

STYLOS

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000026061

**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

REDACCIÓN: Prof. Natalia Bustos

EDICIÓN Y DIFUSIÓN: Prof. Clara Inés Stramiello

COMISIÓN DE ARBITRAJE

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

CONSEJO ASESOR

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

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

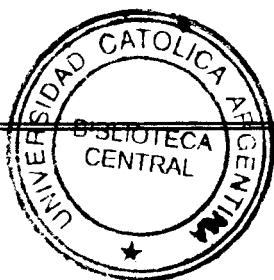
FAX: 4349-0444

raullavalle@fibertel.com.ar

institutonovoza@hotmail.com



OBRA: Alejandro Magno
AUTOR: Patricio Suárez Faini
TÉCNICA: Mixta
MEDIDAS: 75 x 55 cm.
AÑO: 2005
BUENOS AIRES



SUMARIO

<i>Raúl Buono-Core Varas: El elogio a Roma de Elio Arístides y su relación con Adriano y Antonino Pío frente al problema de la romanización</i>	7
<i>Renan Frighetto: A imagem de Teodósio nas Historiae adversus paganos VII, 34-35 de Paulo Orósio</i>	25
<i>Maria Antonietta Giua: L'Etruria nella Geografia di Strabone.</i>	39
<i>Javier Roberto González: La plegaria de Liciniano y sus efectos en Grimaldus (Vita Beati Dominici, I, 6) y Berceo (Vida de Santo Domingo de Silos, 192-198)</i>	65
<i>Susana Guglielmino: Piezas de la Antigüedad clásica en las colecciones argentinas</i>	83
<i>Susana G. Hörl: Rituales de unión en los Diálogos Marinos de Luciano de Samósata.</i>	91
<i>Melina Alejandra Jurado: Connotación ideológica del humor y del grotesco en Fenicias de Eurípides</i>	101
<i>Luciane Munhoz de Omena: A fabricação da plebe sob a perspectiva de Sêneca</i>	119
<i>Aquilino Suárez Pallasá: Sobre el Flegatânis del Libro IX de Parzival de Wolfram von Eschenbach</i>	131
POESÍA LATINA DE HOY	167

CRÓNICA	169
RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS	173
ÍNDICES ACUMULATIVOS	227

EL ELOGIO A ROMA DE ELIO ARÍSTIDES Y SU RELACIÓN CON ADRIANO Y ANTONINO PÍO FRENTE AL PROBLEMA DE LA ROMANIZACIÓN*

RAÚL BUONO-CORE VARAS**

Antes que nada, es necesario hacer referencia a la situación prevaleciente durante el mandato de los emperadores Adriano y Antonino Pío, gobernantes del período en el que Elio Aristides vivió, y de qué modo esos acontecimientos pudieron haber influido en el pensamiento de nuestro sofista.

Adriano fue un viajero infatigable, curioso, y desconfiado al mismo tiempo, visitó todas las provincias periféricas¹. De ahí su interés por fijar los límites y fronteras, tanto entre unas tierras y otras del Imperio, como en las del mismo Imperio. El emperador procuró tener un ejército bien equipado y disciplinado, aun cuando Roma había pasado a la defensiva y su expansión territorial se había detenido. El concepto de *limes* cambia, y de haber sido un punto de partida hacia territorios enemigos, pasaba a ser una zona de confines, protegidos y vigilados, que separa al mundo civilizado romano del mundo bárbaro peligroso e inculto, recibiendo así una significación tanto moral como material². Tuvo el mérito de comprender que a comienzos del siglo II d. C., el Imperio no descansaba ya sobre Italia, sino en las provincias. De hecho el número de senadores provinciales, que era del 22% del total con Domiciano, subió al 42%. Por ello, y con el objeto de fortalecer las bases económicas de ese Imperio, el emperador consagró su vida a lograr la prosperidad de

* Trabajo presentado en el III Congreso Internacional sobre la Unidad de la cultura jurídica: De Roma al Tercer Milenio: la pervivencia del Derecho Común, celebrado del 9 al 11 de mayo de 2005 en la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires". Proyecto FONDECYT 1980093.

** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Universidad de Chile.

¹ A. PIGANOL, en "La politique agraire d'Hadrian", *Les empereurs romains d'Espagne*, (Paris, 1965), pp. 135-146; R. SYME, *Greeks Invading the Roman Government*, en "The Seventh Stephen J. Brademas, Sr. Lecture", (Mass. 1982), pp. 9-28; *Hadrian as Philhellene; Neglected Aspects*, en "Bonner Hist. Aug. Colloquium", (Bonn, 1982-1983); pp. 341-362.

² P. PETIT, *La crise de l'Empire*, (Paris, 1974); *Le Haut Empire (27 avant J.-C.-161 après J.-C.)*, (Paris, 1974).

dichas provincias, aunque sin dejar por ello de ayudar y proteger a Italia³. Esta fue la razón de que viajase continuamente por su Imperio con el objeto de conocerlo personalmente, exaltando sus peculiaridades positivamente. Este fue el motivo que impulsó su política sistemática de urbanización de las regiones, que por su situación, eran base de las principales fronteras militares, en un intento continuo por crear nuevos núcleos de civilización y progreso y fijar la población.

Álvaro D'Ors afirma que, aunque Adriano sea de origen español, su ideología es helenística, y su gobierno aplicó, desarrollándola, la idea de su predecesor César, la *basileia*, que el tradicionalismo de Augusto había hecho abandonar. Hay que destacar especialmente su ideal de leyes comunes y racionales, cuyo panegirico hará Aristides⁴. La política tiende a uniformar a Italia y a las provincias, para lo cual adoptó una serie de medidas que propendieron a dar unidad al Imperio. Reorganizó el *consilium principis*, convirtiéndolo en un órgano oficial y estable de gobierno, por lo que a partir de ese momento es difícil precisar qué se debió a la acción directa del soberano, y qué a sus consejeros. La misión de este consejo fue asistir al emperador en materia jurídica; de ahí que los prefectos del pretorio, que presidieron el *consilium* en ausencia del *princeps*, tuvieron cada vez más un carácter marcadamente jurídico en vez que militar. Es en el seno del Consejo donde se perfilaron y precisaron las leyes, y donde se determinaron las reglas permanentes del derecho. A las decisiones así elaboradas se les dio el nombre genérico de *constitutiones*, que pueden ser, según las circunstancias de su emisión, *edicta*, (prescripciones imperativas), *decreta*, (sentencias de justicia), *rescripta* (respuestas a preguntas previamente formuladas), y *mandata* (instrucciones dadas a los gobernadores provinciales). La creación de dos escuelas de jurisconsultos, los Proculianos y los Sabinianos, desempeñaron un gran papel en la unificación del mundo romano, sobre todo en un momento en que el derecho de ciudadanía romana se extendió más y más por las provincias, ofreciéndose, muchas veces, como un premio otorgado por servicios a quienes previamente habían accedido al escalón administrativo de ciudadanos latinos carentes del *ius connubi*. Para permitir un más rápido ascenso a la ciudadanía, Adriano creó además un derecho latino ampliado, según el cual, en las ciudades latinas a las que se concedió este derecho, no fue necesario desempeñar una magistratura para ser ciudadano, sino que bastaba con ser decurión; o sea, miembro del Senado local. Las ventajas civiles y políticas de que gozaron los ciudadanos romanos, que fueron los

³ M. J. ROSTOVITZ, *Historia social y económica del Imperio Romano*, (Madrid, 1937).

⁴ A. D'ORS, en *La signification et l'oeuvre d'Hadrian dans l'histoire du droit romain*, en "Les empereurs romains d'Espagne", Paris, 1965, pp. 147-161.

únicos que pudieron acceder a los puestos del Estado y apelar al Emperador en caso de condena capital (*ius provocationis*), hizo que los provinciales, sobre todo en el Occidente, buscasen en el servicio público, la equiparación a la clase de ciudadanos romanos, que era la que dirigía los destinos del Imperio.

Es importante destacar la jerarquía concedida por Adriano a Atenas, ciudad de la que había tomado, antes de ser emperador, la ciudadanía como un honor, y en cuyos cultos se había iniciado. En ella desarrolló una magnífica obra constructiva, a la que puso al frente de una confederación panhelénica, como segunda capital del Imperio, y en la que actuó como legislador para renovar, a petición de los propios atenienses, tanto sus instituciones religiosas como profanas⁵. Su realismo, consciente de gobernar un mundo muy diverso, lo llevó a tomar medidas con un gran sentido de futuro.

En materia religiosa apoyó al tradicionalismo romano y potenció a muchas divinidades arcaicas, pero al mismo tiempo, se abrió ampliamente a la moda helenizante que invadió el Imperio en el siglo II d. C. Cuando en el mundo intelectual se impuso la “segunda sofística”, y cuando al mismo tiempo los senadores de origen oriental fueron poco a poco desplazando a los occidentales que, hasta entonces, habían ejercido su predominio en el Senado, Adriano, como más tarde Antonino, favoreció los cultos griegos en Oriente y acentuó discretamente los rasgos helénicos de los dioses romanos. Fue un fervoroso seguidor de Dioniso, ordenó construir numerosos templos en Grecia, entre los que destacan el ya mencionado *Olympieum* ateniense y un Panhelénico que serviría como punto de referencia a la ya mencionada confederación pan helénica. Paralelamente, el culto a Roma, unido al culto imperial, siguió progresando también en la parte oriental del Imperio, contribuyendo a la unión de todos los súbditos bajo la mística imperial. A partir de Adriano y de los emperadores Antoninos hasta los Severos, comenzó en el *orbis Romanus* una política clara y decidida hacia la romanización, es decir: el proceso de *aemulatio* de los provinciales a Roma. No hay que olvidar que uno de los proyectos del Imperio, fue extender progresivamente el *ius* romano a los sectores occidentales y más romanizados del territorio dominado.

Su sucesor, su hijo adoptivo Antonino Pío, se caracterizó por dar continuidad a la obra de su predecesor y se esforzó por mantener una buena administración

⁵ J. H. OLIVER, en “The Athens of Hadrian”, en A. PIGANIOL (ED.), *Les empereurs romains d'Espagne*. Paris: 1968, pp. 121-133.

reduciendo los gastos. Entre el 133 y 136 fue procónsul en Asia, donde adquirió experiencia, ganó prestigio y alcanzó una gran reputación. Fue muy generoso con las ciudades de Asia donde se encontraba el mayor nivel de riqueza del Imperio. Renovó los tratados con los reyes del Cáucaso e incluso recibió embajadas de Bactriana y de la India, con quienes el comercio, que enlazaba con el de China, era entonces muy floreciente, a juzgar por los conocimientos geográficos que poseía sobre la zona Claudio Ptolomeo y que debían de remontar en buena medida a Marino de Tiro, contemporáneo de Adriano. Los senadores de origen oriental serán, entre los provinciales, más mayoritarios que antes; alcanzaron, según las estimaciones de Hammond, el 56,5 % del total⁶. De regreso en Roma, Adriano lo nombró miembro del consejo imperial por sus cualidades personales y por la trayectoria en altos cargos gubernativos; fue además, un rico e influyente senador. No tenemos información de su preparación, participación y experiencia militar⁷.

A los 51 años fue investido emperador, razón por la cual las fuentes elogian sus cualidades personales, su humanidad, virtuosismo, moderación, rectitud, cortesía capacidad de trabajo y el temperamento a la hora de tomar decisiones. Alejado del lujo y del ceremonial imperial vivió en sus propiedades rústicas, rodeado de la familia y de algunos amigos. Limitó el uso de la tortura y se interesó por los esclavos obligando a los propietarios a un buen comportamiento. Se preocupó también por la situación de las mujeres y niños proporcionando los cuidados necesarios y oportunos. Julio Capitolino, biógrafo de la *Historia Augusta*, señala que “llevó la dignidad imperial al más alto grado de moderación”⁸. En su administración imperial sobresalió su carácter humanitario en los problemas de la vida municipal⁹. Continuador de la política de Adriano, se preocupó particularmente del evergetismo imperial¹⁰: *congiarum*, *donativum* y *alimenta*. Desarrolló gran cantidad de trabajos públicos entre los que destacaron su preocupación por mantener las grandes vías del imperio, construcción

⁶ M. HAMMOND, “Composition of the Senate a. d. 68-235”, en *J.R.S.*, 47, (1957).

⁷ J. LE GALL Y M. LE GLAY, *El Imperio Romano; El alto imperio desde la batalla de Actium hasta la muerte de Severo Alejandro (31 a.C.-235 d.C.)*, Madrid, 1995, p. 400.

⁸ *Hist. Aug., Ant. Pío*, 6, 4.

⁹ S. SEGENTI, “Antonino Pio e le città dell’Italia”, en *Athenaeum*, 89, (2001), pp. 355-405.

