno* como referido a la política pública, ejercido por los actores principales de esta política: el emperador y la corte. El estudio del Ceconi resalta la realidad del gobierno en Italia y en particular en el período que se inicia con Aureliano, emperador que supera la fase más aguda de la crisis del s. III y con quien se sientan las bases para la normalización política y cierto orden económico-administrativo, en los tiempos anteriores a la dominación gótica.

La primera parte del libro se explaya en la lógica gubernativa y la estructura política seguida entre la corte y los distritos provinciales. En la segunda parte se analizan importantes esquemas e instrumentos de gobierno utilizados por los emperadores; en particular la 'forma patronal' inserta en el tejido social de la diócesis italiana, con el fin de mantener el equilibrio político entre centro y periferia. Esta práctica tuvo un relevante rol de control político administrativo, aún cuando presentó factores contradictorios dentro del sistema; así vemos que la aristocracia rural mezclaba el ejercicio de la administración dada por el Imperio con una acción privada, políticamente significativa, tanto en los centros urbanos italianos como en la vecina campaña.

El trabajo se cierra con cuatro apéndices en los que el autor despliega temáticas puntuales: 1) La provincia (como parte de la diócesis italiana del siglo IV); 2) Calendario (festividades) de los gobernadores de la diócesis itálica; 3) La *liberalitas* edilicia imperial en Roma; 4) Documentos sobre la (munificencia) generosidad privada tradicional en la Italia tardo-antigua.

Considero ampliamente recomendable esta obra para aquellos estudiosos de las problemáticas socio-políticas de la antigüedad romana.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

ZECCHINI, GIUSEPPE, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993, 299 pp.

El libro que nos ocupa es obra de un reconocido estudioso de la historiografía antigua. El Dr. Zecchini dedica este libro en particular a la tardo-antigüedad, temática que concita el interés tanto de investigadores de la antigüedad, cuanto del medioevo. El autor nos refiere que su intención es, más que un estudio sistemático de la literatura de la antigüedad tardía, aportar algunas claves para la lectura de esta literatura y, de ser posible, brindar un análisis de la evolución de la fase más extrema, temporalmente hablando de la historiografía de Occidente. Para reconocer las *claves de lectura* o parámetros para interpretar los textos latinos tardo-antiguos Zecchini nos ofrece tres parámetros guía, que despliega a lo largo de las cuatro partes en las que desarrolla la obra y sus XVIII capítulos: 1) Las relaciones existentes entre la historiografía pagana y la cristiana (parte I del libro) en la que se aborda un análisis sistemático de los autores y textos desde Lactancio (s. IV) hasta el *fatalis annus*: 476 de la era cristiana. 2) Las relaciones de la historiografía tardo-antigua con el pasado de Roma (Partes II y III). En estas partes de la obra, el autor trabaja, en primer lugar, los vínculos historiográficos entre la antigüedad tardía y su pasado histórico-político, a partir del estudio de personalidades políticas emblemáticas de dicho pasado: Se aboca allí a destacar en las personalidades destacadas, tanto sus aportes virtuosos, como sus desmesuras públicas; en segundo lugar, Zecchini se dedica a estudiar las relaciones existentes, ya en un plano cultural, entre los primeros historiadores latinos y aquellos que, como Jordanes, son representativos del elemento bárbaro propio de su circunstancia familiar e histórica. 3) La importancia de la historiografía tardo-antigua dentro del proceso de transición al mundo medieval. En esta parte (IV) aborda visiones historiográficas de diversa procedencia: galorromana, africana y española, puesto que el autor percibe que entre los siglos IV y VIII la cosmovisión se ha tomado euro-céntrica más que mediterránea.

El sesgo de esta obra es eminentemente historiográfico por lo cual en la búsqueda, desarrollo y análisis de los autores y obras a analizar ha descartado aquellas que tuvieran un perfil militar, así como obras que, aunque escritas en latín, provinieran de intelectuales de la *pars Orientis*, quienes pudieron haber estado influenciados por fuentes de información y problemas de prospectiva oriental. La obra es aconsejable tanto para académicos de la antigüedad clásica como del medioevo así como para aquellos estudiantes que consideran a la historiografía como motor interpretativo del investigador de la historia.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

EL ABAD SUGER. *Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*. Madrid, Cátedra, 2004, 324 pp.

Erwin Panofsky, sin lugar a dudas uno de los especialistas actuales más importantes en la historia del arte por sus trabajos sobre iconografía, ha encarado la selección y comentarios de la ed. de las obras que nos ocupan. El abad Suger fue uno de los hombres del Medioevo que mayor relevancia tuvo en los campos del arquitectura, la escultura y los vitrales o "vidriería"; se convirtió en maestro de la mayoría de los constructores -inéditos- de las catedrales que poblaron la Cristiandad. Parece conveniente recordar que Suger fue abad de Saint Dennis -la abadía real-, en París, entre 1122 y 1151, el año de su muerte. De él se recuerda en la introducción que "es una figura sobresaliente de la historia de Francia; no sin razón se le ha descrito como el padre de la monarquía francesa que habría de culminar en el estado de Luis XIV. Combinando la astucia de un gran hombre de negocios con un sentimiento natural de la equidad y de la rectitud personal reconocidos incluso por aquellos a quienes no agradaba en realidad, conciliador y enemigo de la violencia y con todo nunca débil en sus resoluciones ni carente de valor físico, incansablemente activo y sin embargo consumado maestro en el arte de dedicar tiempo a las cosas, un genio para el detalle y no obstante capaz de ver los asuntos en perspectiva, puso estas contrapuestas cualidades al servicio de dos ambiciones: quería fortalecer el poder de la Corona de Francia y dar grandeza a la abadía de Saint-Denis" (p. 18). La selección de manuscritos de Suger, escritos en el mejor estilo ciceroniano, descubiertos por Panofsky y aquí transcritos en ed. bilingüe, incluye el *Liber de rebus in administratione sua gestis*, el *Libellus alter de consecratione ecclesiae sancti Dionysii* y la *Ordinatio a.d. MCXL vel MCXLI confirmata*.

En el primero de ellos describe detalladamente las obras de ampliación de la abadía y el interior de ésta, permitiéndonos una reconstrucción clara de su estado en esa época. De más está decir que la descripción está acompañada por una serie de apreciaciones que significan lo más jugoso del texto para el historiador que no se limita al arte. Este aspecto prosigue en el *Segundo libro de la consagración de la iglesia de Saint-Denis*, donde se aprecia con mayor claridad su celo por la monarquía francesa. De no menor interés es la *Ordenanza estipulada en el año 1140 o en el año 1141*, verdadero documento donde justifica su actuar pero muestra la vida interna del convento y las razones que llevan adoptar las costumbres que menciona.

En la segunda parte de la obra Panofsky -con la colaboración de especialistas en diversas disciplinas- comenta detalladamente partes confusas del texto. Señalemos a manera de conclusión que "en un siglo desusadamente fecundo en santos y héroes, Suger destaca porque es humano; murió como un hombre bueno tras una vida bien empleada. En el otoño de 1150 enfermó de malaria y antes de Navidad ya no había

esperanza. A la manera efusiva y algo teatral de su época, pidió ser llevado al interior del convento y lloroso imploró a los monjes que le perdonasen todo aquello en lo que hubiera fallado a la comunidad. Pero también rogó a Dios que no se lo llevase hasta el final de las fiestas, para que la alegría de los hermanos no se convierta en aflicción por ello. También esta súplica fue atendida. Suger murió el 13 de en. 1151, el octavo día de Epifanía, que pone fin a las fiestas navideñas. “No tembló ante la visión del fin”, dice Willelmus “porque había culminado su vida antes de su muerte; tampoco aborreció la muerte, porque la vida había sido un gozo para él. Partió de buen grado porque sabía que después le aguardaban cosas mejores, y no se aferró a lo que un hombre bueno debe dejar, como si fuese un hombre expulsado, arrojado contra su voluntad” (pp. 52-53). Los textos elegidos se completan con una selección de imágenes que ilustran las ideas de Suger y nos permiten una mejor comprensión de las mismas. Un adecuado glosario técnico-latino y un índice analítico facilitan la lectura, aportando información muchas veces desconocida o de difícil acceso y una actualizada bibliografía permite continuar por el camino emprendido. Nos encontramos ante un libro indispensable para una correcta comprensión de la Cristiandad en el aspecto artístico, que desmiente rotundamente -y de manera documentada- el tan mentado “oscurantismo medieval”.

F. H.

Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XV Convegno Internazionale.
Napoli-Roma, Edizioni Scientifiche italiane, 2005, 568 pp.

Con el apoyo de la Universidad de Perugia y la coordinación de su inspirador, Giuliano Crifó -presidente de la Academia- y la colaboración de Stefano Giglio, se realizó en oct. 2001 el XV encuentro en homenaje a Carlo Castello, y se publica esta ed. de los veintitrés trabajos presentados. La Academia, como es sabido, agrupa a los especialistas en el derecho del Bajo Imperio, organiza sus importantes eventos académicos y publica las actas, convertidas en material indispensable para el estudio de la mencionada temática. Haremos referencia solamente a aquellos artículos de mayor interés para nuestros lectores. En primer lugar debemos citar el aporte sobre “Lex Dei e comparazione giuridica” de F. Lucrezi, que enuncia el camino hacia una línea de análisis que caracterizará los siglos posteriores en el campo del derecho y de la concepción de la Cristiandad. S. Randazzo nos acerca al apologista Tertuliano en “Per la storia del diritto associativo tardoclassico: la testimonianza de Tertulliano”, mientras que L. De Salvo -con no menor acceso a las fuentes- hace referencia a “Disposizione fiscali nella testimonianza di Temistio”. El trabajo de V. Aiello nos permite reencontrar un autor poco citado e la época. Nos referimos a Vittore di Vita, en cuya obra analiza la “legislazione vandala in Africa”, de sumo interés para un

mejor conocimiento de la acción de San Agustín. P.O. Cuneo nos presenta “Testi patristici per la storia del matrimonio romano” que permiten distinguir las raíces romanas de los aportes cristianos y ajustar nuestra concepción del matrimonio en los siglos IV-VI. Puede parecernos curiosa la colaboración de P. Paolucci sobre “Prodotti alimentari in testi giuridici e medico-dietetici: i casi del liquamen e del laridum”, que nos abre nuevos horizontes de investigación. Los “Riferimenti normativi nell’epistolario di Tedoreto di Cirro” de L. Di Paola y “Sozomeno, il vescovo, la colpa. Un caso di vescovi curiali” nos muestran la amplia gama abarcada y el regreso a las obras de autores cristianos que reflejan claramente la época, y cuyo uso como fuente ha sido generalmente dejado de lado. Finalmente una mención la único trabajo en castellano, en el cual M. J. García Garrido estudia “*Similitudes codicum*; las geminaciones y similitudes textuales en el Código Teodosiano y las coincidencias con el Código de Justiniano”. Este trabajo, a la vez que rescata el Código Teodosiano, algo olvidado por las proporciones de la obra justiniana, permite comprobar documentalmente repeticiones y modificaciones, sugiriendo la labor desarrollada por los compiladores.

Un nuevo volumen de las Actas de estos Convenios, que nos ofrecen material de suma utilidad para un mejor estudio y comprensión de la problemática que preocupaba a sus intelectuales; también nos permiten rastrear momentos del complejo proceso de integración derecho romano y el cristianismo, base de un nuevo derecho, que según la clásica obra de Biondi debiéramos llamar “romano-cristiano”.

F. H.

ROUSSET, PAUL. *L’ideologia crociata*. Roma, Jouvence, 2005, 264 pp.

En estas décadas teóricamente “pacifistas” pero de guerras continuadas y de “renacimiento” del Islam, han despertado un nuevo interés los antecedentes guerreros de Occidente, fundamentalmente las Cruzadas. Posiblemente por esta causa en los últimos años se han traducido y reeditado una serie de obras de gran interés vinculadas a los orígenes y justificación de la guerra (guerra justa, guerra santa) y al surgimiento y fundamentación de la “idea de cruzada”. En pleno s. IV, en medio de la hostilidad de las herejías y, más adelante, de enemigos armados, los pensadores cristianos publicaron una serie de obras, explicando y justificando la guerra justa; se basaban en su mayoría en el antecedente bélico del “Pueblo Elegido” y en la “Tierra Prometida”, en el Antiguo Testamento. Esta obra del ginebrino Paul Rousset debe agregarse a este contexto. Su ed. original en francés (*La croisade. Histoire d’une ideologie*, 1983) fue la primera obra que nos hizo tomar conciencia del enfoque equivoco con que se enseñaban las Cruzadas y marcó nuestra orientación sobre este tema; consideramos una línea sobre la “mentalidad de cruzada” que nos parece ser

definitiva. Por ello saludamos especialmente la reedición de esta obra, y en italiano, más accesible a nuestros alumnos. El grueso de ella está destinado a mostrar cómo “la cruzada” no fue simplemente un movimiento guerrero que se produjo en el siglo X-XI, sino que obedeció a una idea de “guerra justa”, que la Cristiandad elaboró durante siglos y llevó a la práctica -como expresión de la mentalidad de una época- en nuestra opinión no solo a Tierra Santa, sino contemporáneamente a diferentes partes de Europa. A lo anteriormente señalado agreguemos que en el último cap. Rousset incluye un interesante estudio sobre la cruzada como representación y mito, cuya actualidad no hace falta siquiera mencionar.

F. H.

LANDI, ALDO. *Le radici del conciliarismo*. Torino, Claudiana, 2004, 217 pp.