¹⁰ La cultura del evergetismo se entiende como que “todo miembro de la aristocracia municipal está obligado por una especie de moral de clase a la munificencia con sus ciudadanos”; ver P. VEYNE, *El pane e il circo; Sociologia storica e pluralismo politico*, trad. it. Milán, 1984. Además, F. JACQUES, *Le privilège de liberté; Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l’Occident Roman (161-244)*, Roma, 1984, pp. 699-712 ; F. JACQUES Y J. SCHEID, *Roma e il suo impero; Istituzioni, economia, religione*, Roma, 1992, pp. 416-424.

de nuevos caminos y auxilio a ciudades devastadas por terremotos e incendios. Se sintió el primer ciudadano del imperio, al servicio del Estado con un profundo sentido de la munificencia cívica y de la caridad, cualidad que se la reconoció el mismo Marco Aurelio en sus meditaciones.¹¹

Las relaciones del emperador con el Senado fueron buenas, a pesar de los desacuerdos que tuvo en sus inicios con la asamblea por ciertos actos en el gobierno de Adriano. El Senado multiplicó sus pruebas de buena voluntad, concediendo honores al príncipe y su familia, honores que Antonino Pío rechazó, con la excepción del *cognomen* de *Pius*, que se le confirió oficialmente y que desde entonces figuró en su titulación¹². Es necesario que me detenga algunos segundos para referirme a la controversia que se ha generado con el calificativo de *Pius*, 'Pío'. Siguiendo la narración de la *Historia Augusta* "el Senado le otorgó el nombre de Pío porque, ante todos los senadores, ayudaba a levantarse a su suegro ya fatigado por la edad, ofreciéndole su mano, aunque esto no constituye una prueba de piedad tan relevante como para exhibir este título, puesto que es más bien impío quien no realiza estas acciones, que piadoso el que cumple con lo que está obligado; o porque salvó a aquellos a los que Adriano había obligado a darse la muerte cuando ya se hallaba enfermo; o porque decretó que se tributaran a este emperador, contra la voluntad general, infinitos e inmensos honores después de su muerte; o porque, cuando Adriano intentó suicidarse, consiguió que no lo llevara a efecto merced a que se le sometió a una vigilancia intensa y meticulosa; o porque fue realmente clementísimo por naturaleza y no realizó durante su vida ninguna maldad"¹³. Por su parte, Orosio nos señala que "en el año 888 de la fundación de la ciudad fue nombrado emperador, en decimotercer lugar después de Augusto, Antonino de sobrenombre Pío; durante 23 años no completos, gobernó juntamente con sus hijos Aurelio y Lucio, tan pacífica y honradamente que con razón recibió el título de Pío y padre de la Patria"¹⁴. Así entonces, *Pius* no significa exactamente piadoso, que tiene un sentido mucho más restringido, sino el calificativo adecuado para quien cumplía escrupulosamente sus deberes morales, en especial para con los dioses, pero también con sus padres¹⁵. Según Santo Mazzarino, Antonino tiene el sobrenombre de Pío, por su *pietas* hacia Adriano y por la presión de Antonino sobre el Senado con el propósito de conseguir la

¹¹ MARCO AURELIO, *Pensamientos*, I, 16.

¹² J. LE GALL Y M. LE GLAY, ob. cit., 2, 3-7.

¹³ Hist. Aug., *Ant. Pio*, 2, 3-7.

¹⁴ OROSIO, *Hist.*, 7, 1.

¹⁵ J. LE GALL Y M. LE GLAY, ob. cit., p. 401.

apoteosis de su antecesor¹⁶, la que obtuvo con dificultades. En el fondo estamos frente a un concepto y un calificativo que representa los atributos piadosos y humanos de Antonino, como también sus responsabilidades morales y el sagrado respeto a las divinidades, apareciendo como un defensor de la memoria de Adriano.

En Antonino destacó su espíritu pacifista, moderado y tradicionalista; no buscó cambios radicales ni reformas profundas porque fue un conservador¹⁷. La *Historia Augusta* lo consideró como el “único de casi todos los emperadores que gobernó sin derramar una gota de sangre de sus conciudadanos ni de sus enemigos y que con razón puede ser comparado con Numa, pues mantuvo siempre la prosperidad, la religiosidad, la serenidad y las costumbres religiosas de éste”¹⁸.

Elio Aristides nació el 117 d. C. en la Misia Oriental; esto es en Asia Menor, aun cuando el lugar exacto no se ha podido identificar, debido principalmente a la reorganización de esos territorios que el emperador Adriano hiciera al poco tiempo de su nacimiento. Su padre Eudemón, figura en la nómina de los amigos del emperador Adriano y además forma parte del círculo de aristócratas griegos que encontraron su posición en la corte gracias a su calidad intelectual. El padre de Aristides fue un hombre de personalidad atractiva, por lo que posiblemente su memoria influyó en la formación intelectual del joven. Es probable que Eudemón haya tenido la ciudadanía romana, lo que se explica por el hecho de que cuando nació Aristides recibió de su padre la ciudadanía romana y esmirnea¹⁹. En la Misia, el culto más fuertemente asentado fue el de Zeus Olímpico, y el padre de Aristides fue el sacerdote del templo. Además, él se adaptó al proyecto panhelénico de Adriano, que lo transformó en un ciudadano de mucha importancia.

¹⁶ S. MAZZARINO, *L'impero romano*, I, Bari, 1991, p. 327.

¹⁷ F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, Oxford, 1974, pp. 420-436.

¹⁸ *Hist. Aug., Ant. Pío*, 13, 4. Sobre este mismo tema últimamente revisar A. BANCALARI, “Antonino Pío y la Paz romana: algunos alcances y propuestas”, en *Semanas de Estudios Romanos*, XI, (2002), pp. 85-102.

¹⁹ SHA, *Vit. Hadr.*, 4.7.C. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, 5, considera que Eudemón recibió la ciudadanía el 123; pero como en esa fecha ya había nacido Aristides, se ve obligado a considerar que el emperador la concedió también a un niño recién nacido, puesto que no la puede heredar de su padre. La ciudadanía de Esmirna es reclamada en 50.73. Algunas fuentes lo consideran como de Esmirna: *Prolegomena*, 111.15 (=III, 737, D). En Esmirna tiene una casa (48.43) y una finca en los arrabales (48.38 y 50.2); “Studies on the Biography of Aelius Aristides”, en *ANRW*, 11, 34. 2, pp. 1140-1233.

El 125 fue el año en que el emperador formuló por primera vez su intención de reunificar a todos los griegos del Imperio bajo una nueva comunidad. El anunció se hizo durante una reunión de la Anfictiónía Déléfica, por la cual Augusto había demostrado cierta predilección, hecho muy explicable dada la influencia política que ella había ejercido en la Antigüedad y por el carácter de eje religioso panhelénico que siempre detentó²⁰. Durante un viaje del emperador al Asia Menor, en Éfeso se procedió al levantamiento de un *Olympieum* consagrado al emperador. Así, se aseguró la lealtad de Misia al Imperio y se le garantizó un lugar en la nueva comunidad de los griegos²¹. Por las noticias que tenemos, es probable que Arístides heredara la función del padre al frente del culto panhelénico, y eso es lo que explicaría por qué sus primeros años de existencia aparecen tan marcados por la actividad del emperador viajero, algo que permanecerá en la espiritualidad del sofista, cuando, ya adulto, se convierte en un hombre profundamente religioso. Una de sus experiencias más trascendentes fueron los oráculos y los augurios, muchos de los cuales los recibió en sueños y se esforzó por darles cumplimiento. Marco Aurelio describirá a este grupo de intelectuales griegos vinculados con el emperador Adriano como "gentes capaces de adivinar el futuro". Durante los años de formación retórica, la sombra de Adriano no abandonó nunca a Arístides. Como estaba comprometido con el proyecto panhelénico, fue elegido para pronunciar el discurso inaugural del *Olympieum* de Atenas.

Es corriente durante el Imperio que las familias con capacidad económica enviaran a sus hijos a lugares alejados de casa con el objeto de llevar a cabo sus estudios. Esto les permitió a los jóvenes tener acceso a los mejores maestros disponibles y conocer el mundo, acentuándose la solidaridad de clases por encima de las rivalidades entre las regiones, las polis o las patrias. Una vez finalizada su educación formal, y antes de iniciar su vida pública, estos jóvenes realizaban algo parecido a lo que hoy podría ser un viaje de estudios. En efecto, las condiciones político-sociales del Imperio durante el siglo II d. C. lo facilitaron. La paz reinante, mejores comunicaciones, la actividad comercial, los contactos entre las aristocracias de las diversas ciudades contribuían a disminuir los peligros y el temor que provocaba lo desconocido. A partir de un desinterés por todo lo que estuviera alejado de la

²⁰ J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire, I, La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, pp. 6-184.

²¹ W. WEBER, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Leipzig, 1907, p. 159 y pp. 7-206; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century a. Chr.*, New York, 1975, 9.618. Sobre el templo ver PAUSANIAS, 7,2.9.

tradición clásica, estos jóvenes no se interesaban por la Mesopotamia, en manos de los partos, tampoco por los inhóspitos parajes de la costa del Mar Negro, ni el norte de Europa. El viaje era un viaje literario, más aún, retórico. Junto a la cultura helénica, el destino más ansiado era Egipto; Alejandría, la segunda ciudad más grande del Orbe. La India, durante algún tiempo pudo ser rival de Egipto, pero los enemigos del Imperio hicieron que se perdiera interés por ella. Por ello, el Mediterráneo occidental constituyó para los griegos un nuevo atractivo. Entre los objetivos a alcanzar Roma ocupó un lugar sobresaliente. En ella no sólo se esperaba disfrutar de la ciudad, de sus monumentos, de su vida alegre, sino que se deseaba el poder político. La aristocracia en cualquier región del Imperio no consideraba algo ajeno el gobernar.

Hacia el 139-140 Arístides emprendió su periplo mediterráneo eligiendo esa ocasión para presentarse al mundo como un orador público. Alejandría dejó en Arístides un recuerdo imborrable, siempre la recordó con palabras afectuosas: de ella habló como la gran realización de Alejandro Magno y el maravilloso adorno del dominio romano. En el otoño del 142 d. C. Arístides regresó desde Egipto y comenzó a preparar su viaje a Roma. En Roma lo esperaba su antiguo maestro de gramática, Alejandro de Cotio, que entonces se encargaba de la formación griega de los jóvenes príncipes, Marco Aurelio y Lucio Vero. Probablemente Arístides tuvo la intención de aprovechar ese contacto para introducirse en la corte imperial. Realizó un viaje marcado por sus problemas físicos y por el mal tiempo que lo demoraron en Edesa lo que lo obligó a hacer un viaje de una duración aproximada de 100 días, que en tiempo normal se hacía en un mes. Su estadía en Roma duró al parecer 6 meses y estuvo marcada por una enfermedad que se agravaba día a día. Su maestro Alejandro se transformó en su asistente²². Elio Arístides, al conocer los pormenores del imperio de Adriano y de Antonino, había experimentado la tarea civilizadora del mundo romano, con toda su carga administrativa, militar y religiosa, como así mismo las consecuencias de la ideología y de la propaganda imperial. Una incógnita es saber hasta qué punto pudo realizar ese *Elogio* sin presiones de ningún tipo, o estuvo condicionado por la circunstancia de su enfermedad, o por el hecho de estar en Roma, o por qué no decirlo, por la amistad con su maestro Alejandro, a quien con seguridad no quería perjudicar.

Atendiendo a tales premisas, el documento es una obra sorprendente, y así tuvo que parecerlo al momento de pronunciarlo probablemente en el 143 d. C. La

²² La mayoría de los autores no creen que su enfermedad haya sido obstáculo para su presentación el *Elogio a Roma*.

investigación moderna lo ha valorado de distinta manera. De la gran cantidad de interpretaciones vale la pena señalar que algunos autores lo consideran un himno.²³ Sobre el contenido y significado, los investigadores se han dividido en dos grandes corrientes: aquellos que piensan que el discurso está vacío de contenido político real y sólo es la repetición mecánica de una serie de tópicos manoseados por el uso, y aquellos otros que ven en la obra un documento importante para el conocimiento del proceso de integración griega en el Imperio.²⁴

²³ Dentro de esta categoría existen dos tendencias: aquellos que usan el término en un sentido lato, sin que este exija una clasificación precisa en la categoría retórica, que sería el caso de J. BLEICKEN, "Der Preis des Aelius Aristides auf das römischen Weltreich", en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, 7 (1966), pp. 225-277; y R. KLEIN, "Zur Datierung der Romrede des Aelius Aristides", en *Historia*, 30, pp. 337-350; *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt, 1981, y otros que utilizan la denominación en su estricto significado. J.H. OLIVER, "The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides", en *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Society*, 43 (1953), pp. 870-1003; es quien inicia esta vía de interpretación: en la creencia mantenida a lo largo de su comentario de que el fondo argumental está constituido por el pensamiento platónico y el discurso no parece sino un poema cosmológico a través del que se da expresión a la última etapa de la Creación: el Imperio Romano.

²⁴ Entre los primeros están A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II siècle de notre ère*, (París, 1923) ; *Lucien et Aelius Aristide*, en « RPh », 47, pp. 144-151 ; G.W. Bowersock y R. Syme; entre los segundos están U. Wilamowitz, T. Mommsen y M. Rostovtzeff. A. Boulanger le reconoce la visión clara y precisa de lo que el Imperio significa, aunque pobre en ideas; G. W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965; "The Proconsulate of Albus", en *HSCPh*, 72, (1968), pp. 289-294; *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969; "Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.", en *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 19, Vandoeuvres-Ginebra, 1973, pp. 177-206; "The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces", en *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXIII, Vandoeuvres-Ginebra, 1986, pp. 308-311; "Filóstrato y la Segunda Sofística", en P. E. EASTERLING-B.M.W. KNOX (EDS.) *Historia de la literatura clásica. I. Literatura Griega*, Madrid, 1989, pp. 704-711; y R. SYME, "Greeks Invading the Roman Government", en *The Seventh Stephen J. Brademas, Sr. Lectures*, Mass., 1982, pp. 9-28 =RPIV, (Oxford, 1988), pp. 1-20; "The Proconsuls of Asia under Antoninus Pius", en *ZEP*, (1983), 51, pp. 271-290; "Hadrian as Philhellene, Neglected Aspects", en *Bonner Hist. Aug. Colloquium, 1982-1983*, Bonn, 1985, pp. 341-362; sostienen que la suposición de que Aristides pretendía entrar en el Senado romano carece de cualquier apoyo. U. WILAMOWITZ, "Der Rhetor Aristides", en *SB, Berl. Akad*, 28, (1925), pp.333-353; informa del interés de TH. MOMMSEN, "Die Conscriptionsordnung der römischen Kaiserzeit", en

Nuestro sofista, eligiendo como tema de su discurso la exaltación del Imperio Romano, se encontró con numerosísimos problemas de orden intelectual que están en la raíz de la originalidad y de la incomprensión del documento. La retórica, y por consecuencia, buena parte de la intelectualidad griega, no dispuso del conocimiento conceptual necesario para comprender la auténtica esencia del Imperio. “La realidad política para los oradores gira entre la ciudad, a la que corresponde un tipo de elogio perfectamente definido y heredero del discurso fúnebre de la época clásica, y la figura del rey como cabeza del Estado, cuyo modelo retórico estableció Isócrates”²⁵. Pero ninguno de esos dos conceptos que habían distinguido el mundo helenístico fue suficiente para aclarar la nueva realidad política en que vivía²⁶. Aristides tuvo al parecer conciencia de esa insuficiencia del arte retórico al declamar que “Todos cantan a la ciudad y todos la cantarán pero la mancillan tanto más que si callasen, puesto que no es posible ni enaltecerla ni degradarla por medio del silencio...Pero las palabras tienen el efecto contrario al que se habían propuesto ya que, cuando la alaban, no dan a conocer con precisión lo que admiran...Las palabras son un estorbo para muchas de sus maravillas... Pues ésta es la primera ciudad que ha mostrado que el poder de la palabra no alcanza a todas partes. No solo es imposible hablar sobre ella con dignidad, sino que no se la puede contemplar de manera conveniente”²⁷. Vemos entonces por qué la ciudad aparece elogiada de forma tan atípica.

En el tema de la constitución romana Aristides sigue la visión de Polibio.

Hermes. 19 (1884); que lo había estudiado desde el punto de vista militar.

²⁵ J.M. CORTÉS, *Elio Aristides, un sofista griego en el Imperio Romano*, Madrid, 1995, p. 43.

²⁶ Para la insuficiencia conceptual del mundo helenístico ver: M. PAVAN, “Sul significato storico dell’Encomio di Roma di Elio Aristide”, en *Parola del Passato*, LXXXIII (1962), pp. 81-93; P. LEVÊQUE, “Formas políticas y relaciones sociales”, en R. BIANCHI BANDINELLI, *Historia y civilización de los Griegos. VII. La sociedad helenística. Marco político*, Barcelona, 1980, 99-103. Para la inexistencia de un modelo retórico para elogiar a un Imperio: E. RATTI, “Impero Romano e armonia dell’Universo nella pratica retorica e nella concezione religiosa di Elio Aristide; Una ricerca per l’ ΕΙΣ ΡΩΜΗΝ”, en *Mem. Di Istituto Lombardo*, Cl. Di lett., sc. moral e stor., 31, (1971), pp. 283-361. El elogio de las ciudades: L. PERNOT, *La rhétorique de l’éloge dans le monde Greco-Romain*, 2 vols., Paris, 1993; Les Discours Siciliens d’Aelius Aristide (Or. 5-6): Étude littéraire et paléographique, (New York, 1981. Sobre el discurso fúnebre y el elogio a la ciudad: N. LORAUX, *L’invention d’Athènes*, Paris, 1981; R. BUONO-CORE, “La noción del hombre de Estado en Elio Aristides”, en *Archivum*, 1 (1999), pp. 95-102; “El significado histórico del Elogio a Roma de Elio Aristides: una discusión abierta”, en *Semanas de Estudios Romanos*, X (2000), pp.99-112.

²⁷ 26.4-6.

Transformó el poder monárquico de los cónsules en el del Emperador como nuevo magistrado para que fuese retóricamente válido. Usó el concepto de democracia con fines propagandísticos para definir el gobierno del emperador. La lectura que se puede hacer es que si se compara el sólido gobierno de Domiciano, el de los Antoninos aparece fundado en la libertad; vale decir en el estado de derecho y en la preocupación por las clases inferiores. Arístides presentó a Roma como una democracia, porque el gobierno o el acceso a la clase gobernante, a través de la obtención de la ciudadanía, estuvo abierto a todas aquellas personas que lo desearan y se hicieran merecedoras de él²⁸, buscando establecer una relación entre el mundo que estaba viviendo y los antiguos ideales espirituales del mundo griego fundados en la *polis*²⁹. Como una manera de hacer resaltar la superioridad del Imperio, Arístides lo comparó con otros Imperios anteriores. Se apoyó en la historiografía eligiendo los que tuvieron mayor influencia sobre los griegos: el persa y el de Alejandro. Analizó el imperio persa, enfatizando los abusos de poder que hubo concluyendo que Roma fue el único y el auténtico dominio político³⁰.

²⁸ Para el tema retórica e historiografía ver R. NICOLAI, *La storiografia nell'educazione antica* Pisa, 1992, pp. 32-176. Sobre la constitución en el elogio de la ciudad: L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde Greco-Romain*, 2 vols., París, 1993, pp. 2-210. MEND. *Rhet.* I, 359. Para la evolución del concepto de democracia: J.A.O. LARSEN, "Representation and Democracy in Hellenistic Federalism", en *CPh*, 40 (1945), pp. 65-97; CH. G. STARR, "The Perfect Democracy of the Roman Empire", en *AHR*, 58, 1 (1952), pp. 1-16; CH. WIRZUBSKI, *Libertas. Il concetto di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Bari, 1957; G.E.M. DE STE. CROIX, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, 1988, pp. 377-381. Acerca de la concesión de la ciudadanía: C. NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, 1976, pp. 7-32. La ciudadanía en la época de los Antoninos: A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship* Oxford, 1973, pp. 74-264.

²⁹ 26 59-60. Dice: "Después de haber dividido en dos partes a todos aquellos que están en el Imperio, y al decir esto me refiero a toda la ecúmene-por una parte a todo aquel que fuese muy elegante, linajado y poderoso en cualquier parte lo hicisteis ciudadano y hasta vuestro congénere, mientras que el resto quedó como súbdito y condenado. Y ni el mar ni toda la tierra que se interponga impiden obtener la ciudadanía, y aquí no hay distinción entre Asia y Europa. Todo está abierto para todos. Nadie que sea digno de una magistratura o de confianza es extranjero, sino que se ha establecido una democracia común a la tierra bajo el dominio de un solo hombre, el mejor gobernante y regidor, todos se reúnen aquí como si fuera el ágora común, cada uno para procurarse lo debido."

³⁰ Para la sucesión de los imperios ver: J.W. SWAIN, "The Theory of the Four Monarchies. Opposition History Under the Roman Empire", en *CPh*, 35 (1940), pp. 1-21; F. GASCÓ, "La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica. I. Romanos y griegos", en *Habis*, 12 (1981), pp. 176-196; A. MOMIGLIANO, "Daniel y la teoría griega de la sucesión de

La evaluación del imperio de Alejandro le resultó con seguridad más complicada, porque en los tiempos de Aristides existió una valoración positiva de éste, como creador de un Imperio propio que sólo el infortunio truncó. Plutarco afirma que Alejandro fue el más grande de los filósofos de todos los tiempos porque pudo realizar el ideal de una comunidad humana universal que los otros filósofos se habían limitado a imaginar y anunciar. Se alcanzaba así el ideal estoico de una *politeia* común a toda la humanidad³¹. En el documento Alejandro aparece muy cercano al dominio político. De él se dice que conquistó el imperio más grande que existió nunca hasta Roma, aunque su muerte impidió que lo gobernase y en eso residió su debilidad³²; pero igual se configuró como precedente del Imperio Romano.

Roma aparece como la plenitud de lo que Alejandro solo preparó. De esa manera se conseguía bajar el perfil del contenido antiromano que todavía pudiese tener la evocación del nombre de Alejandro, que quedaba inmerso en la obra totalizadora del Imperio. Además dejaba a los griegos separados de los reinos de Asia, por costumbres, constituciones, visión del mundo, etc. Hay que tener en cuenta que los griegos habían sido incluidos a la fuerza dentro del dominio romano y, si su capacidad política y militar les impedía, ahora como antaño, oponerse a sus nuevos dueños y reconquistar la libertad, el afán de independencia seguía latiendo en muchos corazones. Para Aristides, los griegos fracasaron rotundamente en el ámbito político, a pesar de su inmensa sabiduría³³. Se refiere a las disputas permanentes que abrieron el camino a la dominación extranjera. Los griegos debían aceptar a los romanos porque estos eran los inventores del arte político³⁴; y por lo tanto los que crearon la mejor forma de dominación; y porque Roma adoptó una actitud positiva frente al helenismo³⁵. El destino de Roma era el Imperio Universal por ser un pueblo conductor que no había sido súbdito de ningún Estado o pueblo³⁶. Se entendía la idea de un Imperio que se extendía sobre toda la tierra. Se eliminaban los conflictos internos y todo había sido jerarquizado bajo el *imperium* del emperador. La autoridad y el orden eran compatibles con la libertad de los súbditos, y los ricos y pobres

los imperios", en *La historiografía griega*, Barcelona, 1984, 257-264. J.M. ALONSO NUÑEZ, "Trogue-Pompée et l'impérialisme romain", en *Bull. Ass. G. Budé*, (1990), pp. 72-86.

³¹ M.H. FISCH, "Alexander and the Stoics", en *AJPh*, 58, (1937), pp. 59-82 y 129-151.

³² 26.24.

³³ 26.51.

³⁴ 26.58.

³⁵ 26.94.

³⁶ 26.96.

disfrutaban de la bondad del nuevo dominio. El desarrollo y la fama de las ciudades griegas que habían encontrado el marco político adecuado hacían aparecer a Roma como tutora del helenismo y a Grecia revitalizada. Refiriéndose a Augusto, el relato de Suetonio resulta impresionante y así lo demuestra³⁷. El problema central es el significado histórico universal del Imperio romano³⁸. La exaltación de la concesión de la ciudadanía romana a los súbditos no es el fruto del éxito de algunas provincias, sino, de la valoración de un orden político que se presenta al examen del sofista como la acción práctica de un consorcio humano ideal en el cual todos tienen un lugar³⁹. Nos presenta un mundo romano como un todo orgánico, y a Roma en calidad de la *communis patria* del mundo⁴⁰. Nos presenta un mensaje de una civilización común, sin distinciones entre *cives* y súbditos; todos miembros e integrados al imperio romano. Todos son libres, por obra de la sabiduría del gobierno, en el ámbito del Imperio; todos son civilizados dentro de la ecumene conquistada. Los que están fuera están excluidos de la universalidad porque esta universalidad y esta eternidad, no son sentidas como una conquista cotidiana sino como una realidad inmodificable. Massimiliano Pavan sostiene que “La eternidad del imperio significaba en sus corazones, la defensa de un privilegio adquirido”⁴¹. Entonces sería imposible estudiar nuestro documento sin relacionarlo con el proceso de romanización que el Imperio está llevando a cabo y que tendrá uno de sus momentos decisivos el año 212 d.C.;

³⁷ Agust. 18, 1. Relata que “Hizo sacar del interior del templo y exponer ante sus ojos el sarcófago y el cuerpo de Alejandro Magno y le rindió homenaje poniéndole en la cabeza una corona de oro y cubriéndolo de flores; se le preguntó si quería ver la tumba de los Ptolomeos, pero contestó que había querido ver a un rey, no a unos cadáveres”.

³⁸ MASSIMILIANO PAVAN, “Sul significato storico dell’Encomio di Roma, di Elio Aristide”, en *Parola del Passato*, LXXXIII (1962), pp. 81-93.

³⁹ ARÍSTIDES, *Elogio*... 26, 63-65. Dice: “Habéis hecho que la palabra romana pertenezca no a una ciudad, sino que sea el nombre de una especie de raza común, y esta no una separada de todas razas, sino un equilibrio para todas las que quedan. Ahora no dividís las razas entre griegos y bárbaros...habéis dividido a la gente en romanos y no romanos. Pese a ello ninguna envidia recorre vuestro imperio. Porque vosotros mismos fuisteis los primeros en no escatimar nada, toda vez que lo pusisteis todo a disposición de todos en común y concedisteis a los que están capacitados no ser súbditos sino gobernantes a su vez”. Cfr. además GARNSEY, P. Y SALLER, R., *El Imperio Romano, Economía, Sociedad y Cultura*, Barcelona, 1991, pp. 26-31.

⁴⁰ ALEJANDRO BANCALARI, “La Constitutio Antoniniana: aproximaciones, significado y características”, en *Semana de Estudios Romanos*, Vol. IX (1998), pp. 57-67.

⁴¹ MASSIMILIANO PAVAN, art. cit., p.95.

durante el imperio de Caracalla, quien dicta la *Constitutio Antoniniana de civitate*,⁴² a través de la cual se les concedió la ciudadanía a todos los habitantes del imperio.