La editorial Claudiana, que nos surte de una importante y sumamente útil documentación y estudios sobre el período del Protestantismo, decidió felizmente reeditar uno de los primeros trabajos de Landi, especializado en el conciliarismo. Nos referimos a *Le radice del conciliarismo. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa*, obra originalmente editada en 1978 con otro título (*Tra collegialità e curialismo: linee di sviluppo della canonistica medievale*). El autor es docente de historia moderna en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Firenze, habiéndose especializado en los siglos XIV-XV. En este libro Landi incursiona en el complejo problema del conciliarismo como solución a la crisis “teocrática” en la Iglesia, abordándolo desde la óptica jurídica canónica. Evidentemente la relación “autoridad sacra” y “potestad real”, convertidas en oposición por la querrela de las investiduras, ocupa la parte sustancial de su estudio, aportándonos los decretales vinculados al tema y los enfoques para dirimir las cuestiones disputadas, hasta llegar al Concilio contra el Papa. Este tema eje se completa con el papel que le cabe a los Concilios y cómo el papa tiene la plenitud del poder. Los temas estudiados detalladamente nos recuerdan la posición adoptada por Guillermo de Ockham en sus escritos, aunque Landi analiza el problema desde el derecho canónico. Un cap. está dedicado a la cuestión de que “el papa no puede ser juzgado por ninguno” y otro a la consecuencia del “excepto si se desviara de la fe”. La obra incluye capítulos dedicados a la elección episcopal según el derecho y la tradición, al rol del obispo en la Cristiandad y su relación con la Sede Pontificia, como también al problema penitencial que, a través de los “Libros penitenciales” llevó al origen del derecho penal canónico. Un importante apéndice agrega referencias a las partes de los textos relacionados con el tema estudiado (*Decretum Gratiani, Decretales Gregorii IX, Liber VI Decretalium Bonifacii VIII, Constitutiones Clementinae y Extravagantes*) y también una amplia bibliografía de fuentes y estudios

para futuros investigadores.

F. H.

CARDINI, FRANCO. *Il templari e il templarismo*. Rimini, Il Cerchio, 2005, 152 pp.

La orden de los templarios -*Milites Templi*- es un tema de moda en la literatura actual; especialmente la esotérica o las novelas de "historia-ficción", que catapultaron *El Código da Vinci* de Dan Brown, donde evidentemente no podían faltar los templarios, como bien explica Massimo Introvigne -especialista en religiones actuales y director del Centro di studi sulle Nuove Religione- en sus obras y en su imperdible columna www.cesnur.org. Ello acentúa la importancia de este breve, pero no por ello menos erudito, trabajo de Cardini, quien, estudia con notorio conocimiento del tema el verdadero origen, desarrollo, final y mito de los templarios. El libro comienza rastreando las raíces de los *bellatores* en la Cristiandad, en el conjunto de las guerras de la época, antes de ingresar a la formación de la Orden, cuyo origen analiza detalladamente -y con uso de fuentes- mostrando, sin mencionarla, los dislates de la popularizada novela de Brown, tanto en personas, lugar, motivo y nombre, como posteriormente en las razones de la bula pontificia que les exime del control episcopal; y, finalmente, su compleja "disolución", en medio del enfrentamiento con Felipe IV de Francia. Las relaciones de la Orden con San Bernardo de Claraval también son explicadas y fundamentadas, con explicación de las razones y los alcances, que incluyen la redacción de la regla y del recordado libro del monje cisterciense en alabanza de la milicia. Pero el cap. más interesante es, sin lugar a dudas, el último, donde Cardini estudia "el templarismo" o "mito templario", efectuando un recorrido ordenado que permite seguir los pasos del cómo se fue forjando el mito, desde el s. XIV en adelante, Santo Grial incluido, hasta llegar al reciente "divague" del Priorato de Sión, cuyo fraude contemporáneo documenta definitivamente Introvigne en su sitio citado. Libro clarificador para entender con documentos un tema complicado y demasiado manoseado.

F. H.

GIANNINI, FABIO GIOVANNI. *Milites Templi. Cavalieri del Silenzio*. Mediaevo, 2005, 191 pp.

El autor es un destacado especialista en los templarios, autor de más de una docena de obras referidas al tema. Giannini reúne en esta obra años de investigación y ofrece una síntesis documentada y cronológicamente ordenada sobre el surgimiento de los templarios, desde sus remotos orígenes en el ambiente de los peregrinos a Tierra Santa hasta el reiterado proceso iniciado por el rey Felipe IV "el Hermoso", de

Francia, (no por el Papa Clemente VII, como pretende Dan Brown en su popular novela) a los cabecillas (“verdadera noche de “San Bartolomé”); terminó, tras arduas negociaciones y peleas, con la condena y quema de los cinco templarios más importantes en Francia, la confiscación de sus propiedades por la Corona -el origen del asunto- y las reivindicaciones del Papa sobre la razón de ser de la Orden, cuya culpa nunca pudo ser probada. Giannini comienza el prólogo afirmando que “La Orden del Templo, funda sus raíces en las motivaciones que estuvieron en la base de la primera cruzada. La expedición al otro lado del mar, pese a ser dolorosa, en aquel momento fue la única respuesta posible para contrarstar la progresiva expansión violenta del Islam. Por ello la historia de los ‘monjes en armas’ no puede ser afrontada prescindiendo del contexto histórico en que tuvo su razón de existir y de las causas que concurrieron a realizarla”. Rescatemos cómo los “monjes de la guerra” -tal el nombre del reciente libro de Desmond Seward- lograron reunir a dos de los estamentos básicos de la Cristiandad medieval, como asimismo la importancia del contexto histórico para poder entender un acontecimiento o una idea. La lectura cuidadosa y desprejuiciada de este trabajo permite apreciar la importante labor de auxilio cumplida por los templarios durante el desarrollo de las expediciones militares (Cruzadas) por la recuperación del Santo Sepulcro, como también la “odisea” de su “diáspora” a la isla de Chipre, tras al caída del Reino Latino de Jerusalén. El libro agrega como apéndice documental textos importantes como la “regla primitiva”, la homilía de san Bernardo, el decreto de arresto de Felipe IV, el primer interrogatorio al gran maestro Jacobo de Molay, bulas, los interrogatorios pontificios al citado Jacobo de Molay y la acusación (recordemos que la documentación del proceso está publicada). Concluye con una bibliografía complementaria que documenta; a la vez que permite seguir la línea de análisis del autor y completarla. Mapas e ilustraciones favorecen una mejor comprensión del texto.

F. H.

CASSIODORO. *Le istituzioni*. Roma, Citta Nuova, 2004, 216 pp.

Ante la leyenda iluminista de la “edad oscura” algunos autores dedicaron muchos años a rescatar el “renacimiento carolingio –alrededor de Alcuino de York- y muchos otros el desarrollo cultural de los visigodos, fundamentalmente en torno a Isidoro de Sevilla. Ahora nos encontramos ante el “rescate” de un “renacimiento ostrogodo” en la figura “enciclopédica” de Flavio Magno Aurelio Casiodoro, cuyas obras están siendo editadas en versiones accesibles en italiano. Recordemos que Casiodoro nació a fines del s. V y vivió casi todo el VI, siendo un hombre de pensamiento y acción a la vez, escribiendo obra de gran importancia para la Cristiandad, a la vez que actuaba como funcionario en la corte ostrogoda, a favor de

una política de restauración de la Romanidad alrededor de Justiniano, en desmedro de la Gotia que soñaba el visigodo Ataúlfo y algunos otros *reges* contemporáneos. Su célebre monasterio de Vivarium, en la Calabria, donde se recluyó tras su fracaso político, fue -además de su función estrictamente religiosa- el primer centro bibliotecario importante para conservar las obras de la Antigüedad y legarlas a la Cristiandad. La editorial Citta Nuova, en su prestigiosa colección de "Fonti medievali per il terzo millenio" decidió publicar esta primera trad. completa al italiano que hoy reseñamos. La ed. de la que fue, probablemente, la más importante obra de Casiodoro, estuvo a cargo de Mauro Donini, docente de filología latina medieval en la Universidad de Perugia y editor de otras fuentes escasamente conocidas. Las *Instituciones*, como es sabido, fueron escritas como manual introductorio para la escuela de Vivarium, convirtiéndose en una especie de "enciclopedia" del conocimiento clásico, al modo de las *Etimologías* de San Isidoro, y fueron uno de los textos más consultados en los monasterios de la Cristiandad, permitiéndonos una aproximación al conocimiento de la Antigüedad que tuvieron los monjes educadores. A su vez, Casiodoro, consciente de los "nuevos tiempos cristianos" divide su libro en dos partes, dedicados al saber sagrado -fundado en las Escrituras- y a las artes liberales, en las que luego adquirirá un papel fundamental Marciano Capela, cuya importante obra fuera reseñada en otra oportunidad. La detallada introd. de Donini, completada con una útil bibliografía, permite al docente una clara comprensión de la vida del autor y del contenido de la obra y facilita la búsqueda de los aspectos que se necesitan. En la medida que sabemos que "el texto de las *Instituciones* conocerá una grandísima difusión a fines de la edad de la escolástica" (p. 37), podemos inferir la importancia de esta ed.

F.H.

COGITORE, ISABELLE. *La légitimité dynastique d'Auguste a Néron á l'épreuve des conspirations*. Roma, 2004, 298 pp.

No es necesario recalcar la importancia de Escuela Francesa de Roma en el campo de los estudios clásicos, señalando, simplemente, que tenemos en mano el fascículo trescientos treinta de las investigaciones publicadas. El presente trabajo es la tesis doctoral de la autora defendido en 1994, bajo la dirección de Alain Michel y Claude Nicolet, nombres que de por sí garantizarían la seriedad del trabajo. La importancia del libro, más allá de su contenido específico, radica en el período que abarca y el enfoque "político" que utiliza. En primer lugar señalemos la escasa bibliografía dedicada a estudiar el "pensamiento político" que influyó en los emperadores de la dinastía Julio-Claudiana que, en la mayoría de las obras, se limita a recordar un "difuso" papel del estoicismo, centrado en algunos escritos de Séneca.

Por otra parte, el análisis de esta época todavía está altamente condicionado por la “chismografía” de Suetonio y la literatura novelística de Robert Graves. Queda pendiente un estudio de la influencia del pensamiento político helenístico en los emperadores de la época (Claudio, Calígula Nerón), cuyas diferencias “saltan a la vista” de un lector avezado. Cogitore ha encontrado una veta interesante e importante en el campo del análisis político de este período: el aspecto de las conspiraciones y la legitimidad dinástica, en una época donde se debería discutir cuidadosamente el concepto “monárquico” de dinastía y el de “legitimidad” vinculado a la herencia familiar o de linaje.

La obra, en general, hace un cuidadoso rastreo y detección de las múltiples conspiraciones -generalmente fallidas- habidas en esta época, comenzando por las que denomina “republicanas” contra Octavio y Calígula, a diferencia de las dinásticas, dentro del propio grupo familiar o cercanos. Más allá de la cuidadosa descripción y análisis de cada una de ellas, resulta de especial interés y originalidad el apéndice sobre el imaginario republicano (pp. 87-97). También el cap. III dedicado a la conspiración como pretexto, donde estudia la paradoja de las conspiraciones en el marco de la magia y astrología del período. Baste recordar que sigue siendo uno de los temas claves de las reacciones valentiniana y teodosiana. En este capítulo destacamos además la reacción contra Augusto, ya estudiada últimamente por otros autores, pero especialmente su interpretación de la “imagen de un poder nuevo”, que ayuda a clarificar el complejo significado de Augusto en el *novum saeculum*, que en otra ocasión hemos vinculado al “mito de la juventud”. Sin perjuicio de la importancia del desarrollo de cada una de las conspiraciones en el contexto en que las ubica la autora y el siempre útil aporte bibliográfico, aunque sea de difícil acceso en nuestro medio, Cogitore concluye que acertadamente este estudio “aportará un esclarecimiento nuevo de elementos novedosos para nuestra comprensión de la política sucesoria y dinástica” (p. 265) y comprueba que podemos percibir la legitimidad dinástica a través de una trama que se desarrolla a través de las conspiraciones.

F. H.

SANDERS, E. P. *Jesús y el judaísmo*. Madrid, Trotta, 2004, 544 pp.

La editorial Trotta, una vez más, nos pone en contacto con un libro clave para la comprensión de un tema religioso. En este caso se trata de la debatida cuestión de la vinculación de Jesús con el judaísmo, que en las últimas décadas ha conmovido los estudios sobre los orígenes del cristianismo y, fundamentándose en las vías ecuménicas del Concilio, ha acentuado las raíces judías del cristianismo en desmedro del mundo greco-romano, que actuara como basamento durante varios siglos con motivo del fortalecimiento de la dicha cultura y una cierta dosis de “anti-semitismo”.

Ed Parish Sanders no es un nombre nuevo en el estudio de Jesús; profesor de Religión en la Universidad de Duke (Carolina del Norte), ha publicado varias obras sobre la relación judeo-cristiana. A él debemos *Pablo y el judaísmo palestino* (1977), *Pablo, la ley y el pueblo judío* (1983), *El judaísmo: práctica y creencia* (1999) y, fundamentalmente, el reciente *La figura histórica de Jesús* (2000), traducida al castellano. En este caso dedica más de quinientas páginas a interrogarse sobre las relaciones de Jesús con el judaísmo, básicamente ¿por qué se separó de él?; y divide su cuestionamiento en tres partes: la relación de Jesús con el Templo (la restauración), la prédica del Reino y el conflicto que lleva a su muerte.

Cada una de estas partes nos pone en contacto con las reflexiones de Sanders respecto a un tema que estudió profundamente y cuya descripción -raíz de esta obra- puede encontrarse en su estudio de "La figura histórica de Jesús", redactado casi paralelamente con el armado de este libro, que, como señala, le llevó más de diez años. Por ello la lectura de ambas obras se complementa y permite entender mejor las explicaciones del autor. Antes de la erudita bibliografía que cierra el libro, Sanders aporta casi treinta páginas de reflexivas conclusiones, muchas veces discutibles como pasa en todo trabajo intelectual serio. Así, por ejemplo, afirma que "Jesús se entendió a sí mismo como el último mensajero de Dios antes del establecimiento del Reino. Anhelaba un orden nuevo que sería creado mediante una acción poderosa de Dios. En este orden nuevo volverían a reunirse las doce tribus, habría un Templo nuevo, no se necesitaría el poder de las armas, el divorcio no sería necesario ni estaría permitido, los marginados -incluso los malvados- tendrían su lugar y Jesús y sus discípulos -los pobres, mansos y humildes- serían sus dirigentes. Jesús tenía discípulos entregados que aceptaron sus expectativas, las hicieron suyas y se vieron implicados en una cierta transformación de ellas tras la muerte y resurrección de aquél. Además, las masas también le siguieron. Éstas se sintieron atraídas tanto por sus curaciones como por su mensaje que les auguraba un lugar prominente en el Reino. Algunos, impresionados por su mensaje y su poder, lo vieron como una de las grandes figuras del pasado de Israel, otros, posiblemente, como 'hijo de Dios'" (p. 457).