Tertuliano, hacia fines del siglo II a. C., utilizó el concepto de *Romani* como sinónimo de *cives*⁴³. Al igual que Aristides no hizo mayores diferencias entre los miembros del imperio. Tertuliano cree en un imperio que tiene un cuerpo común, representado por la ciudadanía romana. Utilizó también el término *romanitas* en cuanto la importancia de ser romano, en cuanto a *cives* del imperio⁴⁴. Entonces a la vigilia de la *Constitutio* existió una convicción de la común pertenencia de ciudadanos y provinciales en una única *civitas*⁴⁵. Los súbditos se transformaron poco a poco en *cives* romanos, sintiéndose parte de la vida y grandeza del imperio. Es aquí donde la acción civilizadora de Roma promovió el fenómeno de la municipalización y de la

⁴² ALEJANDRO BANCALARI, *an. cit.*; V. CAPOCCI, "La *Constitutio Antoniniana*", en *Mem. Linc.*, ser. 4, I (1925), pp. 5-136; E. BICKERMANN, *Das Edikt des Kaisers Caracalla in P. Giss. 40*, Diss. Berlin, 1926; G. SEGRE, "Note sull'editto di Caracalla", en *Rend. Pont. Acc. Arch.*, XVI (1940), pp. 181-214; A. D'ORS, "Estudios sobre la *Constitutio Antoniniana*", en *Emerita*, XI (1943), pp. 297-337 y XXIV (1956), pp. 1-26; *Id.*, "Nuevos estudios sobre la *Constitutio Antoniniana*", en *Atti. Dell'XI Congr. Int. Di Papirologia, Milano, 2-8 settembre 1965*, Milano, 1966, pp. 408-432; CH. SASSE, *Die Constitutio Antoniniana. Eine Untersuchung über den Umfang der Bürgerrechtsverleihung auf Grund des Papyrus Giss 40 I* Wiesbaden, 1958; W. SESTON -M. EUZENNAT, "La citoyenneté romaine au temps de Marc Aurèle et de Commode d'après la Tabula Banasitana", en *CRAI* (1961), pp. 317-323; MILLAR, F., "The date of the Constitution Antoniniana", en *Journ. Eg. Arch.*, XLIII, (1962), pp. 124-180; GILLIAM, J. F., "Dura Rosters and the *Constitutio Antoniniana*", en *Historia*, 14, (1965), pp. 74-92; DE MARTINO, F., *Storia della Costituzione Romana*, IV, 2 Napoles, 1975, pp. 771-779; WOLFF, H., *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I*, Diss., Köln, 1976; WILLIAMS, W., "Caracalla and the authorship of imperial edict and epistles", en *Latomus*, 38, (1979), pp. 67-89; LETTA, C., "Le dediche "dis deabusque" e la *Constitutio Antoniniana*", en *Rev. Di St. Class. E Or.*, XXXIX (1989), pp. 265-274; KUHLMANN, P. A., *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla Erlasse* (1994) y SPAGNUOLO VIGORITA, T., "Cittadini e sudditi tra II e III secolo", en *Storia di Roma* 3, Turin, 1993, pp. 5-50.

⁴³ Revisar SHERWIN-WHITE, A. N., *Roman Citizenship*, pp. 434-437.

⁴⁴ TERTULIANO, *Palio*, 4, 1: "*Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis?*". Revisar también a BARNES, T. D., *Tertulian; A historical and literary study*, Oxford, 1971.

⁴⁵ BARRER, E., "El concepto de Imperio", en el *Legado de Roma*, dirigido por Bailey, C., Madrid, 1956, pp. 61-123. También D'ORS, A., *Estudios Constitutio*, (1943), p. 322, hace referencia a una nueva ciudadanía universal. SHERWIN WHITE, A. N., *Roman Citizenship*, pp. 279-280.

urbanización. La ciudad fue el centro de gravedad político, jurídico, social y económico, religioso y cultural, y fue considerada el símbolo de la grandeza y proyección de Roma⁴⁶. De los diversos instrumentos de romanización, el proceso de urbanización fue sin lugar a dudas, uno de los más completos e incisivos agentes para lograr en cierta medida la homogenización jurídica a partir de la constitución de Caracalla. Por ello la ciudad a lo largo del Imperio se configuró mayormente como el marco ideal de vida civilizada. Se fundaron ciudades por todo el imperio y se extendió el derecho de ciudadanía romana⁴⁷.

De esta forma, la ciudadanía romana coincidió con la idea ya formada y asimilada de pertenecer al *orbis Romanus*, provinciales y romanos en oposición a los bárbaros. Fue un mundo absorbido por el gobierno romano, por sus leyes y por sus costumbres. Roma y el imperio poseyeron un sistema en cierta medida, democrático, porque el gobierno o el acceso a la clase gobernante, a través de la obtención de la ciudadanía estuvo abierto a todas aquellas personas que lo desearan y se hicieran merecedoras de él⁴⁸; esto es otro de los puntos claves que Elio Arístides resalta en su *Elogio a Rom*⁴⁹. El edicto de Caracalla sancionó la unificación política de todos los habitantes libres del imperio, transformando el *orbis romanus* en una nación moderna, concluyendo, al menos formalmente, el proceso de romanización⁵⁰, haciéndose la unidad entre vencedores y vencidos, entre vencidos y convencidos.

La *Constitutio* del emperador Caracalla no significó radicalmente una acción revolucionaria, de un repentino y brusco cambio estructural del sistema imperante de tipo político o jurídico. La transformación se logró en gran medida por el paulatino proceso de romanización; que se venía gestando y cimentando desde hace ya varias décadas. Es aquí donde la romanización tuvo un rol preponderante, presentando un doble aspecto que nos ayuda a explicar algunas interrogantes: la carencia documental por registrar el edicto y el escaso impacto contemporáneo que provocó el mismo. Si la

⁴⁶ GOZZOLI, S., "Fondamenti ideali e pratica politica del proceso de romanizzazione nelle province", en *Athenaeum*, LXV (1987), pp. 81-100; también GRACCO RUGGINI, L., "La città imperiale", en *Storia di Roma*, IV, Turín, 1989, pp. 201-266.

⁴⁷ ROSTOVZEFF, M., *Historia Social y Económica del imperio romano*, I, II, Madrid, 1973, p. 17; además GARNSEY, P. Y SALLEP. R., ob.cit., pp. 218.222, señalan que un fenómeno clave de la romanización fue el crecimiento de las ciudades.

⁴⁸ CORTES, J.M., ob.cit., pp. 43-45.

⁴⁹ ARÍSTIDES, *A Roma*, 26, 59-60.

⁵⁰ DESIDERI, P., "La romanizzazione dell'impero", en *Storia di Roma*, 2, II, Turín, 1991, pp. 577-626.

Constitutio fue recibida por los ciudadanos del imperio, de aquí en adelante *cives* romanos, como una más de las innumerables disposiciones imperiales y con una reducidísima publicidad, se debió a que no afectó orgánicamente la estructura y las bases internas del imperio. En la teoría fue un cambio total, político, social y jurídico, sin embargo en las *praxis* de la dinámica imperial romana, el hecho fue contemplado como una metamorfosis que se desarrolló naturalmente, producto del proceso de romanización del imperio. Las palabras de Modestino en el siglo III d. C., “*Roma communis nostra patria est*”⁵¹, debemos interpretarlas como el pensamiento e ideas de la gran mayoría de los miembros del imperio romano, sea a la vigilia, o después de dictarse la constitución.

En la parte final del edicto aparece la disposición distintiva y central de éste, el que dice relación con la *civitas Romana*: “yo otorgo a todos ellos [quienes en todo] el mundo [están bajo mi gobierno] ciudadanía romana sin los [extras], con [la demanda de las comunidades]. Sin duda que la concesión de la *civitas Romana* constituye el punto central del edicto. El imperio romano a partir del 212 d. C. se constituyó en un escenario ecuménico, unido política y jurídicamente, y con una población de más o menos cincuenta millones de habitantes. La ciudadanía fue más bien pasiva, diversa a la del período republicano, mucho más activa y directa, por lo que el edicto fue visto como un acto de unidad de los integrantes del orbe romano.

No debemos olvidar que el otorgamiento de la *civitas* a todos los súbditos del imperio se realizó con la “restricción de los [extras]”, los llamados tradicionalmente *dediticii*. Uno de los más interesantes debates historiográficos ha sido conocer realmente quiénes fueron verdaderamente estas personas. Para Francesco de Martino, fueron bárbaros enrolados directamente al ejército, sin ningún acuerdo o tratado particular⁵². Otros autores mencionan a *libertos*, peregrinos y grupos periféricos⁵³. En el fondo, estamos frente a la *deditio ad romanum*, que pudieron ser extranjeros bárbaros incorporados recientemente al imperio. De todas formas, la exclusión de los *dediticios*, no tuvo un real alcance y significado por tratarse de bárbaros, en el sentido concreto de la concesión de la ciudadanía. El edicto de Caracalla debemos concebirlo

⁵¹ MODESTINO, *Dig.*, 50, I, 33.

⁵² F. DE MARTINO, *Costituzione romana*, pp. 781-786.

⁵³ F. JACQUES Y J. SCHEID, *Roma e il suo impero: Istituzioni, economia, religione*, Roma-Bari, 1992), pp. 365-367. Para A. D'ORS, “Estudios sobre la *Constitutio Antoniniana*”, en *Emerita*, XI (1943), p. 319, n°2, los *dediticios*, al no pertenecer a ninguna ciudad, quedaban naturalmente excluidos de esa permanencia de todo nuevo ciudadano en su respectiva ciudad.

y estudiarlo en consecuencia, como un proceso lineal, irreversible, lógico, natural y en calidad de un punto de llegada de una integración o aculturación que se fue configurando con antelación entre provinciales y romanos para la conformación de un solo cuerpo político y jurídico. Aun cuando el panegírico de Elio Arístides es el testimonio de las clases culturales y sociales más elevadas del mundo de lengua griega, ciertamente se puede ver en sus palabras que asume la forma adquirida de conciencia imperial romana, de conciencia civil romana que permite sostener que el testimonio de este es genuino y por lo tanto veraz⁵⁴. Los griegos no fueron sólo súbditos del Imperio que los había conquistado, sino que encontraban el marco para vivir conservando la cultura y la identidad. Las estatuas de Adriano realizadas en Atenas lo presentaban con un peto en el que se veía a Atenea de pie sobre la loba romana, acompañada de dos victorias. Roma aparece dando los fundamentos al renacimiento de Grecia. La presencia de Roma lentamente convierte a los vencidos en convencidos y de ese modo se configura un mundo en el cual el aporte romano, lengua, administración, justicia, estilo de vida, arte, urbanística, será decisivo para hacer de él parte integrante de nuestra civilización⁵⁵.

RESUMEN

El artículo se refiere al periodo en que gobernaron los emperadores Adriano , Antonino Pío. Arístides destaca el ideal de leyes comunes de Adriano y su política de romanización, como también la tarea pacificadora de Antonino Pío. Arístides experimenta la tarea civilizadora del mundo romano y las consecuencias de la ideología y de la propaganda imperial.

Palabras clave: Romanización - *orbis Romanus* - elogio - *communis patria* - *constitutio* - *civita*..

ABSTRAC

The article mention the period in which emperors Hadrianus and Antoninus Pius rule. Aristides emphasizes in Hadrianus' ideal of common laws and his politics of

⁵⁴ Art. cit., p. 90.

⁵⁵ 26.109.

romanization, as also in Antoninus Pius' pacifying task. Aristides experiences the civilizing task of the roman world and the consequences of the ideology and the imperial propaganda.

Key words: Romanization - *orbis Romanus* - eulogy - *communis patria* - *constitutio* - *civitas*..

A IMAGEM DE TEODÓSIO NAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS* VII, 34-35 DE PAULO ORÓSIO*

RENAN FRIGHETTO**

...*Theodosium aequae Hispanum
uirum et restituendae reipublicae...*
(Or., *Hist.* VII, 34, 10-1)

De todos os personagens históricos surgidos ao longo do século IV no mundo imperial romano o caso de Teodósio destaca-se por seu caráter um tanto peculiar e enigmático. Último soberano da quarta centúria dum *imperium* ainda unificado e hegemônico sobre todo o mundo mediterrânico, cabeça duma dinastia imperial que terá continuidade até meados do século V nos territórios da *Pars Occidentalis* do mundo romano¹, Teodósio acabou sendo relegado à um segundo plano pelos historiadores das futuras monarquias romano-germânicas que deram à Constantino o privilégio de tornar-se *exemplum* para seus soberanos e príncipes. Concordamos com a opinião legada por Manuel Rodríguez Gervás de que a construção ideológica feita tanto por Lactancio como por Eusébio de Cesarea sobre Constantino “potenciaram-no” como *princeps christianus*² e criaram “un canon propagandístico en torno a él” que teve uma enorme profusão ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média³. Por

* Conferencia pronunciada en las XIII Jornadas de Estudios Clásicos “Grecia y Roma en España”, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Nôvoa” (UCA), 30 de junio-1 de julio, 2005.

** UFPR/CNPq/Brasil

¹ Como nos indica OR., *Hist.* VII, 34: ...*huius autem Orienti simul atque Occidenti per succiduas usque ad nunc generationes gloriosa propago dominatur...*; em AMB. MIL., *De obitu Theodosii* 6 aparece a referência aos filhos deixados por Teodósio.

² Particularmente LACT., *De mort. persc.* 24, 9; 44, 5-6; 48, 2-12; EUS. CAES., *Hist. Ecl.* IX, 1-9; EUS. CAES., *Uit. Const.* I, 28-29.

³ Para tanto vide M. J. RODRÍGUEZ GERVÁS, *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca, 1991, p.97.

certo que tal perspectiva pode explicar-nos a escolha do fundador de Constantinopla como autêntico modelo de soberano por parte dos pensadores, historiadores e ideólogos das monarquias romano-germânicas tardo antigas⁴. Por outro lado devemos recordar que a significativa presença política e ideológica do Império Romano do Oriente na bacia mediterrânica entre os séculos V-VII também colaborou decisivamente para a preservação daquele ideal de soberano modelar à volta de Constantino, influenciando diretamente as construções teóricas do poder régio naqueles reinos fixados nos territórios ocidentais e estabelecendo na figura do *Basileus* oriental um protótipo de soberano a ser seguido. Indubitavelmente que tal postura encontrava-se amparada numa série de manifestações que visavam o reforço do poder monárquico nos reinos romano-germânicos ocidentais e que comumente denominamos como *imitatio imperii* que segundo Valverde Castro seria “...la emulación consciente de las prácticas, formas y tradiciones imperiales romanas...”⁵. Nesse caso Constantino apareceria aos olhos dos pensadores da Antiguidade Tardia como exemplo modelar e portador de todas as tradições imperiais válidas para o fortalecimento do poder régio nos reinos romano-germânicos ocidentais, eclipsando outros governantes imperiais de grande talha política, filosófica e religiosa⁶.

⁴ Encontramos claros paralelos entre as ações realizadas por Constantino com algumas levadas a cabo por monarcas romano-germânicos do século VI como os sinais que levaram à conversão do rei franco Clóvis encontradas no relato de GREG. TUR., *Hist. Franc.* II, 29-31, bem como a conversão dos visigodos do arianismo ao cristianismo niceno no III Concílio de Toledo de 589 e que apresenta o monarca Recaredo muito próximo da postura tomada por Constantino no Concílio de Nicéia de 325, quando se condena o arianismo à condição de heresia. Nesse sentido é interessante a afirmação de J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2003, p. 13, “...el visigodo Juan de Gerona (o de Biclara) [...] en su *Crónica*, compara la presencia del rey Recaredo en el III Concilio de Toledo con la de Constantino en el Concilio de Nicea...”, referindo-se à passagem encontrada em IOAN. BICL., *Chron.*, a. 590,1: *...memoratus vero Reccaredus rex ut diximus, sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia...*

⁵ Cf. M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideologia, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000, p.181. Sobre esta questão ver também R. FRIGHETTO, “O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687)”, in: *Gerión* 22-1, Madrid, 2004, pp. 423 e do mesmo autor “Algumas considerações sobre o poder político na Antiguidade Clássica e Antiguidade Tardia”, in: *Stylos* 13, Buenos Aires, 2004, pp. 44.

⁶ Exemplo disso é o caso do Imperador Juliano que segundo M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, p. 223, “...la figura histórica de Juliano es mucho más compleja y su obra no sólo fue la expresión de un

Contudo se observarmos com atenção as fontes contemporâneas, ou cronologicamente mais próximas, ao reinado de Teodósio verificaremos que sua importância é equiparável a de seu antecessor Constantino tanto em matéria política como religiosa. A título de exemplo vale recordarmos que se Constantino aparece descrito como o primeiro imperador cristão⁷ – afirmação esta que pode inclusive gerar alguma polémica como bem sugere Rodríguez Gervás⁸ – fundador de Constantinopla e responsável pela reunião do primeiro concílio ecumênico da Igreja ocorrido em Niceia no ano de 325⁹, coube a Teodósio reconhecer o Cristianismo como religião oficial do Império Romano, através do édito de Tessalônica de 380¹⁰, bem como proibir os rituais pagãos a partir do édito de Milão de 392¹¹. Se ambos apresentaram um desempenho político de grande relevo ao longo da quarta centúria coube a obra orosiana destacar a idéia de que Teodósio foi *de facto* o autêntico restaurador da *respublica* da mesma forma que Trajano¹². Portanto se Orósio reconhece em Constantino o título de *princeps christianus* destaca, por sua vez, em Teodósio a perspectiva do *Optimus princeps* que trouxe a unidade política e a paz ao orbe romano – tal qual Trajano – que aproximavam-no, segundo Hidalgo de la Vega, da imagem do

intento fallido de restablecer el paganismo, sino que en ella se plasman elementos sustanciales relacionados con su filosofía política y su concepción teológica, en cierto modo unidas entre sí, y que plantean una vez más las bases fundamentales de la teoría política sobre la *basileia*, pero en esta ocasión en el escenario de un periodo de grandes transformaciones...”.

⁷ O próprio Orósio apresenta-o desta forma em OR., *Hist.*, VII, 28: *...in Britannii Constantinus imperator creatus, primus imperatorum Christianus...*

⁸ Segundo M. J. RODRÍGUEZ GERVÁS, “Los sueños de Constantino en autores paganos y cristianos”, in: *Antigüedad y Cristianismo VII – Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, p. 143, “...El estudio de los sueños-visiones de Constantino ha conducido a una larga e irresoluble polémica sobre la personalidad político-religiosa de este emperador...”.

⁹ OR., *Hist.*, VII, 28: *...apud Nicaeam urbem Bithyniae conuentus trecentorum decem et octo episcoporum factus est[...]. urbem nominis suis Romanorum regum uel primus uel solus instituit...* Na perspectiva de J. FACI, “Debates”, in: *De la Antigüedad al Medioevo (Siglos IV/VIII) – III Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1993, p.160, a fundação de Constantinopla “ellos mismos se creían en último término continuadores del anterior”. Assim, segundo Faci, a fundação duma nova capital surge como “un símbolo más” da idéia de continuidade política e institucional com relação ao mundo alto-imperial romano.

¹⁰ C. Th. XVI, 2, 25.

¹¹ C. Th. XVI, 10, 12.

¹² OR., *Hist.* VII, 34: *...qua quondam legerat Nerva Hispanicum uirum Traianum, per quem respublica reparata est...*

soberano “salvador y protector de la humanidad”¹³. Logo, Teodósio é apresentado por Orósio como portador das virtudes imperiais características de Trajano que elevavam-no à uma condição meio sagrada, meio humana, que aparece refletida também nos escritos de autores pagãos como Pacato que em seu Panegírico em honra a Teodósio denomina-o como “deus que a *Hispania* nos legou”¹⁴. Perspectiva comum a autores pagãos e cristãos que acabou por ser otimizada pelos últimos que reforçavam a condição de Teodósio como *christianus* e propagador da Igreja¹⁵ já que, segundo Orósio, foi o responsável pela difusão da fé de Cristo entre os Cítas¹⁶. Noutras palavras, Teodósio teria sido o difusor da *ciuilitas* e da *humanitas* entre os “bárbaros”, entendidas a partir do século IV como sinônimas e vinculadas a *christianitas*, sendo esta seguidora e mantenedora de toda a tradição clássica greco-romana e helenística¹⁷.

Contudo chama demasiada atenção a vinculação feita quer por Orósio, quer por outros autores relacionados ao universo literário e ideológico pagão, de Teodósio com sua *Hispania* natal¹⁸. Uma vez mais observamos a tendente aproximação entre dois imperadores modelares, Trajano e Teodósio, que são oriundos da mesma *mater Hispania* e restauradores da *respublica*. Coincidência ou intenção tal relação deveria estar associada aos acontecimentos ocorridos entre 383 e 388, anos em que Teodósio

¹³ Cf. M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual, la realeza y el poder político...*, p.109.

¹⁴ PAC., *Paneg. Theod.* 4: ...*deum dedit Hispania quem uidemus...*

¹⁵ OR., *Hist.* VII, 34: ...*cum in omnibus humanae uitae uirtutibus iste par fuerit, in fidei sacramento religionisque cultu sine ulla comparatione praecessit [...]* hic propagator *Ecclesiae...*

¹⁶ OR., *Hist.* VII, 34: ...*omnem fiduciam sui ad opem Christi conferens maximas illas Scythicas gentes...*

¹⁷ Para verificarmos esta relação entre *ciuilitas/humanitas/christianitas* e sua difusão entre as tribos “bárbaras”, vide R. FRIGHETTO, “Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a idéia da *Humanitas* na Antiguidade Tardia Ocidental”, in: *Temas Medievales* 12, Buenos Aires, 2004, p. 147-63.

¹⁸ PAC., *Paneg. Theod.* 4: ...*Nam primum tibi mater Hispania est, terris omnibus terra felicior...* Além de Pacato e do próprio Orósio, devemos recordar também de Prudencio que segundo J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla...*, p. 40, em “...Su poema *Contra Simaco* celebra el ideal del Imperio Cristiano promovido por el Emperador Teodosio, un hispanorromano natural de Cauca (la actual Coca de la Provincia de Segovia)...”; ver também AUR. UIC., *Epitome Caesaribus* 48,1.

compartilhou seu poder com Magno Máximo¹⁹, também hispano²⁰, usurpador instalado nos territórios ocidentais após a morte de Graciano e da fuga de Valentiniano ao Oriente onde foi acolhido por Teodósio com “paterna piedade”²¹. Nesse caso a presença da *Hispania* no relato orosiano serve para relacioná-la à causa do *legitimus Imperator*, Teodósio, em contra do tirânico e usurpador Máximo, demonstrando uma unidade provincial que refletir-se-ia em termos mais amplos. Ou seja, se a região que viu o nascimento de Teodósio manteve-se a ele fiel o mesmo acabou por acontecer com todas as demais regiões do Império. Uma unidade imperial desejada mas que somente encontrou sua construção retórica e ideológica acabada após a definitiva derrota de Máximo em 388, valendo dizer que tal construção estava diretamente vinculada à condição de Teodósio como *uictor* diante de seu oponente. Idéia que aparece com clareza no opúsculo de Décimo Magno Ausônio *Ordo Urbium Nobilium*, onde podemos verificar que o *rhector burdigalense* dá um elevado valor tanto as *ciuitates* da Gália, especialmente a sua *Burdigala* natal, como às *ciuitates* ibéricas, provavelmente a raiz da vitória de Teodósio²². Também é importante o destaque oferecido à Aquiléia, *ciuitas* onde Teodósio venceu e eliminou Máximo²³. Portanto tais indícios apontam-nos, provavelmente, que esta obra tenha sido iniciada antes de 388, mas os acontecimentos levaram Ausônio a ampliá-la para um tom panegirístico, de verdadeira *laude* ao *imperator nouum*, com a inserção das *ciuitates* hispanas e Aquiléia. Inclusive podemos observar uma provável influência desta postura panegirística ausoniana, encontrada no *Ordo Urbium Nobilium*, sobre o Panegirico escrito por Pacato em honra de Teodósio no ano de 389²⁴. Logo, a obra de Ausônio segue a linha da unidade política mais ampla levada à cabo pela obra

¹⁹ Um excelente estudo sobre a relação de Máximo e Teodósio nos oferece M. V. ESCRIBANO, “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, Cristianismo y legitimación política”, in: *Antigüedad y Cristianismo VII – Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 257-67.

²⁰ De acordo com Pac., *Paneg. Theod.* 31: ...*Non sibi ipse obiecisset te esse triumphalis uiri filium, se patris incertum; te heredem nobilissimae familiae, se clientem...*, Máximo pertenceria ao grupo de clientes da família de Teodósio. Mas é ZOZ., *Hist. Eccl.* 4, 35, PAC., *Paneg. Theod.* 4: 3 que refere-se a Máximo como compatriota de Teodósio.

²¹ OR., *Hist.* VII,34: ...*Valentinianus in Orientem refugiens a Theodosio paterna pietate susceptus...*

²² AUS., *Or. Urb. Nob.* XI *Hispalis*, XII *Corduba*, XIII *Tarraco*, XIV *Bracara*.

²³ AUS., *Or. Urb. Nob.* IX: *Non erat iste locus; merito tamen aucta recenti nona inter claras, Aquileia, cieberis urbes [...]. Maximus, armigeri quondam sub nomine lixae. Felix, quae tanti spectatrix laeta triumphii punisti Ausonio Rutupinum Marte latronum...*

²⁴ Para tanto vide LUCIA DI SALVO, *Ausonio. Ordo Urbium Nobilium*, Napoli, 2000, pp. 200-1.

realizada pelo *Imperator* Teodósio.

Porém se notamos com clareza estas posições política e ideológica nos escritos realizados na sequência da vitória de Teodósio sobre Máximo, devemos colocar certas ressalvas a partir de algumas informações contidas na produção legada por Sulpício Severo e que está datada entre os anos de 383 e 385. Neste período, conforme sugere M. V. Escribano, “Maximo obtuvo el reconocimiento de su igualdad en las insígnias imperiales con Valentiniano y Teodosio, pero debió, al menos en términos diplomáticos, renunciar a sus pretensiones exclusivistas sobre Occidente”²⁵. Portanto verificamos que Máximo obteve reconhecimento legal de sua condição de *Imperator* e ao que parece, seguindo as indicações de Sulpício Severo, contou com o apoio decisivo das aristocracias britano-romana e galo-romana na medida em que a ação de Máximo foi perpetrada por intermédio de um pronunciamento militar²⁶ denotando o apoio legado ao usurpador por parte das forças legionárias estacionadas na *Britania* e na *Gália*, revelando-nos a importância da *aclamatio imperii* para o seu alçamento. Como já tivemos ocasião de afirmar “o Imperador jamais exerceria o poder *de facto* sem a realização da aclamação militar”²⁷, indicação esta que vale para o caso de Máximo que obteve um amplo respaldo político e militar motivado pelo descontentamento tanto das aristocracias britana e galo romanas com respeito as ações políticas levadas a cabo por Graciano, bem como das legiões em relação ao tratamento favorável dispensado pelo *Imperator legitimus* em relação aos Alanos incorporados nas fileiras imperiais²⁸. Um sinal inequívoco dos problemas de fragmentação do poder imperial e centralizador no Ocidente tardo-antigo visto que o alijamento de segmentos aristocráticos regionais das decisões tomadas nas cortes imperiais de Constantinopla, Roma, Milão ou Ravena acentuava ainda mais a fratura política e institucional do Império Romano nos territórios ocidentais.