En esta visión -probablemente no muy ortodoxa- también termina afirmando que "Jesús se encaminó hacia su muerte. Sus discípulos desarrollaron la lógica de su propia posición en una situación diferente y crearon un movimiento que habría de expandirse y seguir cambiando de un modo imprevisible para los tiempos de Jesús, mediante pasos progresivos explicables cada uno en su propio contexto histórico" (p. 486). ¿Es ésta la Iglesia?

F. H.

NETANYAHU, BENZION. *Los marranos españoles desde fines del siglo XIV a principios del XVI, según las fuentes hebreas de la época*. Junta de Castilla y León, 2003, 264 pp.

Benzion Netanyahu es un destacado historiador hebreo que se ha dedicado al tema de la Inquisición; publicó una obra clave sobre esta temática (*Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona, 1999), que implicó la consulta de fuentes judías y una revisión notablemente objetiva, que incorpora parte de estas investigaciones parciales. El libro se orienta básicamente al papel que le cupo a los marranos -judíos conversos- en la problemática judaica en la Castilla de los Reyes Católicos. El propio Netanyahu, en el pról. a la primera ed. (1965) aclaraba que su estudio formaba parte de “una investigación cuyo propósito es decidir lo que podemos llegar a saber sobre los marranos y sobre la génesis de la Inquisición española a base de fuentes no inquisitoriales. “En vista de este fin -aclarar- he adoptado un doble enfoque: el análisis de toda la documentación sobre los marranos contenidas en las fuentes hebreas, y el examen de todos los testimonios que se encuentran en documentos no hebreos” (p. 13). Al plantear el problema, el autor acentúa las divergencias existentes sobre el grado de judaísmo de los marranos en el siglo XV, tema clave para entender el papel de la Inquisición y de la expulsión de los judíos de los reinos hispanos. Los documentos fundamentales que analiza son los “*responsa*” rabínicos de la época, arribando a una conclusión parcial, que luego fortalece; “la literatura de los *responsa* nos permite las siguientes conclusiones sobre los marranos: el grupo de conversos forzados de 1391 comienza a separarse del judaísmo ya en la primera generación. Al acabar la segunda generación, la mayoría había dejado de observar la Ley hebrea. A mediados del s. XV esa mayoría era tan amplia que para algunos ya no quedaban criptojudíos en el campo de los conversos” (pp. 74-75).

Estas mismas conclusiones, que atraviesan toda la investigación, resurgen en su análisis de la literatura filosófica y polémica “anti-cristiana”, como también en la homilética y exegética, motivo de sendos capítulos. Sobre las mismas aclara que la primera “nos ayuda a entender los orígenes del movimiento conversionista y el clima intelectual en el que se produjo, especialmente en torno a 1412 y 1415” mientras que la segunda “ofrece información valiosa sobre la postura religiosa de los marranos en el período en que se funda la Inquisición”. “Recoge, pues, el hilo por el polo contrario. Y en esto reside su valor especial” (p. 121). En consecuencia Netanyahu no duda en afirmar -como defenderá en sus estudios posteriores- que no se puede seguir sosteniendo la idea que “la mayoría de los conversos eran judíos en la fe y en la práctica” (p. 173), sino que las fuentes demuestran todo lo contrario, con excepción de algunos pequeños grupos neo-platónicos absolutamente marginados. Por ello anticipa su tesis de obras posteriores: “la persecución lanzada por la Inquisición contra los

marranos no pudo dirigirse a eliminar una amenaza religiosa o a neutraliza runa pululante herejía. Así lo dicta la mera lógica, y es lo que confirman las fuentes” (p. 276). Ello no obsta -y a ello no se refiere el autor- que hoy se haya avanzado notablemente en nuevas interpretaciones sobre el tema desde la óptica cristiana hispana. La ed. que hoy se presenta incorpora, además de sucesivos apéndices con estudios particularizados (siete), un epílogo referido a las reacciones producidas por sus estudios desde la primera ed. (“De mitos, historia e investigación”, pp. 231-247, que se justifica por sí mismo e incursiona en las raíces historiográficas del tema), reiterando que la consulta exhaustiva de las fuentes hebreas y no hebreas coincide en las conclusiones a las que arriba en su investigación.

F.H.

BERNARDI, EUGENIO. *La passione di Gesù*. Siena, Cantagalli, 2005, 334 pp.

La Passione di Gesù no es un libro de historia del proceso a Jesús, ni tampoco estrictamente un texto de reflexión teológica sobre la muerte de Cristo, sino una serie de meditaciones de un sacerdote comprometido que, de algún modo, vivencia la pasión de Jesús, ero partiendo de la realidad histórica. La obra que edita Cantagalli fue escrita por el tridentino don Eugenio Bernardi, que cumplió importantes funciones en el Seminario de Trento como asesor espiritual y guía de numerosos sacerdotes, hasta su muerte en 1957, como coronación de más de diez años de sufrimientos físicos y morales; de tal manera que puede considerarse correcta la apreciación sintética que “la obra fue escrita por un sacerdote que vivió en su propia carne, por su larga enfermedad, la verdadera pasión de Cristo”. Cabe agregar que se ha iniciado la causa de su canonización. Pero más allá de estas importantes reflexiones, justificamos la inclusión de la reseña de este libro en nuestra revista en la medida que el autor fundamenta sus reflexiones espirituales en la realidad histórica de la pasión de Jesús que, de algún modo, reconstruye. En el mismo subtítulo del libro aclara que se trata de un “análisis histórico, exegetico, psicológico, vivido de la Pasión de Jesús”, obra de difícil pero logrado armado. El libro está dividido en tres partes; la agonía, el proceso y la muerte, partiendo de una nota preliminar del autor donde aclara que “las meditaciones son el fruto del estudio comparado de los cuatro evangelios, de otras fuentes escriturísticas y también de otras fuentes y documentos atendibles, con ayuda de los cuales he intentado una reconstrucción lo más completa posible del grande y conmovedor drama de nuestra Redención” (p. 9). Con estas aclaraciones previas, el lector puede introducirse en la lectura de una obra que a medida que recrea estos momentos fundamentales en la vida de Jesús, los acompaña con una serie de interrogantes, reflexiones y respuestas que -a diferencia de la mayoría de los historiadores de la vida de Jesús- apuntalan la fe del creyente, más que la racionalidad

del lector. Y ello sólo justifica su lectura, sin desmerecer su seriedad intelectual. Don Bernardi ha logrado un libro completo sobre el misterio más grande la historia de la Humanidad: la pasión y muerte del Hijo de Dios encarnado.

F. H.

PELLESI, OSCAR. *Francesco d'Assisi (1182-1226). Figlio del vento*. Padova, Messagero, 2006, 315 pp.

El fraile capuchino Oscar Pellesi, graduado en teología en la Gregoriana, no escribió una biografía más del poverello de Asís. En números anteriores hemos reseñado varias de las múltiples publicadas en los últimos años, que nos permiten un panorama bastante significativo sobre la importancia de los estudios referidos a san Francisco de Asís en nuestros días. El libro de Pellesi -originario de 2004- se diferencia de los anteriores por aportar una imagen más vivencial del fundador de los franciscanos, en el que se entremezclan -sin contradecirse- los datos históricos con la valoración moral. La obra está estructurada en capítulos que intentan explicar etapas de la vida del santo: sueños, dudas, vivencias, rumbos... para concluir con un epílogo sobre "la persona humana", una antropología en cuyo trasfondo se nota la figura de San Francisco de Asís. El subtítulo "hijo del viento" orienta al lector sobre el enfoque que Pellesi pretende dar a su obra, cuando comienza afirmando que "Francisco no es visible a los ojos apagados: se lo encuentra en el corazón de la vida" (p. 21). El autor termina su libro resaltando que "Francisco no es un camino para indicar, sino un camino seguro por recorrer; no el tuyo, sino como tú; regresar a casa, a nosotros mismos, al reino unido, fuerte y sólido, y a la casa construida sobre la roca del propio corazón; a la primavera posible de la vida, a la exaltación plena del ser: Nada de afuera, pero todo de adentro, como planta que lleva la vida" (p. 281). A la consabida bibliografía debemos añadir la permanente referencia que Pellesi realiza a las fuentes franciscanas, que intercala en cada ocasión propicia, a medida que va desenvolviendo la vida del Santo. En síntesis una nueva forma para intentar comprender al santo de Asís, desde el corazón de un capuchino que estudió su vida y meditó sobre cada instante de ella.

F. H.

El Evangelio de Judas, ed. y coment. Francisco García Bazán. Madrid, Trotta. 2006, 66 pp.

La Semana Santa de este año se vio "conmovida" en los medios masivos de comunicación por la noticia que una conocida revista geográfica daría a conocer un inédito manuscrito del evangelio de Judas, hallado en Egipto en los años setenta y

adquirido -tras muchas peripecias que parecen de Hollywood- por la anticuaria Frida Nussberger-Tchacos en 2000, quien le dio nombre, antes de vender los derechos a esa revista. El “descubrimiento” de un texto -que ya cita san Ireneo de Lyon en el 180, ubicándolo entre los gnósticos cainitas- motivó que el catedrático Francisco García Bazán -especialista en gnosticismo y autor de varias obras especializadas; entre ellas los Textos gnósticos publicados por esta misma editorial- haya llevado a cabo la traducción del copto, que ahora publica Trotta. Esta ed. incluye un esmerado estudio introductorio del propio García Bazán, quien ubica el “descubrimiento” en el contexto de los “evangelios apócrifos” y más precisamente del gnosticismo, como también narra la “odisea” del manuscrito de 31 páginas hasta su traducción y puesta a disposición de los investigadores primero y lectores posteriormente. Más adelante transcribe -con gran seriedad profesional- la traducción del material encontrado (pp. 33-66), observando detalladamente los trozos faltantes (casi una tercera parte) y las interpretaciones “dudosas” de algunos párrafos. El manuscrito comienza afirmando que contiene “la conversación secreta de la revelación que Jesús mantuvo con Judas Iscariote durante ocho odias, los anteriores de la celebración de Pascua” (p. 37) y concluye -tras unos párrafos faltantes- con la expresión “el evangelio de Judas” (p. 66), que ha fundamentado la denominación elegida. Con respecto a su vinculación con la vida de Jesús -y el papel de Judas- solamente encontramos en el breve texto tres párrafos: la revelación del “secreto” a Judas (pp. 40-41), la maldición de Judas por todas las generaciones (pp. 52-53) y la más conocida “entrega” de Jesús por Judas (p. 66), donde hace referencia a su relación con los “sumos sacerdotes”; a la entrega “les respondió Judas como lo deseaban” (*sic*) y a que “recibió, en cambio, algo de dinero” y “se lo entregó”. No hay más referencias a la vida de Jesús. El resto del manuscrito -como surge de la traducción y quizás explique su rápida “pérdida de interés” mediático- es una compleja “revelación” gnóstica, totalmente inentendible para un neófito del gnosticismo (cf. pp. 55-66 o 63-64) y, evidentemente, imposible de redactar por un pescador de Galilea o un habitante de la Judea de la época. Con la difusión del texto, en una trad. seria, la editorial Trotta ayuda a evitar la difusión masiva de literatura esotérica de escasa seriedad.

F. H.

FLORENSIA. *Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*. Bari, Dédalo, 18-19, 2004-2005, 261 pp.

El Centro Internazionale di Studi Gioachimiti ha puesto en nuestras manos el último número de su publicación oficial (Florencia), algunos de cuyos números anteriores hemos reseñado en distintas ocasiones. Para la seriedad de la publicación, más allá de su contenido, baste señalar que integran el comité de redacción, entre

otros, Alessandro Ghisalberti, Bernard McGuinn, Edith Pasztor, Fabio Troncarelli y Gian Luca Potestá, dirigiéndolo Cosimo Fonseca. En esta oportunidad el número agrupa las comunicaciones presentadas en el VI Congreso Internacional de Estudios sobre Joaquín del Fiore, el monje calabrés cuya importancia se ha acrecentado en los últimos años y cuya causa de canonización fuera iniciada. No es ocasión de recordar la trascendencia de este monje, fundador de una congregación, intérprete novedoso de las Sagradas Escrituras y “profeta” de los tiempos finales en plena crisis del Medioevo, donde presentó una “teología de la historia” trinitaria, diferente a la agustiniana y que ha motivado –entre muchos otros- el interesante análisis de Henri de Lubac sobre “La posteridad espiritual de Joaquín del Fiore” (edit. Encuentro). Sus obras –en muchos casos adulteradas por sus seguidores, generando investigaciones de heterodoxia- están siendo editadas por el Centro y otras editoriales italianas [Sull’Apocalisse (Feltrinelli), Trattati sui quattro Vangeli (Viella), Commento a una profezia ignota (Viella)]. En este número sobresalen los artículos de Amerise-Messa (Gioacchino da Fiore e Henri de Lubac) vinculado con el libro anteriormente citado, Doninelli (In attesa della “Terza Etá dello Spirito”. Confluenza di temi gioachimiti e tradizione islamica tra mite Jacob Böhme nel millenarismo esoterico tra 800 e 900), Guzzo (Da abbazia a centro urbano. San Giovanni in Fiore nel XVI secolo) y Milito (Il Terzo Regno di Gioacchino da Fiore e l’utopia religiosa di Ernst Bloch). La revista incluye otros ocho artículos, en los que se vincula el pensamiento de del Fiore con otros autores contemporáneos, el más conocido Gianni Vattimo. En las últimas páginas se publica una síntesis de este VI Congreso redactada por Katia Stefania Colnaghi; material todo que permite estar actualizado en las investigaciones relacionadas con el siempre atrapante Gioachino da Fiore.

F.H.

GARCÍA ROMERO, FERNANDO- HERNÁNDEZ GARCÍA, BERTA (EDIT). *In corpore sano*. Madrid, UAM Ediciones-Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2005, 283 pp.

García Romero y Hernández García, han tenido a su cargo la ed. de esta interesante recopilación de artículos sobre “el deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo”, como lo señala el subtítulo de la publicación. A manera de síntesis señalemos que el libro estudia distintos momentos del deporte en el mundo greco-romano para retomarlos como basamento de las modernas Olimpiadas. En sucesivos capítulos –que se articulan perfectamente entre sí- los autores van siguiendo las etapas del escasamente estudiado desarrollo del deporte y que merecen citarse para no perder el hilo de la narración y por su interés individual: “Los juegos en Grecia: el nacimiento de un mito” (José L. Navarro González), “Ludi circenses: la pasión de los romanos” (Emilia Fernández de Mier), “Las pruebas atléticas y su representación

artística en Grecia" (Miguel A. Elvira Barba), "El espíritu olímpico. Mito moderno y realidad antigua" (Pedro Badénas de la Peña), "Los ludi circenses: religión, astrología y magia" (Santiago Montero Herrero), "El deporte en la literatura latina" (David Castro de Castro), "Educación y política: el deporte en la sociedad antigua" (Antonio Cascón Dorado), "Mujer y deporte en el mundo antiguo" (Fernando García Romero), "El deporte en Hispania: testimonios arqueológicos" (Carmen Fernández Ochoa) y para la actualidad "La restauración de los Juegos Olímpicos: Pierre de Coubertin y su época" (Teresa González Aja) y "Las primeras ediciones de los Juegos Olímpicos: Coubertin y sus circunstancias" (María Eugenia Martínez Gorroño). Los editores, en su presentación, enumeran y fundamentan los trabajos que integran el libro, sugestivamente llamado *In corpore sano*, recordándonos que "La Antigüedad greco-latina ha sido quizá la única etapa de nuestra historia en la que el deporte y la práctica de ejercicios físicos han alcanzado una importancia social, política, cultural y económica en cierto modo comparable con la que tiene el deporte actual" (pp. 9-10). Recordarlo y relacionarlo con la importancia del deporte en nuestra época es una manera original de volver a las raíces y reiterar que nuestro mundo actual descansa en las mismas.

F. H

ORLANDO, ANTONINO. *Faraoni neri. Il regno di Meroe tra dominazione egipcia e cristianesimo*. Torino, Ananke, 2004, 141 pp.

Orlando es un sacerdote comboniano que ha pasado su vida en el Sudán, como tantos otros compañeros de hábito, misioneros en el África. Esta circunstancia y su interés por la historia despertaron sus inquietudes sobre las raíces históricas de esa tierra. De este modo descubrió la importante cultura nubia y la lengua meroítica, de la que se convirtió en un verdadero especialista, como lo demuestran partes de esta obra. Este libro es una excelente síntesis documentada de los ancestros de un reino y una cultura cristianizada prácticamente desconocida para quienes no se hayan especializado en la historia del continente africano, ya que monseñor Orlando nos redescubre la historia de un reino de Egipto, altamente influido por las culturas nilóticas del sur, la Nubia que los egipcios llamaban "Ta Neter" o "tierra de los dioses" y que ya se encuentra citada en la Biblia.

Recordemos que muchos historiadores africanos coinciden en que la cultura egipcia antigua proviene del sur, donde se hallaron los restos más antiguos de los homínidos, y más exactamente de la región de los grandes lagos, de tal manera que los ba-tutis serían los antecesores de los faraones egipcios. A través de este libro descubrimos los reinos de Kush (siglo VIII a C) -raíz y herencia del Imperio Nuevo de Egipto en la IV Catarata-, con su ciudad de Napata y luego Meroe -epigono

separado de los reinos helenísticos y su reina Candaces (siglo I a C)-, que, ya evangelizada, perduró hasta el siglo IV de nuestra era, en que pasó al control del no menos semi-ignorado reino abisinio de Axum.

Un aspecto importante está dedicado a la lengua meroítica, cuya escritura fue descifrada en 1911 por Francis Llewelin Griffith, mientras que el idioma todavía no. A detalles de esta lengua -y a su desciframiento- dedica gran parte de la introd. y algunos capítulos. Entre otras tesis originales el autor muestra y fundamenta su disidencia con la identificación de la reina de Saba con la *Arabia Felix* o el Yemen (Sabah) y la ubica, en cambio, en la Nubia, la patria de la reina Candaces (Kandake) los que otra tradición antigua identifica a los reyes abisinos como sucesores de un presunto heredero de la reina de Saba con el rey Salomón. En esta misma línea de exposición analiza a los "faraones negros", los señores de Napata, antes de pasar a la relación del Egipto de los Tolomeos con el reino de Meroe, mencionando las múltiples embajadas romanas a la región, como surge de las inscripciones que el autor cita a través de todo el libro. Esta relación persistió hasta la época de Diocleciano, quien abandonó el interés en la región y la Nubia se cerró en sí misma, cortando su contacto con nuestra cultura "occidental". Finalmente Orlando concluye refiriéndose a la que llama última fase: el cristianismo y el Islam, donde encontramos interesantes aportes sobre la difusión del cristianismo en zonas hoy remotas, incluyendo su evangelización según el relato del obispo Juan de Éfeso en su *Historia eclesiástica* del s. VII, en tiempos de Justiniano, cuando aceptaron la prédica en copto, por influencia de la sede patriarcal de Alejandría. Aunque esta situación se alteró, al siglo siguiente, con la llegada del Islam, Orlando recalca la existencia de la Biblia traducida a la lengua nubia, aunque hoy solo queden fragmentos y agrega: "No obstante, la iglesia de Nubia poco a poco se extinguió, y sus iglesias, sus monasterios, sus pinturas fueron invadidas y sepultadas por la arena" (p. 135) y hoy nos es casi desconocida por la ausencia de documentos escritos.

Una mención especial merece su referencia sobre el hecho que hacia 1325, los musulmanes que ocupaban el trono de Dongola -en la Nubia- se vincularon con la Iglesia de Egipto y pronto llegaron obispos y monjes, según lo informan fuentes árabes. Pero hacia el 1500 se puede afirmar que la iglesia en Nubia estaba extinguida, como lo afirma el capellán del rey de Portugal en Etiopía mencionando la tierra del Preste Juan. Pero, no totalmente; todavía cuatro siglos más tarde, y quizás sin saberlo, los nubios (sudaneses) conservaban costumbres de sus antepasados cristianos, como el "yaum al.arbain" (cuarenta días después del parto) para el bautismo de inmersión, o el uso de las palabras "Mariya" y "Ángeles" Y no son los únicos ejemplos, pues para Orlando "bajo el barniz islámico" se esconde la identidad judeo-cristiana. La misma del antiguo eunuco de la corte de Candaces que citan los Hechos (8, 26-40); uno de ellos, en el s. III se llamaba "El pimpollo de Dios" (p. 136). Aunque el libro parezca

una recopilación de apuntes -algo mezclados- de Orlando, seleccionados por Roberta Levrero, resulta de gran interés en la medida que nos recuerda que la prédica de la “buena nueva” no se limitó al mundo mediterráneo y a Europa, sino que abarcó toda la ecúmene y, por otra parte, como la sufrida región del Sudán, cuya Iglesia –como el resto del país- se encuentra hoy en graves enfrentamientos, pretende sobrevivir...y tiene raíces suficientes para ello.

F.H.

GALENO. *Sobre la composición de los medicamentos según los lugares*. Libro II. Universidad Las Palmas-Canarias, 2005, 157 pp.

Recordemos que Galeno fue uno de los médicos más renombrados de la Antigüedad -después de Hipócrates- y que sus escritos se emplearon hasta el surgimiento de la medicina oriental, traída por los árabes y rescatada en Salerno, en el s. XI. Pese al gran uso de sus “recetas” y “consejos” sus obras son poco. Conocidas y –casi-no existen traducciones al castellano. Galeno –nacido en Pérgamo, pero que vivió en la Roma del s. II y llegó a ser médico del emperador Marco Aurelio. Por eso, coherentes con nuestra campaña de la necesidad del regreso a las fuentes para la correcta comprensión del mundo antiguo y medieval, festejamos esta trad. de sus obras, emprendida por docentes de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria. Una importante introd., por su traductor Germán Santana Henríquez sobre la vida y obra de Galeno, permite una mejor intelección de esta traducción del libro II de *Sobre la composición de los medicamentos según los lugares*, uno de los 139 tratados “galénicos” que se conservan y el primero que se publica, y que se refiere concretamente, como se comprueba con facilidad, a “los dolores de cabeza”. Sobre las características del pensamiento y la obra de Galeno baste transcribir el comienzo de este libro: “Cuantos escribieron sin distinción remedios contra los dolores de cabeza provocaron un mayor perjuicio que ayuda a quienes confiaron en ellos, pues a todos nos duele la cabeza no por una sola afección, sino que existen muchas y la curación de cada una es distinta” (p. 37). Recordemos que este párrafo fue escrito hace casi dos mil años. Un aporte importante para un mejor conocimiento de las raíces de la medicina en Occidente, pero también, del mundo greco-romano en la medida que la medicina no es ajena a una concepción antropológica y aun contexto cultural y, por ello, amplía nuestro panorama de esas épocas remotas pero cercanas.

F.H.

WUINTERLING, ALOYS. *Calígula*. Barcelona, Herder, 2006, 206 pp.

Wuinterling, docente en Munich, actualmente catedrático de Historia Antigua en

Friburgo y autor de numerosas investigaciones, no nos ofrece una vida más del discutido emperador romano, sino que intenta una nueva interpretación de Calígula. La editorial Herder la hace accesible a nuestro medio. A este proyecto pertenece la ya reseñada biografía de Sila, otra figura enigmática de la Historia de Roma. La introd. comienza con una buena síntesis de la imagen que tenemos de Calígula, altamente influida por las Vidas de Suetonio: “Calígula, el hombre que fue emperador romano del 37 al 41 de nuestra era ha sido considerado como la degeneración más monstruosa de lo que pudo ser un tirano. Bebió perlas disueltas en vinagre y comía manjares cubiertos de oro. Forzó sexualmente a mujeres y hombres distinguidos, montando un burdel en su propio palacio, y -para colmo- hasta deshonró a sus propias hermanas. Haciendo gala de una crueldad insensata, se dedicó a atormentar a los senadores romanos. Torturas y ejecuciones estaban a la orden del día. Privó a dos cónsules de sus cargos porque habrían olvidado celebrar el aniversario de su natalicio. Se tenía por un ser más que humano, obligando a sus contemporáneos a venerarlo como a un dios. Quiso hacer de su caballo un cónsul (*sic*) y planeaba trasladar el centro del Imperio de Roma a Alejandría” (p. 7). Tras esta introd. el autor aclara que “las cosas son considerablemente más complicadas de lo que uno podría pensar a primera vista” (p. 8). Analiza luego, en sucesivos capítulos, su complicada juventud en medio de una familia (Julio-Claudiana) “politizada” e inmersa en una dramática historia de conflictos familiares (que popularizó Graves en su recordado *Yo Claudio*), las conspiraciones senatoriales que intentaban terminar con el “absolutismo” imperial y pretendían “reconquistar” el poder para los *optimates* y luego -sucesivamente- la habilidad, la impotencia y el asesinato del emperador. Una atención especial merece el último cañ. que Wuinterling acertadamente denomina “La invención del emperador loco” y en el que analiza cómo, a partir de Suetonio, se fue elaborando la teoría del “emperador loco”. Ya hemos señalado en otras ocasiones -siguiendo las dudas de G. Kurth en “Los orígenes de la civilización moderna”- la simplista tesis de que un amplio número de los emperadores romanos (especialmente de la primera dinastía, como Nerón) eran locos o, al menos, raros (como Claudio). De alguna manera, el autor, sintetiza su teoría de la responsabilidad de la aristocracia (*nobilitas*) en este párrafo: “bajo el gobierno de Calígula los senadores se habían visto confrontados con experiencias que hacían sombra a todo lo anteriormente vivido. Ni siquiera se le podía echar en cara a este emperador el haber cometido asesinatos arbitrarios. No, lo que él había hecho era dejar que ellos mismos diesen rienda suelta a su espíritu sumiso, tomándolos cínicamente en serio. Había puesto un espejo delante de la aristocracia romana mostrándole las paradojas de su círculo y la absurdidad de su propio comportamiento. Con ello, la ponía en ridículo y llevaba su humillación hasta el paroxismo. No tuvieron más remedio que soportar y juzgar, como todos, este juego. ¿Qué forma tomó ese ‘odio aún fresco’ que sentían tras la muerte del emperador?” (p.

175). Se vengaron calificándole de loco “para el futuro”, y esta actitud influyó notablemente en la percepción historiográfica de otros emperadores posteriores. En este caso el autor acompaña la bibliografía con una interesante –y sumamente útil– selección de fuentes agrupada según los capítulos, que favorecen seguir los pasos de su investigación y ampliarlos.

F.H.

GURGO, OTTORINO. *Celestino V e gli spirituali*. Novara, Mamma, s. f., 291 pp.