Além destes elementos devemos agregar ao problema da usurpação de Máximo a questão priscilianista que aparece no relato de Sulpício Severo sendo completamente ocultada na descrição histórica orosiana. Este silêncio pode estar vinculado a origem

²⁵ Cf. M. V. ESCRIBANO, “Usurpación y religión...”, p. 262.

²⁶ Sulp. Sev., *Dial.* III, 6, 2; segundo Or., *Hist.* VII, 34: “...Maximus, uir quidem strenuus et probus atque Augusto dignus nisi contra sacramenti fidem per tyrannidem emersisset, in Britannia inuitus propemodum ab exercitu imperator creatus in Galliam transiit...”

²⁷ Cf. R. FRIGHETTO, “Algumas considerações sobre o poder político...”, pp. 42; ver também M. J. RODRÍGUEZ GERVÁS, *Propaganda política y opinión pública...*, p.36.

²⁸ Cf. M. V. ESCRIBANO, “Usurpación y religión...”, p. 257-8.

hispana da heresia²⁹ e com o provável agravante de, inclusive, contar com a participação de personagens associados ao círculo político e familiar de Teodósio, elemento este que poderia macular toda a construção positiva à volta do *Optimus Princeps*³⁰. Por outro lado podemos sugerir como hipótese plausível que a reação de Máximo de condenar e executar tanto a Prisciliano como a seus seguidores em Treveris no ano de 385, atitude essa apontada por Díaz Martínez como sinal mais que expressivo do poder efetivo exercido pelo usurpador³¹, seguia uma linha de atuação de eliminar prováveis aliados e seguidores de Teodósio que, naquele momento, detinha o poder na *Pars Orientalis* do mundo imperial romano, além de posicionar-se como aliado da fé nicena e buscar apoio político efetivo junto a um dos maiores expoentes políticos do universo cristão ocidental, o Bispo Ambrosio de Milão³². Observando com atenção o papel desempenhado por Máximo no desenrolar da questão priscilianista, seguindo a opinião de M.V.Escribano³³, parece-nos correto afirmar que o usurpador buscava o pleno reconhecimento de seus poderes como Augusto dos territórios ocidentais junto as cortes imperiais de Constantinopla e Milão, sendo o episódio de Prisciliano e seus seguidores consequência do poder factível exercido por Máximo e meio pragmático para demonstrar sua posição ideológica em favor do Cristianismo niceno como legítimo *princeps christianus*. Se concordamos com as fontes³⁴ que

²⁹ Segundo J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla...*, p. 41, "...Si bien los complejos remolinos de la crisis arriana no perdonaron a la España meridional, la crisis más grave tuvo lugar en ella surgió a causa de una herejía específicamente hispánica: el priscilianismo...".

³⁰ De acordo com M. V. ESCRIBANO, "Usurpación y religión...", p. 267, "...la procedencia aristocrática de los miembros más significativos de la secta en Hispania, algunos originarios del área de procedencia y localización de las propiedades familiares de Teodósio...".

³¹ Cf. P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, "La recepción del monacato en Hispania", in: *Codex Aquilariensis* 5, Aguilar de Campo, 1991, pp. 133-6.

³² O poder político que gozava Ambrósio de Milão foi muito bem delineado por R. TEJA, "Auctoritas vs. Potestas. El liderazgo social de los obispos en la sociedad tardo-antigua", in: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, p. 105, "...el hecho de saber estar junto al poder sin contaminarse con él fue lo que sublimó y preservó la figura del obispo. Quizá pocos fueron tan conscientes de la trascendencia de esta postura como Ambrosio de Milán, que tenía mejor experiencia que cualquier otro personaje de su época en el ejercicio de ambos poderes [...]. Ésta fue la base de la *auctoritas* de Ambrosio, al margen de la *potestas* que una sede importante como la de Milán podía ofrecerle...".

³³ Cf. M.V.ESCRIBANO, "Usurpación y religión...", p. 260.

³⁴ Para tanto vide PAC., *Paneg. Theod.* 30: ...*Tandem in nos oculos deus retulit et bonis orientis intentus ad mala nostra respexit et hunc sacerrimo capiti obiecit furorem ut foedus abrumperet....*; *Chron. Gall.*, a. 384: *Maximus timens Orientalis imperii principem Theodosium*

estabeleceu-se um *foedus* entre Teodósio, Máximo e Valentiniano que reorganizou politicamente o Império Romano a partir de 384, devemos analisar o juízo e a execução de Prisciliano e seus seguidores, embora realizado por uma causa justificável de que a atitude herética do abulense podia desencadear uma *sedition*, como um possível primeiro sinal da tensão entre Máximo e Teodósio que culminou com a ruptura do *foedus* e a confrontação que levou à derrocada do usurpador em Aquilêia no ano de 388. Aqui voltamos a ouvir o tom laudatório tanto de Pacato como de Orósio que revelam-nos a destreza militar de Teodósio frente a um inimigo numericamente superior e, no caso do presbítero hispano, o favor de Deus àquele que possuía “uma fé maior”³⁵ e que agia como um vingador de Graciano, *legitimus Imperator* assassinado pelo *tyrannus*³⁶

Mas a grandeza de Teodósio ganha outros contornos na medida em que Orósio apresenta-o como o *Imperator* responsável por feitos maiores que os de Alexandre ou Pompeu ao derrotar militarmente a alanos, hunos e godos³⁷. Uma vez mais verificamos a coincidência entre o relato orosiano e o panegírico de Pacato, que também compara Teodósio com Cipião, “o africano”, Hanibal e Alexandre Magno em relação as suas virtudes militares³⁸ embora demonstre que o *Imperator* encontrou maiores dificuldades nas guerras contra os “bárbaros”³⁹, aspecto este ofuscado pelo

cum Valentiniano foedus iniiit...

³⁵ PAC., *Paneg. Theod.* 40: ...*Scimus quidem, imperator, ita te cuncta administrasse ut non possint se tibi imputare successus, sed fatearis necesse est quantum te in bello tantum Fortunam tuam egisse post bellum...*; OR., *Hist.* VII, 35: ...*posuit in Deo spem suam seseque aduersus Maximum tyrannum sola fide maior – nam longe minor uniuersa apparatus bellici comparatione – proripuit...*

³⁶ OR., *Hist.* VII, 35: ...*itaque iustis necessariisque causis ad bellum ciuille permotus, cum e duobus Augustis fratribus et ultionem unius interfecti sanguis exigeret et restitutionem...*

³⁷ OR., *Hist.* VII, 34: ...*formidatasque cunctis maioribus, Alexandro quoque illi Magno, sicut Pompeius Corneliusque testati sunt, euitatas, nunc autem extincto Romano exercitu Romanis equis armisque instructissimas, hoc est Alanos Hunos et Gothos, incunctanter adgressus magnis multisque proeliis uicit...*; ver também PAC., *Paneg. Theod.* 32: que faz referencia às vitórias contra os Godos, Alanos e Hunos.

³⁸ PAC., *Paneg. Theod.* 8: ...*Non tam patiens Africanus prima rudimenta militiae sub Paulo Emilio patre tolerauit nec pari indole Hannibal puer tentoria Hispana successit nec futurarum spe certiore uirtutum Philippea castra Alexander nondum Magnus impleuit...*

³⁹ PAC., *Paneg. Theod.* 11: ...*Nescis me tibi tuisque decrescere? Quicquid atterit Gothus, quicquid rapit Hunus, quicquid aufert Halanus[...]. Perdidi infortunata Pannonias, lugeo funus Illyrici...*; 32: ...*sub ducibus uexillisque Romanis hostis aliquando Romanus et signa, contra quae steterat, sequebatur urbesque Pannoniae, quas inimica dudum populatione uacuauerat, miles impleuerat. Gothus ille et Hunus et Halanus respondebat ad nomen et*

tom favorável e positivo apresentado por Orósio ao descrever a entrada triunfal de Teodósio como vitorioso em Constantinopla após vencer aqueles povos⁴⁰. Contudo devemos levar em consideração que o próprio Orósio faz referência ao estabelecimento dum *foedus* com os “bárbaros” – datado do ano de 382 – e a conseqüente fixação daqueles em regiões da Trácia, revelando-nos a possibilidade de que Teodósio tenha encontrado dificuldades naquelas confrontações militares. Uma hipótese bastante provável se recordarmos que o descalabro militar do Imperador Valente frente aos visigodos no ano de 378 em Andrinopla desestabilizou completamente as forças militares romanas no oriente⁴¹, fazendo com que a postura de Teodósio tenha sido muito mais de conciliação que de confrontação para possibilitar a “restituição da república”⁴². Esta atitude política de Teodósio possibilitou-lhe estabelecer uma autêntica *pax* nos territórios orientais⁴³ e, ao mesmo tempo, consolidar uma relação de proximidade com alguns *reguli* visigodos que mostraram-se importantes a hora da confrontação do *Imperator legitimus* contra o usurpador Eugênio e seu aliado Arbogastes⁴⁴ em finais de seu reinado. A favor de Teodósio, na perspectiva orosiana, contou o apoio de Deus⁴⁵ e a sua condição de benigno e clemente⁴⁶ com aqueles que

alternabat excubias et notrai infrequens uerebatur...

⁴⁰ OR., *Hist.* VII, 34: *...urbem Constantinopolim uictor intrauit...*

⁴¹ Para tanto vide P. BROWN, *O fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio à Maomé*, Lisboa, 1972, p. 117; e também J. M. PÉREZ PRENDES, “Rasgos de afirmación de la identidad visigótica desde Atanarico”, in: *Antigüedad y Cristianismo III – Los Visigodos. Historia y civilización*, Murcia, 1986, pp. 34-5; segundo H. I. MARROU, “Saint Augustin, Orose et l’Augustinisme historique”, in: *La Storiografia altomedievale – Settimane di studio del centro italiano di studi sull’Alto Medioevo XVII*, Spoleto, 1970, p.79-80, “...Orose[...] sait que le désastre d’Andrinople (378) est venu punir l’arianisme de Valens...”.

⁴² Além desta idéia estar presente na nota 12, a perspectiva contrária está declarada em OR., *Hist.* VII, 34: *...cum patruo Valente et cum Valentiniano fratre regnaret qui cum adflictum ac paene conlapsum reipublica statum uideret...*

⁴³ OR., *Hist.* VII, 34: *...ictumque tunc foedus est, quo uniuersus Oriens usque ad nunc tranquillissime fruitur...*

⁴⁴ Orósio acentuou, de forma muito interessante, a idéia de que Eugênio contou com a colaboração direta dos bárbaros através do apoio de Arbogaste a sua ação tirânica. Para tanto OR., *Hist.* VII, 35: *...mortuo Valentiniano Augusto Arbogastes Eugenium tyrannum mox creare ausus est legitque hominem, cui titulum imperatoris inponeret; ipse acturus imperium uir barbarus [...], uel Romanorum praesidiis uel auxiliis barbarorum alibi potestate alibi cognatione subnixus...*

⁴⁵ OR., *Hist.* VII, 35: *...potentia Dei non fiducia hominis uictorem semper extitisse Theodosium...*

⁴⁶ OR., *Hist.* VII, 35: *...tam pia necessitate susceptum, tam diuina felicitate confectum, tam clementi benignitatem sopitum...*

apoiaram a Eugenio e Arbogastes, estes sim mortos para evitar a guerra civil⁴⁷. Porém esta nova ação tirânica perpetrada nos territórios da *Pars Occidentalis* do mundo imperial romano serve para acentuar ainda mais a perspectiva da paulatina fragmentação política que tinha como causa mais acusada a “rebeldia” das aristocracias de origem senatorial fixadas na *Gália* e na *Britania* contra um poder imperial desconfiado daqueles grupos senatoriais desde o apoio prestado por aqueles a Máximo entre os anos de 383 a 388. O conseqüente alijamento destes grupos senatoriais das decisões políticas mais destacadas, ao qual já fizemos menção, ficava evidenciado pela predileção de Teodósio de estabelecer a corte em Constantinopla⁴⁸ denotando uma preferência do *Imperator* em alicerçar seus apoios políticos e militares na *Pars Orientalis* do Império Romano. Uma tendência pouco inovadora já que desde Diocleciano os territórios orientais foram, reiteradamente, morada dos imperadores romanos demonstrando-nos uma preocupação do poder imperial com o problema das fronteiras perante os sassânidas e os “bárbaros” e acentuando um caráter de unidade e centralização à volta da figura do Imperador pouco perceptível nos territórios ocidentais⁴⁹.

Assim, podemos dizer que a imagem de Teodósio apresentada nas *Historiae* de Paulo Orósio aparece como resposta ao momento de crise política e institucional vivenciado pelo Império Romano em sua *Pars Occidentalis* e que havia se aprofundado na época em que nosso autor concluiu a redação de sua obra, entre os

⁴⁷ OR., *Hist.* VII, 35: ...*Eugenius captus atque interfectus est; Arbogastes sua se manu perculit. Ita et hic duorum sanguine bellum civile restinctum est...*

⁴⁸ De acordo com R. TEJA, “El ceremonial en la corte del Imperio Romano tardío”, in: *Emperadores, obispos, monjes...*, p. 55, “...El privilegio que perdieron los romanos pasaron a disfrutarlo los habitantes de Constantinopla. A partir de Teodosio, el emperador vive habitualmente en la nueva Roma...”.