Esta obra curiosa y poco accesible analiza la relación entre el Papa Celestino V y los espirituales de las profecías de Gioacchino da Fiore a la décima iluminación. El autor se sumerge en el análisis del complejo Papado de Celestino, aquel exótico monje eremita, elevado al Trono Pontificio en el s. XIII, que se rodeó de los monjes “espirituales” seguidores de las enseñanzas del monje calabrés Joaquín del Fiore –o de sus seguidores–, como también de aquellos franciscanos que seguían los escritos “milenarioistas” de Angelo Clareno y esperaban proféticamente un pronto Apocalipsis. Recordemos a este respecto la obra de Gian Luca Potestá (*Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, 2004), reseñada en un número anterior y la de Lubac sobre *La posteridad espiritual de Joaquín del Fiore*. Prosigue Gurgo con este curioso y breve pontificado, que concluye con la imprevista –y conflictiva– abdicación y detención con destierro de Celestino V, la única en la historia y que diera pie al no menos complicado gobierno de Bonifacio VIII. El objetivo del autor parece ser desmentir documentalmente la tesis del popular escritor James Redfield –en *La décima iluminación*– sobre el origen gnóstico de la “profecía de Celestino”; para ello estudia detalladamente no sólo el período de su Papado, sino su relación con los grupos proféticos milenarioistas, la influencia fioresiana y de Clareno (Pietro da Fossombrone) y la elaboración de su mencionada “profecía”. Al final de la obra se agrega una interesante y poco conocida bibliografía, que puede completarse con un estudio completísimo de su vida y una bibliografía actualizada en la reciente Enciclopedia dei Papi del Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani (t. II, p. 460–472). Recordemos que Celestino V, nacido como Pietro Angeleri del Morrone, fue canonizado por la Iglesia en el mismo siglo de su Papado y que su vida y gobierno de la Iglesia ocupan uno de los tramos más atractivos de la misma.

F.H.

REALE, G. *La Scuola di Atene di Raffaello*, Milano, Bompiani, 2005. Un vol. di pp. 267, ISBN 88-452-5559-X.

Si tratta di un'opera splendida dal punto di vista estetico ed importante da quello

ermeneutico, dovuta ad uno dei più insigni studiosi della filosofia antica. Nel saggio (pp. IX-XXX) è presentata la sintesi dell'interpretazione dell'Autore, che nell'affresco di Raffaello nella Stanza Vaticana della Segnatura scorge una mirabile visione sinottica della storia della filosofia greca dalle origini agli ultimi sviluppi, letta in chiave platonica, nel clima di rinascita culturale e filosofica che vigeva anche in Vaticano in quegli anni: è una celebrazione della filosofia greca molti secoli dopo la chiusura della stessa Scuola di Atene e un lungo periodo di predominanza della teologia sulla filosofia, che si era chiuso allora. Lo studioso presenta i diversi modi in cui si è via via proposto di leggere l'affresco, dal punto di vista o puramente estetico o storico: quest'ultima è l'ottica che interessa l'Autore. Egli studia quindi il medaglione che, al di sopra dell'affresco, rappresenta la Filosofia, non splendido ma significativo in quanto programmatico. L'edificio che ospita la Scuola è invenzione di Raffaello stesso, dotato di competenze architettoniche, e tale da sottolineare l'assoluta centralità delle figure di Platone e di Aristotele; la gradinata rappresenta la concezione platonica dei vari livelli di sapere, di cui quello filosofico è il supremo, ispirata alla trattazione della *Repubblica*, con importanza particolare riservata alle discipline matematiche, aritmetica, geometria e astronomia, e musica come corrispettivo stesso della filosofia: non è un caso che nell'affresco troviamo precisamente rappresentanti di aritmetica, geometria e astronomia. Sono poi studiati i singoli gruppi dei filosofi, nella maggioranza ben individuabili, dalle origini della filosofia in poi, ad esclusione di quelli che, come Epicuro e gli Scettici, non contribuivano, nell'ottica del Neoplatonismo rinascimentale, all'ascesa nella conoscenza dell'Essere. Infine, a proposito del modello al quale Raffaello potrebbe essersi ispirato, è ricordata con rilievo, come «ingegnosa» (p. XXVII), la derivazione, suggerita da Glenn Most in un bel libro recente¹, da un passo del *Protagora* di Platone, 513E-514A, dove, infatti, si trova un grandioso quadro della filosofia precedente. L'A. ammette che Raffaello possa avere avuto presente il passo platonico e averne tratto ispirazione, anche se, a suo avviso, l'interpretazione complessiva si sviluppa in senso più ampio, in quanto il passo del *Protagora* ci cala in contesto sofistico, mentre lo sguardo di Raffaello si estende all'intera storia della filosofia greca, come Reale mostra in una serie di riscontri molto ben documentati.

La sezione che segue è più analitica e si articola in numerosi capitoli, ciascuno dei quali è dedicato ad un particolare gruppo di filosofi rappresentati nell'affresco e comprende dapprima uno studio, quindi la relativa documentazione iconografica, con tavole di qualità eccellente, su fondo nero, ricavate ovviamente dopo il restauro

¹ G.W. MOST, *Leggere Raffaello. La Scuola di Atene e il suo pre-testo*, Torino 2001. Tr. it. di *Raffaello, die Schule von Athen*. Frankfurt a.M. 1999.

dell'affresco, che ci consentono di entrare nei particolari della raffigurazione. Alle pp. 1-16 è riprodotto in grandi dimensioni, con pagine che si ripiegano su se stesse, il cartone preparatorio dell'affresco, conservato alla Pinacoteca Ambrosiana, accompagnato da alcuni dettagli e dall'affresco stesso. Il primo gruppo analizzato (pp. 17-31) è quello in basso a sinistra, che secondo l'A. rappresenta un rito orfico, accanto alla statua di Apollo: il Rinascimento italiano conosceva gli *Inni Orfici*, tradotti e cantati da Ficino, e conferiva ad essi grande importanza. Alle pp. 33-72 sono studiati i Presocratici collegati al primo gruppo, in quanto ispirati all'Orfismo: tra i nove personaggi, spiccano Pitagora, che accolse la dottrina orfica della metempsicosi e concepì la matematica stessa come purificazione spirituale, Empedocle, che si ispirò strettamente all'Orfismo nel suo poema *Purificazioni*, ed Eraclito, che pure presenta tratti fortemente orfici in alcuni suoi frammenti. Empedocle è ritratto nelle vesti di Michelangelo, assente nel cartone preparatorio ed aggiunto in un secondo momento. Il personaggio arabo alle spalle di Pitagora, identificato sovente con Avicenna, che però era un aristotelico, andrebbe invece collegato, in modo a mio parere convincente, con la diffusione delle cifre numeriche, preziose per il calcolo, da parte degli Arabi: il loro uso, ignoto in età greca, era ben presente al tempo di Raffaello. Il secondo gruppo, in alto a sinistra (pp. 73-88), scacciato da un Socratico, è costituito da tre Sofisti: Prodicco o Ippia, Protagora e Gorgia, indegni del consesso filosofico in quanto «venditori di discorsi». Il terzo gruppo, in alto verso il centro, è costituito da Socrate, ben riconoscibile per la particolare fisionomia, e dai Socratici (pp. 89-112): Alcibiade è riconoscibile dall'armatura, Senofonte è il più giovane; colui che allontana i Sofisti è Apollodoro, il cui carattere impulsivo è rappresentato da Platone nel *Simposio* e nel *Fedone*; il più piccolo di statura è Aristodemo, rappresentato con questa caratteristica nel *Simposio*, e alle spalle di Socrate è Critone, suo coetaneo ed amico. Il quarto gruppo, al centro, comprende i Platonici e gli Aristotelici (pp. 113-120) ed è analizzato minutamente, dapprima Platone e seguaci (pp. 121-144), poi Aristotele e seguaci (pp. 145-170). Per il gesto simbolico di Platone, che alza l'indice verso il cielo ad indicare la trascendenza, come è ben degno dell'inventore della metafisica, Reale già a p. XXIII fornisce vari paralleli e precedenti pittorici, cui credo si possa aggiungere anche l'identico gesto di indicazione della s. Anna del cartone di Leonardo, ivi raffigurata con la Vergine e il Bambino (mentre il gesto scompare nel dipinto corrispondente, che vide l'intervento della scuola di Leonardo): Platone infatti, nella *Scuola di Atene*, assume i venerandi tratti del Vinciano. Anche il gesto di Aristotele è spiegato finemente: egli non si contrappone a Platone puntando l'indice verso terra, bensì, con la mano aperta, sta compiendo un gesto comprensivo e sta sollevando il braccio verso l'alto, per significare che il nostro sapere parte dalla conoscenza di ciò che è terreno, sensibile ed empirico per elevarsi al piano metafisico. Questa interpretazione mi sembra tanto più suggestiva in quanto recupera la

prospettiva neoplatonica su Aristotele, che tendeva ad armonizzarne il pensiero con quello di Platone, più che a contrapporlo ad esso: e recentemente è stato dimostrato da più parti che l'interpretazione "platonizzante" di Aristotele non è destituita di fondamento storico, e occorrerebbe rivedere la teoria "diacronica" delle opere di Aristotele, propugnata da Jaeger, e in generale varie forzature che si sono volute istituire opponendo più del necessario i due pensatori². Più incerta appare l'ermeneutica dei personaggi che attorniano Platone: centrali sono forse i primi suoi successori nella direzione dell'Accademia, Speusippo e Senocrate; nel gruppo a sinistra è forse ravvisabile Filippo di Opunte, o Dione di Siracusa. Tra gli Aristotelici, l'A. propone, in via congetturale, che il primo personaggio sia Teofrasto, successore di Aristotele, il secondo Eudemo, il cui nome è legato all'*Etica Eudemia*, il terzo Neleo o Stratone di Lampsaco; i quattro ritratti di spalle sono supposti essere Neoaristotelici, tra cui il più famoso è Alessandro di Afrodisia. Segue Diogene il Cinico (pp. 171-176), seduto sulla scalinata, forse nello stesso atteggiamento con cui, secondo il celebre aneddoto, pregò Alessandro Magno di scostarsi per non fargli ombra. Egli è l'unico rappresentante del messaggio della filosofia ellenistica, in quanto egli può riassumere in sé anche il principio di *autarkeia* e di sobrietà degli Stoici, e per il resto Raffaello esclude sia gli Epicurei sia gli Scettici. Il gruppo dei geometri, in basso a destra, è analizzato alle pp. 177-200: il maestro, con le sembianze del Bramante, è Euclide, autore degli *Elementi*, il testo-base della scienza geometrica fino all'età moderna; i discepoli sono meno facilmente identificabili. Alle pp. 201-248 è studiato il complesso gruppo di personaggi in alto a destra con Plotino al centro: un maestro con un discepolo che scrive, Plotino stesso, quindi Tolomeo, Zoroastro e tre Cinici tardi, l'autoritratto di Raffaello e l'immagine di Atena, dea della sapienza. Plotino è isolato da tutti, il che conferisce rilievo a questo personaggio straordinariamente stimato nel Rinascimento quale erede di Platone: Ficino, secondo cui «lo stesso spirito ha ispirato la bocca di Platone e quella di Plotino», nel 1492 aveva pubblicato la sua traduzione delle *Enneadi*, che ebbe immensa importanza all'epoca. Nel suo isolamento, da lui teorizzato come necessario per l'elevazione dell'anima all'unione mistica con l'Uno che trascende l'essere, egli indica il globo celeste che Zoroastro tiene in mano, appuntando così l'attenzione sul cielo ed istituendo così un nesso, che corrisponde alle convinzioni rinascimentali, tra il Neoplatonismo e le dottrine caldaico-teurgiche, di cui Zoroastro, tradizionale fondatore dell'astronomia, era pure ritenuto l'iniziatore in quanto gli erano attribuiti gli *Oracoli Caldaici*, che tanto avevano influito su Giamblico e su Proclo. A reggere la raffigurazione della terra è

² Penso in particolare ad A.P. Bos, *The Soul and its Instrumental Body*. Leiden 2003, o L.P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca 2005.

invece, secondo il consenso dei critici, Tolomeo, che codificò il sistema geocentrico: egli porta una corona poiché fu erroneamente considerato un membro della dinastia tolemaide egiziana. In alto a destra, gli esponenti del tardo Cinismo, che finiscono per avvicinarsi agli ideali ascetici dei primi anacoreti cristiani, sono riconoscibili per il bastone e il mantello, tipici simboli cinici accanto alla bisaccia. Raffaello, accanto all'amico Sodoma, che lo aveva aiutato nell'affrescatura delle Stanze, si ritrae tra i filosofi per il suo compito di artista di rendere nel Bello l'immagine visibile del Bene, come aveva sostenuto Platone nel *Fedro*. Per questo, inoltre, Platone assume qui i lineamenti di un sommo pittore, come pure Empedocle. Conclude il volume una tavola sinottica con la riproduzione fotografica dell'intero affresco e l'identificazione di ogni gruppo di filosofi e dei singoli personaggi al suo interno, seguita infine dalla bibliografia delle opere citate.

Il contributo offerto da questa monografia illustrata alla fruizione estetica e alla comprensione dell'opera di Raffaello è eccellente e consente di inquadrare, storicamente, la genesi del cartone e dell'affresco entro le istanze culturali e filosofiche di Raffaello e del Vaticano che gli aveva commissionato il lavoro. È un percorso bellissimo e affascinante alla scoperta di uno dei massimi capolavori pittorici nel messaggio intellettuale che intende trasmettere – per mezzo della bellezza, immagine del Bene –, nel suo insieme e nei minimi dettagli.

ILARIA RAMELLI

GALLO, ITALO, *La biografia greca. Profilo storico e breve antologia di testi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Collana Scientifica dell'Università di Salerno, 2005. 160 pp. ISBN 88-498-1402-X.

L'insigne grecista, noto per i suoi studi su Plutarco, sul teatro greco, sulla biografia, è ritornato di recente su quest'ultimo argomento per fornire una preziosa sintesi problematica in prospettiva storica. Il presente volume si divide in due sezioni: la prima offre un serrato studio critico, *Profilo storico della biografia greca* (pp. 9-54), ed è corredata da una bibliografia selettiva che privilegia le opere più recenti e generali sul tema; la seconda propone quattro esempi di biografie greche tradotte dall'A., di cui le prime tre corredate dal testo greco (*Antologia di testi*, pp. 57-160): la biografia ambrosiana di Pindaro, la biografia anonima di Euripide, quella laertziana di Socrate fondata sull'edizione Marcovich, e quella del Macedone nel Romanzo di Alessandro. Le traduzioni sono eleganti, raffinate e precise, precedute ciascuna da una breve introduzione.

Il saggio costituisce un contributo d'insieme rigoroso e illuminante su una delle questioni più dibattute della letteratura greca, a partire dalla storica opera di F. Leo, *Die griechische-roemische Biographie nach ihrer Literarischen Form*, Leipzig 1901,

ristampato a Hildesheim nel 1990. Incomincia con una sezione metodologica in cui lo studioso premette alcuni punti generali: il primo, da tenere per fermo, è l'origine greca della biografia; l'A., infatti, ammette che la letteratura greca non fosse isolata dalle coeve culture orientali, ma avverte a ragione che i contatti non significano necessariamente dipendenza. Quindi l'A. dichiara di voler trattare la biografia come specifico genere letterario, distinto da eventuali spunti biografici o autobiografici presenti in altri generi. La biografia è caratterizzata secondo Gallo da una grande varietà di aspetti e di forme, in relazione sia ai personaggi trattati sia ai fruitori, tanto che appare inaccettabile la divisione proposta dal Leo in due sole forme, quelle della biografia alessandrina e peripatetica. Tra le difficoltà che si prospettano allo studioso della biografia greca l'A. include anche la scarsa o pressoché inesistente documentazione, per lo meno nei primi periodi, e la mancanza di una codificazione retorico-grammaticale del genere biografico nell'antichità, che ci ha tramandato un canone di soli quattro biografati: Ermippo di Smirne, Antigono di Caristo, Satiro di Callati e Aristosseno di Taranto. Gallo presenta inoltre tre fonti antiche che distinguono abbastanza espressamente la biografia dalla storiografia: Polibio, che fu sia biografo sia storiografo, Cornelio Nepote, e Plutarco, il maggiore biografo dell'antichità, che fu anche filosofo: ne emerge che la biografia, secondo gli antichi, si interessa del carattere del personaggio e della sua formazione, mentre la storiografia si occupa dei fatti. Un ultimo tratto che l'A. enuclea è il livello letterario non particolarmente elevato del genere biografico, con la felice eccezione del solo Plutarco.

Di particolare interesse appare la sezione in cui Gallo indaga le origini del genere biografico, che non ha attestazioni esplicite prima di Aristosseno di Taranto nel IV sec. a.C., ma la cui nascita, almeno in forme primitive, può essere retrodatata secondo l'A. di quasi due secoli, in base ad alcuni indizi. Dopo aver fornito una succinta e chiara rassegna critica degli studi successivi a quello del Leo, come quelli di Gyllenband, Stuart, Steidle, Dihle, Homeyer, Arrighetti, Mazzarino e Momigliano, l'A. suppone ragionevolmente che la nascita dell'interesse biografico fosse legata a quella dell'interesse verso la storia, e indica nel rapsodo omerico Teagene di Reggio il primo autore a noi noto di una biografia, nella fattispecie di Omero, verso la fine del VI sec. a.C. Altre biografie sarebbero seguite nel corso del V, di poeti epici e lirici, dei Sapienti, di Esopo, etc.; parallelamente, nasceva la biografia politica, il cui primo esponente conosciuto sembra essere Scilace di Carianda, seguito da Ione di Chio, Stesimbrotto di Taso e Xanto di Lidia, cui il Laerzio attribuisce un'opera su Empedocle. La biografia nel IV sec. segna il passaggio verso la biografia ellenistica, nata in area peripatetica e diffusa in età alessandrina. Per Platone, Gallo cita l'*Apologia di Socrate* e la *VII Lettera*, autobiografia intellettuale a buon diritto considerata autentica dall'A.; si aggiungono Senofonte, Isocrate, Teopompo.

L'influsso di Aristotele si fece avvertire sull'interesse etopeico-biografico e sul primo vero biografo peripatetico, Aristosseno di Taranto. Vari altri peripatetici, puntualizza Gallo, non scrissero vere e proprie biografie, ad es. Eraclide Pontico, Cameleonte o Fenia. La fase ellenistica vera e propria è fiorente e ottimamente attestata. Nell'avanzato III secolo, abbiamo il peripatetico e callimacheo Ermippo, autore di vite di legislatori, sapienti, filosofi, etc., fortemente frammentarie, e Satiro di Callati, di cui una buona parte della biografia euripidea è stata rinvenuta grazie al POxy. 1176 e di cui l'A. lamenta la mancanza di un'edizione aggiornata, lacuna che vedo nel frattempo colmata dall'edizione del 2005 di S. Schorn, *Satyros von Kallatis*, corredata da una buona monografia e da un importante commentario¹: insieme con molto altro materiale biografico e dossografico, Satiro sarà fonte importante per Diogene Laerzio, come lo sarà anche Antigono di Caristo, con le sue biografie dei filosofi. Al di fuori del "canone", altri biografi importanti di età ellenistica sembrano essere stati Neante di Cizico, il cui Περί ἐνδοξῶν ἀνδρῶν aveva carattere biografico secondo l'A.; Aristone di Ceo, autore di vite di filosofi, e Sozione di Alessandria, autore di Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων che sono fonti essenziali per il Laerzio² e che furono epitomate da Eraclide Lembo insieme con le precedenti biografie di Ermippo e di Satiro. Gallo fa anche opportunamente presente che varie opere di celebri γραμματικοί, come Aristofane di Bisanzio e Didimo in età augustea, erano corredate da biografie che completavano edizioni e commentari. Molto giustamente l'A. annovera anche Filodemo di Gadara, come storico e filosofo delle scuole filosofiche: dal PHerc. 1044 abbiamo una vita di Filonide, matematico e filosofo epicureo del II sec. a.C., e da altri papiri ercolanesi abbiamo frammenti della sua Σύνταξις τῶν φιλοσόφων di cui ci restano specialmente sezioni dedicate ad Accademici e Stoici; frammenti molto minori sussistono per le scuole eleatica, pitagorica, epicurea e forse socratica. L'A. offre quindi una breve trattazione e versione della biografia di Pindaro contenuta nel POxy. 2438. La biografia greca di età imperiale è certamente la fase meglio conservata, in cui spesso troviamo biografie riunite in raccolte. Gallo si sofferma in particolare sul peripatetico Nicolao di Damasco e soprattutto sul medioplatonico Plutarco, autore sia delle *Vite parallele* sia di biografie isolate, di cui lo studioso pone in evidenza le finalità primariamente educative. Dopo Filostrato e le sue biografie dei sofisti e di Apollonio di Tiana, l'A. affronta Diogene Laerzio,

¹ Cfr. eventualmente la mia rec. in *Aevum* 80 (2006), 227-231.

² Illustro la dipendenza del Laerzio dalla tradizione di «successioni di filosofi» in *Diogene Laerzio storico del pensiero antico tra biografia e dossografia, "successioni di filosofi" e scuole filosofiche, saggio introduttivo a Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Milano 2005, XXXIII-CXXXVIII.

biografo e dossografo al contempo, che non senza motivi Gallo, insieme con buona parte della critica recente, cerca di rivalutare, postulandone pure una molteplicità di fonti, anche diverse da *Vita a Vita*, in accordo con la critica odierna³. Chiudono la sezione le biografie di Pitagora composte da Nicomaco di Gerasa, da Porfirio e da Giamblico⁴, e quelle di Plotino ad opera di Porfirio e di Proclo ad opera di Marino. Di tutt'altra levatura letteraria e intellettuale rispetto a queste biografie filosofiche scritte da filosofi risultano invece quelle che l'A. definisce complessivamente, in base alla loro fruizione, «biografie di consumo» o para-letterarie, come quelle di Esopo, il cui nucleo originario è fatto risalire dall'A. fino al VI sec. a.C.; di Alessandro, che in almeno cinque redazioni dal II al IV sec. d.C. assunse la forma del cosiddetto *Romanzo di Alessandro*; e del filosofo Secondo, vissuto in età adrianea: gli ultimi due sono considerati dall'A. come un sottoprodotto della neo-sofistica. Ne emerge un panorama molto variegato della biografia greca.

La ricostruzione che Gallo offre del genere biografico è chiara, densa, convincente. Il panorama critico è aggiornato, le argomentazioni consequenziali e gli esempi proposti in sede finale appaiono particolarmente significativi e finemente curati. Si tratta di una sintesi ricca e originale che costituisce un contributo prezioso e valido allo studio di uno dei generi letterari più importanti e anche divertenti, vicino alla storiografia, all'encomio, alla storiografia filosofica e anche al romanzo: un genere affascinante e spesso umbratile, che Gallo contribuisce a rischiarare e a definire meglio, con il suo consueto acume e con sobria eleganza critica.

ILARIA RAMELLI

Auctores Nostri. Studi e testi di Letteratura cristiana antica, 2, Collana diretta da Marcello MARIN, Bari, Edipuglia, dicembre 2005. Un vol. di pp. 452. ISBN 88-7228-444-9.

Si tratta di una raccolta di studi patristici di notevole livello, dovuti per lo più a dottorandi e ricercatori di varie università italiane. Dopo una presentazione del Direttore, nella sezione degli *Studi C.C.* Berardi indaga *La simbolica degli animali nell'interpretazione patristica di Atti 10* (pp. 19-24), mostrando come Origene abbia ispirato gli esegeti successivi, tra cui Didimo ed Agostino, nell'interpretare allegoricamente gli animali della visione di s. Pietro come categorie di persone: è uno

³ Ampia documentazione offro nel saggio cit. *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*.

⁴ Su cui rinvio oggi a F. Romano, *Giamblico. Summa Pitagorica: Vita di Pitagora, Esortazione alla filosofia, Scienza matematica comune. Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'aritmetica*, Milano 2006.

degli innumerevoli esempi, credo, in cui l'esegesi successiva è stata ispirata da Origene, «il più grande esegeta che la Chiesa abbia mai avuto» (M. Simonetti). A. Capone collaziona alcuni *Estratti del Contra Iulianum di Cirillo di Alessandria nel Codex Athos Xeropotamou 256* (pp. 25-31) con le edizioni umanistiche e moderne della stessa opera, pervenendo a dimostrare l'inutilità di questi estratti del XVIII sec. nella *constitutio textus*, in quanto sembrano essere una copia dell'ed. Spanheim. F.M. Catarinella indaga *Le lettere 'antidonatiste' di Gregorio Magno: topoi biblici e patristici per la simbolica dell'eretico* (pp. 33-46) nel contesto della lotta sferrata da Gregorio al 'donatismo', che, come l'A. mostra in modo persuasivo, non era ormai, ai suoi tempi, se non la tendenza autonomistica della Chiesa africana. M. Cutino esamina *L'epopea taumaturgica di San Felice nei Carmi 26 e 19 di Paolino di Nola* (pp. 47-80), soprattutto nell'immagine della luce e nelle topiche letterarie che li caratterizzano, facendo di essi l'equivalente letterario delle elaborazioni teologiche e dottrinali del Nolano. L. Giordano si concentra su *Postulationes, preces, petitiones nella giustizia gregoriana* (pp. 81-90), analizzando il *Registrum epistularum* di Gregorio, già *praefectus urbi* e fortemente influenzato dalla tradizione giuridica classica. J.-N. Guinot, *L'exégèse allégorique d'Homère et celle de la Bible sont-elles également légitimes?* (pp. 91-114), affronta una questione dibattuta sin dall'antichità: l'allegoria, applicata a Omero e alla Bibbia per spiegarne passi apparentemente indegni o assurdi, fu considerata illegittima da Platone ed altri già per Omero, e dalla scuola antiocchena per la Bibbia; inoltre, i pagani come Celso non ne ammettevano l'applicazione alla Bibbia, mentre i Cristiani come Origene l'ammettevano solo per la Bibbia e non per i miti greci¹. V. Lomiento, *Per un'edizione digitale delle Confessioni di Agostino: sondaggi sul primo libro* (pp. 115-128), illustra l'importanza e l'utilità che una simile edizione rivestirebbe anche per la ricerca scientifica. Eugène Ionesco lettore delle *Confessioni di Agostino* è il tema del contributo di M. Marin (pp. 129-140), che studia l'influsso del capolavoro autobiografico di Agostino sull'opera di Ionesco *La quête intermittente* del 1988. C. Militello prende in considerazione *I Symmikta Zetemata di Porfirio, fonte del De statu animae di Claudiano Mamerto* (pp.

¹ Sulla critica di Platone ai miti e alla loro interpretazione allegorica, esercitata soprattutto dagli Stoici, cfr. il mio *Allegoria, I, L'età classica*, in collab. con G. Lucchetta, Milano, Vita e Pensiero 2004, in part. cap. I-II e *passim*; per le critiche della scuola antiocchena al metodo allegorico e per le polemiche tra gli allegoristi cristiani e quelli pagani, specialmente neoplatonici, cfr. il mio *Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani*, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma. Istituto Patristico Augustinianum 6-8 maggio 2004*, I, Roma, Augustinianum, 2005, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93, 1, pp. 121-162.