⁴⁹ Idéia que está presente em P. BROWN, *O fim do Mundo Clássico...*, p. 44, “...Uma diferença vital entre o Império do Oriente e o Império Ocidental encontra-se na lealdade. No Oriente há mais colaboradores do Império, e colaboradores mais prósperos, do que no Ocidente. Devido a isto, o entusiasmo pelo imperador ancora-se mais profundamente no Império do Oriente...”; uma extensão também pode ser vista noutra obra deste autor “The last pagan emperor: Robert Browning’s *The Emperor Julian*”, in: *Society and the holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1989, pp. 87, “...In recent years we have gained immeasurably in our knowledge of those relatively peaceful arts of administration, landholding and patronage that would ensure that a Roman style of life survived around the Mediterranean basin long after the Roman Empire itself had collapsed in Western Europe...”.

anos de 416/418⁵⁰. De fato, a década de 406/416 foi marcada por um período de grande instabilidade nos territórios ocidentais, incluindo aqui e de forma bastante destacada a *Hispania* de Orósio que desde 407 sofreu aquilo que J.Arce define como “penetración consentida y pactada” a causa das tentativas tirânicas perpetradas desde a *Galia* por Constantino III e, posteriormente, Gerontius que culminaram com a passagem de vândalos, alanos e suevos ao território hispânico⁵¹. Nesse momento conturbado exercia o poder imperial legítimo sobre os territórios ocidentais o filho mais jovem de Teodósio, o *Imperator* Honório, sendo este um elemento importante para compreendermos a dinâmica do relato histórico de Orósio. Ao fim e ao cabo a descrição orosiana apresentou-nos um Teodósio que encarnava todos os epítetos do bom soberano vinculado à uma tradição imperial de primeira ordem, *Optimus princeps*, *princeps christianus*, unificador e pacificador do Império e vencedor dos tiranos. Ora, Honório disporia de todos aqueles elementos básicos para restabelecer a ordem interna nos territórios ocidentais na medida em que pertencia à família teodosiana. Contudo o relato orosiano apresenta-nos, duma forma bastante interessante, um Imperador Honório que iniciou uma conduta próxima a de seu pai somente após a morte de Estilício e ao saque de Roma perpetrado por Alarico no ano de 410, sugerindo-nos que tratava-se dum soberano jovem, pouco experiente e facilmente manipulável⁵². Postura que modificou-se significativamente a partir de sua aproximação ao *comes* Constancio, levando-nos a sugerir que Orósio estaria estabelecendo um paralelo entre o período em que Honório esteve tutorado por indivíduos de origem germânica, caso de Estilício, com aquele momento no qual o *Imperator* contava com o apoio de elementos que integravam a aristocracia senatorial romana e que fazem parte do final das *Historiae* orosianas. Ou seja, em nossa opinião,

⁵⁰ Dentre os vários autores que referem-se a questão, destacamos H. I. MARROU, “Saint Augustin, Orose...”, pp. 65-6; F. FABBRI, *Paolo Orosio. Uno Storico*, Roma, 1979, p. 57-65; e J. M. ALONSO NÚÑEZ, “La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía. La primera Historia Universal Cristiana: Las *Historiae Adversum Paganos* de Paulo Orosio”, in: *De la Antigüedad al Medievo (siglos IV/VIII) - III Congreso de Estudios Medievales*, Ávila, 1993, pp.145-6.

⁵¹ Cf. J. ARCE, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 1982, p. 155-62. De acordo com o relato de OR., *Hist.* VII, 40: ...*aduersus hos Constantinus Constantem filium suum, - pro dolor! - ex monacho Caesarem factum, cum barbaris quibusdam, qui quondam in foedus recepti atque in militiam allekti Honoriaci uocabantur, in Hispanias misit hinc apud Hispanias prima mali labes...*

⁵² Idéia que parece presente em passagens como OR., *Hist.*, VII, 38: ...*itaque ubi imperatori Honorio exercituque Romano haec tantorum scelerum scaena patefacta est, commoto iustissime exercitu occisus est Stilico, qui ut unum puerum purpura indueret...*

o relato de Orósio aponta à esperança na recuperação imperial a partir da “re-inauguração” do reinado de Honório, apoiado por indivíduos que reconheciam sua autoridade. Talvez por esse motivo é que a descrição de Teodósio feita por Orósio seja tão positiva já que depositava-se em seu filho, Honório, a possibilidade de revitalizar a grandeza da obra política teodosiana. Contudo encontrava-se em marcha o paulatino processo de fragmentação política do Império Romano em sua *Pars Occidentalis*, que contou com o apoio tanto dos povos estabelecidos nos territórios ocidentais desde primórdios do século V mas também, de forma muito significativa, graças aos problemas internos existentes entre as aristocracias senatoriais de origem regional e o poder imperial que enfraqueciam consideravelmente a unidade à volta do *Imperator*.

RESUMO

A segunda metade do século IV marcou, de forma significativa, o desenvolvimento histórico do Império Romano em termos políticos e institucionais. E um dos principais participantes daqueles momentos finais do mundo imperial romano unificado foi o Imperador Teodósio. Sua importância e significado políticos são descritos por vários autores tardo-antigos e neste estudo optamos por apresentar a imagem deste importante Imperador desde a perspectiva dum conterrâneo seu, o presbítero hispano-romano Paulo Orósio. Centramos nossa análise sobre a descrição de Teodósio que foi oferecida nas *Historiae Adversus Paganos* VII, 34-35 e podemos observar que o relato orosiano constrói uma imagem amplamente favorável do Imperador num momento em que a desagregação política do Império Romano tornara-se uma realidade em sua *Pars Occidentalis*.

RESUMEN

La segunda mitad del siglo IV es un periodo de gran importancia para el desarrollo histórico del Imperio Romano en términos políticos e institucionales. Y uno de los más importantes participantes de aquellos momentos finales del mundo imperial romano unificado fue el Emperador Teodosio. Su importancia y significación política son presentadas por varios autores tardoantiguos y en este estudio hicimos la opción de presentar la imagen de este importante emperador según la perspectiva de su conterráneo, el presbítero hispano-romano Paulo Orosio. Direccionamos nuestro análisis hacia la descripción de Teodosio ofrecida en las *Historiae Adversus Paganos* VII, 34-35 y observamos que el relato orosiano construye una imagen ampliamente favorable del Emperador en un momento en el cuál la disgregación política del

Imperio Romano era ya una realidad en su *Pars Occidentalis*.

L'ETRURIA NELLA GEOGRAFIA DI STRABONE*

MARIA ANTONIETTA GIUA**

Numerosi sono i motivi di interesse offerti al lettore dalla descrizione dell'Etruria contenuta nel libro V (2,2-9) della *Geografia* di Strabone, all'interno dell'ampia sezione dedicata all'Italia.¹ Innanzi tutto un quadro della regione disegnato in forma conchiusa e complessivamente organica, che intende rendere conto di alcune componenti geografiche e antropiche giudicate fondamentali e distintive, secondo alcune direttrici sulle quali ci soffermeremo;² in secondo luogo il periodo nel quale la *Geografia* fu composta, quello nel quale andava organizzandosi l'impero augusteo, nel quale ogni regione e ogni popolo, con la propria storia e con le proprie tradizioni, veniva inserito e composto nel contesto dell'ecumene, che si voleva interamente

* Con l'autorizzazione dell'editore Olschki, che desidero ringraziare, ripropongo qui, con lievi modifiche, un contributo già pubblicato, con il titolo *L'Etruria di Strabone*, nel volume *Vie e luoghi dell'Etruria nella Tabula Peutingeriana*, a cura di F. Prontera, Firenze, Leo S. Olschki ed. 2003, pp. 53-63. Di alcune significative puntualizzazioni inserite in questa seconda versione sono debitrice alla consueta generosità di Emilio Gabba.

** Università di Firenze.

¹ Dei 17 libri della *Geografia* di Strabone il V e il VI libro sono dedicati all'Italia. Una traduzione italiana preceduta da un'utile introduzione in A. M. BIRASCHI, *Strabone, Geografia. L'Italia*, Milano, Rizzoli 1988 (che seguirà d'ora in poi per le citazioni in italiano della *Geografia*). Una traduzione italiana con commento dei due libri in N. BIFFI, *L'Italia di Strabone. Testo, Traduzione e Commento dei libri V e VI della Geografia*, Bari, D.A.R.F.I.C.L.E.T. 1988. Sull'Italia di Strabone si vedano gli importanti saggi contenuti nel volume *Strabone e l'Italia antica – Incontri perugini di Storia della Storiografia antica e sul mondo antico*, II, Acquasparta, Palazzo Cesi, 25-27 maggio 1987, a c. di G. Maddoli, Napoli, E.S.I. 1988.

² All'Etruria descritta da Strabone è dedicata una parte del contributo di M. PASQUINUCCI, *Strabone e l'Italia centrale*, *ibid.* pp. 47 ss.; EAD., *L'Etruria in età romana*, in *Etruria, Toscana. L'identità di una regione attraverso i secoli*, I, a c. di M. Luzzati, Pisa, Pacini Ed. 1992, pp. 68-69.

‘pacificata’ dalla conquista romana;³ un terzo fattore di interesse è rappresentato dalla memoria del passato etrusco –nelle sue tracce storiche e leggendarie– confluita nel testo di Strabone: in esso si intrecciano filoni culturali eterogenei, tradizioni storiografiche e antiquarie, itinerari carsici di istanze politiche e resistenze identitarie, che dovettero attraversare l’Italia all’indomani dell’unificazione seguita alla guerra sociale, e che la cultura augustea, nelle sue varie espressioni, rielaborò in forme funzionali ai contesti politico-ideologici contemporanei;⁴ infine deve essere segnalato quello che può essere considerato in realtà il primo, vero fattore distintivo dell’approccio straboniano alla descrizione dell’Italia e dell’Etruria in particolare: siamo davanti ad un mosaico compositivo visto e ricostruito con gli occhi, la cultura, la sensibilità di un greco per il quale Roma è la grande patria acquisita. Per questo motivo partiremo proprio da quest’ultimo punto, che ci consentirà di accostarci alle complesse ragioni della prospettiva straboniana.

“L’ottica di Strabone –ha osservato di recente Glen W. Bowersock– è quella di un autore che ha viaggiato in lungo e in largo, ma le cui radici rimasero piantate

³ Per il nesso fra geografia e impero nell’età di Augusto il riferimento d’obbligo è a C. NICOLET, *L’inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell’impero romano* (1988), trad. it. Roma-Bari, Laterza 1989. Sulla geografia politica di Strabone v. ora spec. A. M. BIRASCHI, *Una geografia per l’impero*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2, *Una storia greca*, III, *Trasformazioni*. Torino, Einaudi 1998, pp. 1079 ss. Per quanto riguarda la definizione della geografia antica come punto di intersezione di diversi generi letterari, ivi compreso, in primo luogo, il genere storiografico, v. F. PRONTERA, *Prima di Strabone: Materiali per uno studio della Geografia antica come genere letterario*, in *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell’opera*, I, a c. di F. Prontera, Perugia, Università degli Studi 1984, pp. 189-256.

⁴ Varrone, massimo rappresentante della tradizione antiquaria dell’ultimo secolo della repubblica, elaborò un monumentale progetto di sistemazione dell’intero patrimonio antiquario, nel quale era riconosciuto l’apporto di tradizione italiche (specialmente sabine ed etrusche): un tentativo di definizione identitaria in un momento nel quale la cultura romano-italica si trovava in una fase di avanzata ellenizzazione. In questo quadro gli Etruschi ebbero riconosciuto un ruolo di particolare rilievo, come si vede dalla diffusione a Roma di testi relativi alle tradizioni etrusche e, in particolare, all’*Etrusca disciplina* (v. oltre). Sulla formazione della memoria collettiva a Roma alla fine della repubblica v. ora. MOATTI, *La construction du patrimoine culturel à Rome aux I^{er} siècle avant et I^{er} siècle après J.-C.*, in *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, a c. di M. Citroni, Firenze, Università degli Studi di Firenze, Dip. Scienze Antichità “G. Pasquali” 2003, pp. 81-98.

saldamente in Asia Minore".⁵ Nato ad Amaseia, nel Ponto, da una famiglia nobilissima legata alla dinastia regnante del Ponto e, in séguito, penalizzata dalla riorganizzazione della regione ad opera di Pompeo, Strabone fu a Roma una prima volta poco dopo la metà del I secolo a.C.:⁶ probabilmente qui avvenne, nel 44 a.C., l'incontro con l'ormai vecchissimo P. Servilio Vatia Isaurico,⁷ una delle figure più autorevoli della *nobilitas* romana, che aveva combattuto nelle file di Silla la guerra civile contro Mario, partecipando al durissimo assedio della città etrusca di Volterra, una delle ultime roccaforti della resistenza mariana.⁸

Non vi è certezza sulla data dei ripetuti soggiorni a Roma negli anni successivi (l'ultimo forse nel 7 a.C.), ma importa qui sottolineare come nei periodi trascorsi in Italia le relazioni di Strabone furono tutte feconde per la sua formazione culturale e per il suo approccio a realtà storico-geografiche - prima fra tutte quella romano-italica - che avrebbe descritto nella *Geografia*. Si trattò, infatti, da un lato di amicizie con uomini dell'élite di governo romana, dall'altro co. importanti personalità degli ambienti culturali greci, che tra l'età triumvirale e i primi anni augustei furono presenti e attivi nella capitale dell'impero. Tra i primi, oltre ai *Servilii*, proposti ora in primo piano da Bowersock in questa rete di relazioni, basti citare il prefetto d'Egitto Elio Gallo, che Strabone accompagnò nella sua missione e, forse, nella spedizione

⁵ G. W. BOWERSOCK, *La patria di Strabone*, in *Strabone e l'Asia Minore*, a c. di A. M. Biraschi e G. Salmeri, Napoli, E.S.I. 2000, p. 23.