141-159), proponendo ulteriori derivazioni oltre a quelle poste in evidenza già da Pépin: noto che in effetti l'influsso di quest'opera porfiriana fu ragguardevole nel tardoantico, anche in ambito cristiano; Gregorio di Nissa, ad es., mostra profonde analogie con le dottrine porfiriane ivi espresse, specialmente dal punto di vista della psicologia². A.V. Nazzaro, *Ambrosiana X. Noemi e Rut*: vid. 6, 33-34 (pp. 161-176), indaga l'esegesi che Ambrogio offre nel *De viduis* dei personaggi del libro biblico di *Ruth*, dove Noemi diviene il modello della vedova cristiana, e la giovane Ruth è intesa come simbolo della *ecclesia de gentibus*. M. Porcaro, *Psicologie e caratteri in Agostino d'Ippona: l'amante* (pp. 177-184), analizza il *sermo* 34 di Agostino, mostrandone la finezza introspettiva e le influenze neoplatoniche e cristiane, segnatamente paoline e giovanee: è sottolineato in particolare il legame d'amore tra Dio e la persona umana, quello che, vorrei osservare, per Giovanni Reale costituisce il guadagno della "terza navigazione" di s. Agostino, dopo quello della "seconda navigazione" che aveva consentito la scoperta della metafisica da parte di Platone³. G. Rota propone una *Nota sulle σφραγίδες naassene in Hipp.* Haer. 5, 10, 2 (pp. 185-196) che verte sul salmo naasseno riportato da Ippolito, concentrandosi sul v. 20, ove Gesù afferma di discendere sulla terra con σφραγίδες per liberare l'anima. Il significato di questi "sigilli" è chiarito grazie al parallelo con altri testi gnostici. E. Sciarra presenta *Un nuovo frammento in beneventana del Commento di Girolamo al Vangelo di Matteo* (pp. 197-204), conservato a Roma, Bibl. Angelica, Y.10.18 e datato alla fine dell'XI sec. M. Ugenti propone una nuova traduzione italiana annotata, con testo greco in appendice, di un testo poco noto, *La Protheoria della Metafrasi dei Salmi* (pp. 205-218), che traspone l'intero Salterio in esametri omerici, fornendo un ulteriore esempio dell'osmosi culturale pagano-cristiana del tardoantico. M. Veronese si concentra *Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg* (pp. 219-236), soprattutto di Cicerone e di Ennio.

La seconda sezione di contributi è dedicata a *Didattica e territorio. I classici e la tradizione letteraria cristiana* (pp. 239-244) di M. Bellifemine è un *review article* del

² Cfr. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, introduzione di C. Moreschini, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 147-179; ID., "Gregory of Nyssa and the Neoplatonic doctrine of the Soul", *Vigiliae Christianae* 51 (1997), pp. 117-139; il mio saggio filosofico introduttivo a *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione; Sulla creazione dell'uomo; A commento del passo "Allora anche il Figlio stesso"*, nuove edizioni, traduzioni, commentari, saggi introduttivi e integrativi, bibliografia e appendici a c. mia, in pubbl. a Milano, Bompiani.

³ G. REALE, *Amore assoluto e terza navigazione in s. Agostino*, Milano, Rusconi 1995; riedito poi da Bompiani.

raffinato libro di Luciano Nicastrì, *Classici nel tempo*, Salerno 2003, recensito anche da me in altra sede molto positivamente⁴: l'A. vi indaga in modo suggestivo ed eccellente aspetti della ricezione di Orazio, Properzio e Ovidio negli autori cristiani. A.E. Carrisi, *Catechesi moderne e tradizione patristica: Parabita (Le) e il Santuario-Basilica della Madonna della Coltura* (pp. 245-253), propone una riflessione sulle differenze tra la ricerca scientifica e la divulgazione ecclesiastica, di cui la catechesi di Parabita è un esempio proposto all'imitazione. M. Cutino, *Cristianesimo e cultura classica. Un progetto per il Liceo Classico a Palermo* (pp. 255-256), presenta questo progetto, attivo dall'a.s. 2004-2005, opportunamente volto a colmare un vuoto didattico tra il periodo classico e il Medioevo. In *Echi biblici e patristici nell'iconografia del corvo* (pp. 257-278) R. Infante studia gli esempi degli eremi di S. Maria di Pulsano ed altri pugliesi, in cui il corvo, come simbolo volto a richiamare l'azione della divina Provvidenza, compare accanto ad un santo, senza tralasciare le radici bibliche e patristiche di questo motivo iconografico. B. Piselli, *Letteratura cristiana e letterature europee* (pp. 279-293) presenta e commenta i contributi dell'omonimo Convegno Internazionale di Studi tenutosi a Genova il 9-11 dic. 2004⁵. P. Ressa, Προσμανθάνειν αεί τι καὶ προσλαμβάνειν (epist. Arist. 2) (pp. 295-309) studia il tema dell'apprendimento ininterrotto nell'antichità classica e cristiana, con attenzione particolare alla storia dell'esegesi di 2Tim 3, 7, in cui l'apprendimento è presentato tutt'altro che positivamente. G. Sansone si concentra di un vescovo della Daunia del VI sec. in *Topica e agiografia: la vita di Sabino di Canosa* (pp. 311-327). Infine F. Sivo indaga gli *Elementi classici e cristiani nella Novissima linguarum methodus di Comenio* (pp. 329-377), focalizzando l'attenzione sul pensiero didattico dello studioso boemo.

Concludono il volume un appello degli studiosi di storia del Cristianesimo e delle chiese, un bollettino bibliografico utilissimo e un elenco delle pubblicazioni ricevute. La nascita di questa nuova collana rallegra la comunità scientifica e la arricchisce di apporti preziosi, provenienti soprattutto da giovani studiosi. È da sperarsi vivamente che questa serie abbia lunga vita e arrechi molto profitto agli studi patristici.

ILARIA RAMELLI

⁴ *Aevum* 80 (2006), pp. 159-160.

⁵ Queste sono alcune delle opere prese in considerazione al Convegno: *Christus Patiens e Jesus Christ Superstar, Il Vangelo secondo Matteo* di Pasolini e *The Passion* di Mel Gibson, *Quo vadis?* E gli Atti apocrifi, *Passio Perpetuae et Felicitatis*, *Diario di Anna Frank*, *Vita Antonii* di s. Atanasio, *I fratelli Karamazov*, il *Paradise Lost* di Milton, *De civitate Dei* e la *Città del Sole* di Tommaso Campanella, *l'Apocalissi* e la *Divina Commedia*.

PAT EASTERLING & EDITH HALL (COMPS.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge University Press, 2002, pp. 510, ISBN 0-521-65140-9

El presente libro arroja luz sobre el fenómeno teatral en la antigüedad griega y romana —así como su pervivencia en épocas posteriores—, tanto desde el punto de vista artístico como social. Consta de veinte capítulos a cargo de diferentes autores, agrupados en tres partes en base a un criterio temático: la primera se centra en los diferentes tipos y estilos de actuación; la segunda, en cuestiones de organización profesional; la tercera, en el poder simbólico de actores, actuación y teatro en la cultura grecorromana. Cada uno de ellos contiene al final un apartado con sugerencias de lectura sobre los temas tratados. Precediendo a estos capítulos, se encuentran una lista de ilustraciones, una lista de los contribuyentes, el prefacio y mapas de los mundos mediterráneo y egeo. Al finalizar los artículos, hay un glosario, referencias bibliográficas y un índice general.

Dentro de la primera parte, en “The singing actors of antiquity” (cap. 1) EDITH HALL rastrea la historia de estos actores cantantes, sus particularidades y su lugar en la sociedad desde la democracia ateniense hasta los días de San Agustín, destacando la importancia del canto en la actuación en todo subgénero del teatro antiguo.

PETER WILSON estudia en el cap. 2, titulado “The musicians among the actors”, el lugar del *auletes* en el teatro griego: a pesar de ser una figura esencial, en la época clásica era marginado. Esta situación fue cambiando, sin embargo, cuando la música, en la época helenística, comenzó a adquirir más importancia en la representación dramática. De la época romana, por otra parte, lamenta lo poco que se sabe de los músicos (como el *tibicen*), a pesar de que la música tenía una fuerte presencia en el teatro y que probablemente ellos eran los compositores de la misma en las obras.

En el cap. 3 —“The use of the body by actors in tragedy and satyr-play”—, KOSTAS VALAKAS plantea la necesidad de estudiar las técnicas y los estilos de actuación en relación con la función que cumple la representación verbal y corporal de los actores. El autor concluye que las representaciones de tragedia y sátira del s. V estaban basadas tanto en el rol somático y vocal del actor como en los textos y los recursos teatrales.

El artículo de RICHARD GREEN, “Towards a reconstruction of performance style” (cap. 4), es una investigación sobre los diferentes aspectos de la representación teatral basada en la iconografía. El autor hace un análisis de una serie de representaciones pictóricas y escultóricas (de los siglos V y IV a. C.) vinculadas con la tragedia y la comedia, contemplando las convenciones de la apariencia física, vestimenta y comportamiento en su evolución en el tiempo.

ERIC CSAPO, en el cap. 5 —“Kallipides on the floor sweepings: the limits of realism in classical acting and performance styles”—, busca evidencias sobre un

desplazamiento en la estética teatral hacia una suerte de realismo (en cuanto a vestimenta, gestos y caracterización de los personajes). Fragmentos de Aristófanes y Aristóteles servirán como prueba de una oposición entre dos valores dramáticos diferentes (cuyo segundo término sería el realismo mencionado), que tuvo su punto culminante, según el autor, alrededor del año 405 a. C.

G. M. SIFAKIS escribe el cap. 6, "Looking for the actor's art in Aristotle", en el que estudia ciertas observaciones sobre representación en los textos de Aristóteles. A partir de ellas, sostiene SIFAKIS, podemos conocer algunas de sus opiniones respecto de la creación de un personaje y su *ethos*, de la dicción y la representación del actor, de la *hypokrisis* y del uso de los gestos y movimientos en escena. El filósofo conectó íntimamente escritura y representación, y consideraba que los actores debían atenerse al texto y evitar, por un lado, los excesos y, por otro, la imposición de su propio subtexto.

El capítulo de ERIC HANDLEY, "Acting, action and words in new comedy" (cap. 7) es un estudio sobre la continuidad que tuvo la representación de las comedias —o más bien de fragmentos de las mismas—, cada vez más en ámbitos ajenos al teatro y más vinculados con la vida cotidiana (educación, banquetes, oratoria). HANDLEY considera que esta representación permitió la supervivencia de la obra de Menandro. El artículo tiene un pequeño epílogo dedicado a este mismo fenómeno en Roma.

RICHARD HUNTER, en el cap. 8 —titulado " 'Acting down': the ideology of Hellenistic performance"—, observa un cambio en la época helenística dentro de la élite cultural: en lugar de acudir a las representaciones públicas se comienza a preferir la lectura de los clásicos. Se pasa, así, de una cultura representativa y pública a una estrecha circulación de los textos, pero siempre preservando la didáctica de la poesía. El autor analiza el lugar de la Comedia Nueva en este proceso.

JANE L. LIGHTFOOT inicia la segunda parte con su artículo "Nothing to do with the *technitai* of Dionysus?" (cap. 9), en el cual estudia a este grupo de profesionales vinculados con la *techne* teatral en una época de expansión, en la que el teatro se ha transformado en una forma artística de gran poder internacional. Los primeros *technitai*, observa LIGHTFOOT, que surgieron a comienzos del s. III a. C., se reunían en corporaciones que funcionaban como una suerte de ciudades móviles, con su propia organización, decretos y culto religioso.

PETER G. MCC. BROWN indaga en el capítulo 10, "Actors and actor-managers at Rome in the time of Plautus and Terence", sobre el *status* de los actores en la época y sobre la relación financiera entre el *actor*, el escritor de una obra y los oficiales de entretenimiento que contrataban a las compañías para cada festival.

El siguiente capítulo, a cargo de JOHN JORY "The masks on the *propylon* of the Sebasteion at Aphrodisias" es un estudio sobre lo que podría ser, sostiene el autor, el primer ejemplo en Asia Menor de máscaras de pantomima (del período Julio-

Claudiano). JORY observa las máscaras del friso del *propylon* y concluye que aquellas con la boca cerrada ilustran representaciones de pantomima, un género muy popular en Roma y en Aphrodisias.

CHARLOTTE ROUECHÉ –cap. 12: “Images of performance: new evidence from Ephesus”– se dedica a la observación de inscripciones halladas en Éfeso durante excavaciones en 1898. Tras una detallada descripción de algunas de ellas, la autora hace su comentario general, en el que concluye que la mayoría parece representar a actores de mimo de los ss. V-VI.

RUTH WEBB, en el cap. 13, escribe sobre “Female entertainers in late antiquity”: analiza, en primer lugar, aspectos de la actuación femenina en la época imperial; en segundo término, sus vidas fuera de escena; y por último, las polémicas religiosas y legislaciones en torno a ellas. Este artículo contiene un apéndice en el que comenta la inscripción CIG XIV 2324 (s. III d. C.; estela de Bassilla de parte de Aquileia).

WALTER PUCHNER –“Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems”– discute sobre la existencia de formas teatrales en la época bizantina: el teatro, ya desde la época bizantina temprana, fue más un despliegue retórico y vocal que teatro en sí. La razón por la que Bizancio nunca desarrolló formas teatrales en el sentido propio, sostiene PUCHNER, es una cuestión teológica: para la teología oriental, de imágenes, la representación de un ícono por parte de un ser humano significaría su desacralización.

PAT EASTERLING inaugura la tercera parte con su artículo “Actor as icon” (cap. 15), en el cual se propone identificar los tipos de atractivo carismático y función simbólica asociados a los actores famosos de la antigüedad. A partir del s. IV a. C., sostiene EASTERLING, los actores devienen una categoría reconocible de profesionales en Grecia, gracias a una serie de elementos que contribuyen a que su prestigio crezca.

En el cap. 16 –“Scholars versus actors: text and performance in the Greek tragic scholia”–, THOMAS FALKNER parte de los escolios en los manuscritos de la tragedia del s. V a. C. para desentrañar la dinámica entre actores y eruditos en la época helenística. Tanto actor como eruditos son custodios de la tradición, pero los escoliastas reclaman un derecho de propiedad sobre el texto que niegan a los actores: su búsqueda es por los *ipsa verba* del autor, mientras que para el actor el texto es solamente la base para una representación artística cambiante.

ELAINE FANTHAM, en “Orator and/et actor” (cap. 17), analiza evidencia de escritores romanos de la retórica sobre actores y actuación. Considera comentarios de Cicerón y Quintiliano respecto de la actuación, y su relación con la retórica. FANTHAM concluye que sin duda la *actio* antigua atravesó cambios en respuesta a cambios en la vida social: no sólo dentro, sino también fuera del escenario hubo modas en el uso de la gestualidad y de la lengua hablada.

CATHARINE EDWARDS –cap. 18: “Acting and self-actualization in Imperial

Rome: some death scenes”– estudia la actuación como metáfora de la existencia social de los humanos, analizando los usos filosóficos de esta analogía en la Roma imperial – particularmente a partir del estoicismo– y reflexiones sobre la influencia de la actuación en el comportamiento humano.

En el siguiente capítulo, “The subjectivity of Greek performance”, ISMENE LADA-RICHARDS realiza una búsqueda sobre la experiencia personal del actor en la antigüedad griega: su preparación para el rol y su diálogo secreto con el personaje; su búsqueda por la coherencia entre sí mismo y el personaje; las oportunidades de despliegue de habilidad histriónica; su *vis-à-vis* profesional con la audiencia. El actor griego nunca olvida ni deja olvidar que está representando un sujeto, pero que no es el sujeto, a pesar de un compromiso stanislavskijano *avant la lettre* con el personaje.

EDITH HALL cierra este volumen con su artículo “The actor’s presence since the Renaissance”, en el cual observa la pervivencia del ‘genio’ y carisma de actores antiguos más allá de la antigüedad. El Renacimiento estaba familiarizado con las anécdotas de actores famosos de la época, y así también el mundo moderno. Los actores son recordados en obras de teatro, pero también en ficción en prosa, tratados teóricos sobre actuación y diferentes movimientos estéticos. Las obras griegas y romanas siguieron teniendo un lugar privilegiado en la cultura occidental.

SARA PAULIN

ÍNDICES *STYLOS* (1992-2005)

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 prefijo *-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)
- HUBEŇÁK, 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 *Epitrepontes* como agón: de la ἀρχαία a la véα. (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, INÈS 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*. Ila. 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 IIº milenio a.C. (p. 89-104)

FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. (p. 105-117)

HUBEŇÁK, 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 pretexto, ¿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)
 HUBEŇÁK, 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 *Ínsula de Mongaça* del *Amadis 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 saeculorum 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. Filología "poética" 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, Asclepiades 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).

STYLOS 12 (2003)

- FRABOSCHI, AZUCENA, A. Tengswich ataca, Hildegarda se defiende Los motivos de la abadesa (p. 7-24).
- GARCÍA ROMERO, FERNANDO. El deporte en la sociedad griega según las fuentes literarias (p. 25-44).
- GONZÁLEZ, JAVIER, R. Dos helenismos reivindicados en el *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas (p. 45-74)
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, MARTA. Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro (p. 75-82).
- PERETÓ RIVAS, RUBÉN. Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno (p. 83-102).
- RAMELLI, ILARIA. Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo e cristianesimo in età imperiale (p. 103-136).
- SINNOTT, EDUARDO. El naturalismo lingüístico de los estoicos y su fuente platónica (p. 137-160)

NOTAS

- STRAMIELLO, CLARA INÉS. La tarea del traductor según Juan Luis Vives (p. 161-168).
- STRAMIELLO, CLARA INÉS. La enseñanza del latín: Vives, Comenio, Locke (p. 169-180).

STYLOS 13 (2004)

- FRABOSCHI, AZUCENA, A. *Scivias* I, 1, de Hildegarda de Bingen. Análisis y comentario al modo de una *lectio medievalis* (p. 13-36).
- FRIGHETTO, RENAN. Algumas considerações o poder político na Antigüidade Clássica

e na Antigüidade Tardia (p. 37-47).

GUGLIELMINO, SUSANA. Piezas de la Antigüedad Clásica en las colecciones argentinas (p. 49-58).

MATURO, GRACIELA. América, el buen lugar (p. 59-76).

RAMELLI, ILARIA. La lettera di Mara Bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali (p. 77-103).

ROLLÁN GALLEGO, ÁLVARO. Magia y superstición en la Grecia actual (p. 105-117).

SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Humor y dialéctica del contraste en el episodio primero de *El cíclope* de Eurípides (p. 119-131)

NOTAS

CAPANO, DANIEL. Petrarca, poeta de la antigua Roma (p. 133-141).

PUPPO, LUCÍA. Retórica apasionada: Aníbal Núñez traductor de Catulo (p. 143-146).

STYLOS 14 (2005)

BUONO-CORE VARAS, RAÚL. El elogio a Roma de Elio Aristides y su relación con Adriano y Antonino Pío frente al problema de la romanización (p. 7-24)

FRIGHETTO, RENAN. A imagem de Teodósio nas *Historiae adversus paganos* VII, 34-35 de Paulo Orósio (p. 25-38)

GIUA, MARIA ANTONIETTA. L'Etruria nella Geografia di Strabone (p. 39-64)

GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. La plegaria de Liciniano y sus efectos en Grimaldus (*Vita Beati Dominici*, I, 6) y Berceo (*Vida de Santo Domingo de Silos*, 192-198). (p. 65-82)

GUGLIELMINO, SUSANA. Piezas de la Antigüedad clásica en las colecciones argentinas. (p. 83-90)

HÖRL, SUSANA G. Rituales de unión en los *Diálogos Marinos* de Luciano de Samósata. (p. 91-100)

JURADO, MELINA ALEJANDRA. Connotación ideológica del humor y del grotesco en *Fenicias* de Eurípides. (p. 101-118)

MUNHOZ DE OMENA, LUCIANE. A fabricação da plebe sob a perspectiva de Sêneca. (p. 119-130)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre el Flegatânís del Libro IX de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. (p. 131-166)

ÍNDICE ALFABÉTICO DE *STYLOS* (1992-2005)

ARTÍCULOS

- ACCAME, JORGE. Apuleyo. Dos cuentos de brujas. [1994; 3: 103-113]
- BAJONI, MARIA GRAZIA. Filología "poética" 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 DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. [1997; 6: 91-108]
- 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. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. [2000; 9 (2): 241-252]
- BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (2002; 11: 7-26).
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. [1998; 7: 83-111]
- BUONO-CORE VARAS, RAÚL. El elogio a Roma de Elio Aristides y su relación con Adriano y Antonino Pio frente al problema de la romanización [2005; 14: 7-24]
- BUSTOS, NATALIA. La figura de la mujer en tres epigramatistas del período helenístico: Calímaco, Asclepiades de Samos y Leónidas de Tarento (2002; 11: 27-42).
- 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]
- 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]
- 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. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. [1997; 6: 117-136]
- CASSAGNE, INÉS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. {1996; 5: 147-159}
- CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la *ἀρχαία* a la *véa*. [1995; 4: 65-74]
- CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Becquer. [1993; 2: 57-79]
- CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol.* I 41 = 65 *χρυσέαισι λητοῖσι*. [1998; 7: 113-121]

- CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). [2000; 9 (2): 289-339]
- CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. [1996; 5: 81-87]
- DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. [1994; 3: 49-52]
- 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]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. [2000; 9 (1): 190-235]
- 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. 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].
- FLAMMINI, ROXANA. Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio [2002; 11: 43-62].
- 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. Hildegardis Bingensis. *Liber divinatorum operum* I, 1 [2002; 11: 63-82].
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Tengswich ataca, Hildegarda se defiende. Los motivos de la abadesa. [2003; 12: 7-24]
- FRABOSCHI, AZUCENA, A. *Scivias* I, 1, de Hildegarda de Bingen. Análisis y comentario al modo de una *lectio medievalis*. [2004; 13: 13-36]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. [1998; 7: 165-186]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. [1999; 8: 41-58]
- 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]
- FRIGHETTO, RENAN. A imagem de Teodósio nas *Historiae adversus paganos* VII, 34-35 de Paulo Orósio [2005; 14: 25-38]
- FRIGHETTO, RENAN. Algumas considerações o poder político na Antigüidade Clássica e na Antigüidade Tardia. [2004; 13: 37-47]

- GALÁN, LÍA. *La Navigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. [1994; 3: 115-123]
- 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].
- GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. [2000; 9 (1): 129-157]
- GARCÍA ROMERO, FERNANDO. El deporte en la sociedad griega según las fuentes literarias. [2003; 12: 25-44]
- 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 IIº milenio a.C. [1996; 5: 89-104]
- GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. [1997; 6: 13-19]
- GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. [1995; 4: 5-13]
- GIUA, MARIA ANTONIETTA. L'Etruria nella Geografia di Strabone [2005; 14: 39-64]
- GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. [1999; 8: 99-123]
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. La plegaria de Liciniano y sus efectos en Grimaldus (*Vita Beati Dominici*, I, 6) y Berceo (*Vida de Santo Domingo de Silos*, 192-198). [2005; 14: 65-82]
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, MARTA. Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro. [2003; 12: 75-82]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. [1995; 4: 25-33]
- 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 número com símbolo en la Edad Media latina. [2000; 9 (1): 89-118]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. Dos helenismos reivindicados en el *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas. [2003; 12: 45-74]
- 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]
- GUGLIELMINO, SUSANA. Piezas de la Antigüedad clásica en las colecciones argentinas. [2005; 14: 83-90]

- GUGLIELMINO, SUSANA. Piezas de la Antigüedad Clásica en las colecciones argentinas. [2004; 13: 49-58]
- HÖRL, SUSANA G. Rituales de unión en los *Diálogos Marinos* de Luciano de Samósata. [2005; 14: 91-100]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. [1994; 3: 53-94]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. [1998; 7: 129-164]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. [1996; 5: 119-145]
- JURADO, MELINA ALEJANDRA. Connotación ideológica del humor y del grotesco en *Fenicias* de Eurípides. [2005; 14: 101-118]
- 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. Dos epigramas a la piedad filial. [1999; 8: 87-97]
- LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Diógenes Laercio. [2000; 9 (2): 263-269]
- 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]
- Maturo, Graciela. América, el buen lugar. [2004; 13: 59-76]
- MUNHOZ DE OMENA, LUCIANE. A fabricação da plebe sob a perspectiva de Sêneca. [2005; 14: 119-130]
- 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]
- PERETÓ RIVAS, RUBÉN. Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno. [2003; 12: 83-102]
- PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de eriuigenianas a Juan Crisóstomo. [1992; 1: 37-58]
- 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. Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo e cristianesimo in età imperiale. [2003; 12: 103-136]
- RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. [1999; 8: 7-16]

- RAMELLI, ILARIA. La lettera di Mara Bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali. [2004; 13: 77-103]
- 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]
- ROLLÁN GALLEGO, ÁLVARO. Magia y superstición en la Grecia actual. [2004; 13: 105-117]
- 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].
- SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Humor y dialéctica del contraste en el episodio primero de *El ciclope* de Eurípides. [2004; 13: 119-131]
- SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. [1993; 2: 5-19]
- 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]
- SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile della S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. [1994; 3: 5-26]
- SINNOTT, EDUARDO. El naturalismo lingüístico de los estoicos y su fuente platónica. [2003; 12: 137-160]
- 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 PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadis de Gaula*. IIa. Parte. [1996; 5: 5-79]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadis de Gaula*. [1997; 6: 27-77]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita Agricolae* de P. C. Tácito a la *Ínsula de Mongaçã* del *Amadis de Gaula*. [1999; 8: 125-135]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadis de Gaula*.. Ia. Parte. [1995; 4: 91-134]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre el Flegetánis del Libro IX de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. [2005; 14: 131-166]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Elcalco sintáctico latino *como + oración de relativo* en el *Amadis de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo [2001; 10: 95-144]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* [2000; 9 (1): 9-66]

- 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, MARCELA. *Lector benevole, te monitum velim* [...]: claves ideológicas y estéticas de la *Rusticatio Mexicana* [2002; 11: 125-140].
- SUÁREZ, MARCELA. Medea: *impia mater* y *noverca*. [1997; 6: 109-116]
- 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. Eneas como héroe romano. [1998; 7: 187-204]
- 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]
- VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. [1999; 8: 17-39]
- VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propercio. [1996; 5: 171-197]
- VACCARO, ALBERTO J. La pretexto, ¿era de Séneca? [1997; 6: 79-89]
- VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. [1993; 2: 43-55]
- VACCARO, ALFREDO J. La rebeldía de los elegíacos. [1994; 3: 27-47]
- 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]
- CAPANO, DANIEL. Petrarca, poeta de la antigua Roma. [2004; 13: 133-141]
- 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. ¿Epicureísmo cristiano? [1996; 5: 203-204]
- LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo [2001; 10: 145-150].
- Lavalle, Raúl. Algunos epigramas de Santo Tomás Moro [2002; 11: 141-150].
- LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. [1998; 7: 269-271]
- LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. [1998; 7: 277-278]
- LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. [1994; 3: 167-169]
- LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un dístico a Claudiano. [2000; 9 (2): 445-446]

- LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. [1994; 3: 171-172]
LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. [1993; 2: 125-126]
LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. [1998; 7: 265-268]
MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. [1993; 2: 127-128]
PAGÉS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. [1996; 5: 205-208]
PAGÉS, GERARDO H. Ambición. [1998; 7: 273-275]
PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. [1992; 1: 125-133]
PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas porteñas. [1994; 3: 163-166]
PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefijo *-in* en Horacio. [1993; 2: 121-124]
PUPPO, LUCÍA. Retórica apasionada: Aníbal Núñez traductor de Catulo. [2004; 13: 143-146]
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].
STRAMIELLO, CLARA INÉS. La enseñanza del latín: Vives, Comenio, Locke. [2003; 12: 1679-180]
STRAMIELLO, CLARA INÉS. La tarea del traductor según Juan Luis Vives. [2003; 12: 161-168]
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. C. Asinius Pollio en el *Amadis*. [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
CAPANO, DANIEL
CARRIZO RUEDA, SOFÍA
CIAPPARELLI, LIDIA
COURRÈGES, VIRGINIA
DEL PÓPOLO HEMILSE
DÍAZ PATRI, GABRIEL
FERRADÁS DE DERGHAM, MARÍA DELIA
FLAMMINI, ROXANA
FRABOSCHI, AZUCENA A.
DIANA FRENKEL
FREUNDORFER, MARTIN
GÓMEZ DE ASO, GACIELA
GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO
GUERIDO, ALBERTO
GUGLIELMINO, SUSANA
HÖRL, SUSANA
IMPERIALE, MARCELO LUIS
LAстра 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, MARCELA
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO
VAN DIEVOET, ALAIN
VÁZQUEZ DE BARDIN, MA. CRISTINA
WALTON, BRAD
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 éste, 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.