⁶ Tra le più recenti ricostruzioni delle vicende familiari e della biografia di Strabone si vedano J. ENGELS, *Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 1999, pp. 26-36; un resoconto minuzioso delle amicizie influenti a Roma alle pp. 350-353; D. DUECK, *Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, London and New York, Routledge 2000, pp. 1-30; qualche elemento nuovo nel già citato contributo di Bowersock (n. 5); per i rapporti con i re pontici da vedere i vecchi, ma sempre importanti studi, solo da poco pubblicati, di R. SYME, *Anatolica. Studies in Strabo*, ed. by A. Birley, Oxford, Clarendon Press 1995, pp. 289-301.

⁷ *Sui Servilii* ritornerò più oltre. L'incontro di Strabone con Servilio (MÜNZER, in *PW*, s. v. *Servilius*, n. 93, coll. 1812-1817), riferito in *Geogr.* XII 6,2, potrebbe essere connesso, secondo Bowersock (n. 5), p. 19, con legami tra le due famiglie. L'incontro potrebbe anche essere avvenuto in Asia, considerata l'età di Strabone, che allora aveva circa vent'anni: così ora ENGELS (nota 6), pp. 26-27. Strabone potrebbe essere arrivato a Roma proprio al séguito di un Servilio, forse il P. Servilio Isaurico, figlio del precedente, che fu proconsole d'Asia dal 46 al 44 a.C. (MÜNZER, in *PW*, s. v. *Servilius*, n. 67, coll. 1798-1802).

⁸ Sull'assedio di Volterra da parte delle truppe di Silla v. oltre, *Geogr.* V 2,6, cf. GRAN. LICIN. 36,8 Criniti.

nell'*Arabia felix*; o Cn. Calpurnio Pisone, console ordinario nel 7 a.C., senatore fra i più influenti a corte, uomo di fiducia di Tiberio, che gli affidò nel 17 d.C. il prestigioso governatorato della Siria; tra i secondi il grammatico peripatetico Tirannione, anch'egli proveniente dal Ponto ed esperto egli stesso di problemi di geografia, la cui rinomanza negli ambienti colti della capitale gli valse il compito di maestro dei figli di Cicerone.

Grazie al patronato dei potenti aristocratici romani Strabone ebbe così la possibilità di entrare a contatto con il centro del potere: se non con gli stessi imperatori, con gli esponenti dei livelli più alti della politica e dell'amministrazione che, negli anni successivi ad Azio, collaboravano alla costruzione del regime e delle sue basi ideologiche. Si trovò, dunque, a condividere, nella sostanza, la posizione dei molti uomini di cultura, appartenenti alle dirigenze delle città greche e microasiatiche, i quali, in continuità con una tradizione che risaliva a Polibio e passava per Posidonio, si mostrarono pronti a sostenere senza pregiudiziali ed anzi con fervore convinto il regime augusteo e l'egemonia ecumenica di Roma: lo fecero con gli strumenti culturali forniti loro dall'educazione greca, i soli in grado di raggiungere un uditorio greco, che doveva essere convinto e rassicurato sulla dignità e sulla nobiltà del profilo etnico-culturale del popolo egemone perché ne potesse recepire senza resistenze i riverberi di ordine e di pace all'interno delle società cittadine.

Non solo i Romani non erano barbari, come spiegava nello stesso periodo Dionigi da Alicarnasso, la cui opera storiografia sulla Roma arcaica potrebbe essere stata conosciuta dall'autore della *Geografia*,⁹ ma erano i veri eredi di quei Greci la cui civiltà costituiva un riconosciuto titolo di legittimazione per un popolo che si poneva alla guida del mondo.¹⁰ Rispetto allo storico di Alicarnasso, i cui destinatari

⁹ E' l'ipotesi di GABBA, *Per un bilancio dell'incontro su «Strabone e l'Italia antica»*, in *Strabone e l'Italia antica* (in n. 1), p. 336. Sulla teoria della grecità dei Romani in Dionigi fondamentale E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari, Edipuglia 1996. Sugli uomini di cultura greci attivi a Roma nel I sec. a.C. - Posidonio, Diodoro, Dionigi - v. M. A. GIUA, *Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali*, in *I Greci* (nota 3), pp. 869-905.

¹⁰ Sull'adesione degli intellettuali greci all'impero di Augusto v. spec. E. GABBA, *Political and Cultural Aspects of the Classicistic Revival in the Augustan Age*, «Class. Ant.» 1 (1982), spec. pp. 59-61; ID., *The Historians and Augustus*, in *Caesar Augustus. Seven Aspects*, ed. by F. Dueck, E. Segal, Oxford, Clarendon Press 1984, pp. 61-67; G. MANCINETTI SANTAMARIA, *Strabone e l'ideologia augustea*, «Ann. Fac. Lett. Filos. Univ. Perugia» N.S. II, 1978/79, pp. 381-385; discussione di importanti passi straboniani su Romani e barbari in J.-L. FERRARY,

sono sicuramente individuabili negli ambienti socialmente e culturalmente elevati delle città greche, l'autore di Amaseia non consente una definizione altrettanto precisa del pubblico al quale intendeva rivolgersi. La sua dichiarata intenzione di parlare specialmente a coloro i quali occupano i più alti gradi della gerarchia sociale, fa pensare a destinatari non differenziati per lingua e appartenenza etnico-culturale, ma identificabili con i gruppi dirigenti allargati di tutto l'impero, i quali, nell'esercizio di funzioni amministrative, politiche, militari, potranno mettere a frutto nella pratica gli insegnamenti della *Geografia*.

Lo stesso Strabone, forse, oscilla tra i due osservatori della propria esperienza – il versante greco e quello romano – per suggerire approcci che possono cambiare a seconda delle regioni oggetto della descrizione.¹¹ Se dovessimo giudicare dal suo quadro dell'Italia, dovremmo dire che alcuni elementi che lo caratterizzano, come si vedrà nel caso dell'Etruria, possono essere intesi assai meglio se pensati per un pubblico non romano: la descrizione di Roma, con la valorizzazione della fase 'ellenistica' dell'ultimo secolo della repubblica, rappresenta solo il caso più appariscente.¹²

L'adesione di Strabone al programma augusteo si esprime nitidamente nella convinzione, a più riprese ribadita, che il principato, nel più ampio orizzonte della successione degli imperi mondiali, rappresenti il punto d'arrivo, la fase conclusiva e più alta di un processo che ha portato Roma alla conquista dell'Italia prima, alla costruzione di un impero universale poi, grazie alle virtù militari e alle capacità di razionale organizzazione del governo: l'egemonia romana in tanto è legittimata e

Philhellénisme et impérialisme. Aspects de la conquête romaine du monde hellénistique, Rome, École Française de Rome 1988, pp. 505-511. In relazione a fattori geo-etnografici cf. E. CH. L. VAN DER VLIET, *L'ethnographie de Strabon: Idéologie ou Tradition?*, in *Strabone. Contributi etc.* (nota 3), pp. 29-86, spec. 75 sgg. Ampia discussione e panorama bibliogr. ora in ENGELS, (nota 6), pp. 298-358.

¹¹ Potrebbe essere questa la ragione della convinzione circa un pubblico romano come destinatario dell'opera, per es. in BOWERSOCK (nota 5), p. 20, che sembra aver presente, però, la sezione relativa all'Asia Minore.

¹² V 3,7-8. Il caso è stato segnalato da F. COARELLI, *Strabone: Roma e il Lazio*, in *Strabone e l'Italia antica* (nota 1), pp. 89 sgg. Anche la sezione dedicata all'Italia meridionale, incentrata prevalentemente sulle tradizioni greche, sembra indirizzata a destinatari greci. Si veda il dibattito sull'argomento *ibid.*, pp. 63 ss.

celebrata, in quanto portatrice di civiltà,¹³ in grado di costituire, con le sue attitudini all'organizzazione e alla corretta amministrazione, un quadro unitario dalle molteplici componenti dell'impero, armonizzando le disuguaglianze, facendo convivere al suo interno cellule composite che vanno dall'Italia alle province ai regni-clienti alle città libere.¹⁴

Non pare che vi siano ragioni sufficienti per credere che Strabone si limiti a riprodurre materiali e convinzioni delle sue fonti, né per ritenerlo una sorta di osservatore esterno e indifferente rispetto all'impero.¹⁵ E' vero, piuttosto, che la consonanza di idee fra Strabone ed altri uomini di cultura greci sull'impero mondiale come garanzia di pace, di sicurezza e di prosperità, induce a ritenere che, come loro, rifletta sugli effetti positivi dell'egemonia romana sull'ordine delle città greche: un ordine di cui si facevano garanti quei gruppi dirigenti locali ai quali lo stesso Strabone apparteneva.

Se a questo si aggiunge la familiarità che lo scrittore greco, come si è accennato, aveva con gli ambienti vicini alla corte, non ci si stupirà che egli sia stato in grado di elaborare una visione dell'impero che era frutto, al contempo, di un'ottica greca e di esperienze romane. Gli studi straboniani tendono attualmente a individuare, appunto,

¹³ Si potevano recuperare alla civiltà anche gruppi di persistente barbarie perduranti in alcune aree interstiziali dell'impero: è il caso delle spedizioni augustee contro le tribù montagnarde della Spagna settentrionale e contro le tribù alpine: cf. E. GABBA, *Significato storico della conquista Augustea delle Alpi*, in *La valle d'Aosta e l'Arco Alpino nella politica del mondo antico*, Atti Conv. Intern. Studi St. Vincent, 25/26 aprile 1987, Aosta, A.I.C.C. 1988, pp. 53-61.

¹⁴ E' questo il quadro conclusivo, la visione di sintesi dell'impero in XVII 24-25. Il significato del passo nell'ideologia straboniana è studiato da E. NOE, *Considerazioni sull'impero romano in Strabone e Cassio Dione*, «Rend. Istit. Lombardo», Cl. Lett. Sc. Mor. Stor., 122, 1988, pp. 101-124. Nello stesso quadro di legittimazione si inserisce l'*exkursus* sulla storia di Roma posto in appendice all'elogio conclusivo dell'Italia (VI 4, 1-2): Roma ha costruito l'impero grazie alla felice predisposizione naturale, ma, soprattutto, alla superiorità della sua costituzione, dei suoi eserciti, della sua amministrazione.

¹⁵ Autonomia di riflessione, in particolare di fronte alle dinamiche dell'impero, è stata negata a Strabone specialmente negli studi di Lasserre: F. LASSERRE, *Strabon, Géographie, Tome III (Livres V et VI), Texte établi et traduit par F. L.*, Paris, Les Belles Lettres 1967; *Strabon devant l'Empire romain*, in *ANRW II* 30,1, 1982, pp. 867-896. Più aperte le valutazioni espresse in *Histoire de première main dans la Géographie de Strabon*, in *Strabone. Contributi etc.* (nota 10), pp. 11-26.

in quella vasta e variegata opera che è la *Geografia*, le tracce di elaborazioni e di itinerari personali - umani e culturali - piuttosto che limitarsi a registrarne i debiti, peraltro evidenti e consistenti, verso le moltissime fonti utilizzate. E', questa, una conclusione che dovremo tenere presente nel ripercorrere la descrizione dell'Etruria, perché ipotizzeremo che, almeno in parte, le informazioni geografiche di Strabone siano di prima mano, probabilmente frutto di autopsia.

I. Vediamo, dunque, qual è lo schema scelto da Strabone per la descrizione della regione, non senza aver fatto una avvertenza preliminare sulla sua estensione, che deve essere considerata senza dubbio rilevante, almeno rispetto allo spazio riservato ad altre regioni dell'Italia. E' sufficiente dare uno sguardo sommario al brevissimo passaggio dedicato alla Liguria, che, nel percorso da Nord a Sud seguito da Strabone, precede immediatamente l'Etruria, per rendersi conto del diverso interesse che le due regioni confinanti suscitano nel geografo. La Liguria -leggiamo in V 2,1- «non ha niente che meriti di essere descritto, a parte il fatto che gli abitanti vivono sparsi in villaggi, arando e zappando una terra aspra, o piuttosto, come dice Posidonio, 'tagliando sassi'». Poco dopo, il profilo introduttivo della regione abitata dai Tirreni -gli Etruschi o Tusci dei Romani, come si preciserà poco dopo- propone uno degli elementi che caratterizzano l'ossatura descrittiva della geografia straboniana: il mare e i corsi d'acqua segnano i confini dell'Etruria e costituiscono importanti vie di penetrazione interna. Confinanti con i Liguri, i Tirreni «occupano la zona di pianura fino al fiume Tevere. Il loro territorio, soprattutto nella parte orientale, è bagnato dal fiume fino alla foce, dall'altra parte, invece, dal mar Tirreno e dal mar Sardo. Il Tevere, scendendo dai monti Appennini, si ingrossa per opera dei molti affluenti; per un certo tratto scorre attraverso la stessa Tirrenia, poi segna il confine prima fra questa regione e l'Umbria, poi con i Sabini e i Latini che abitano vicino a Roma fino alla costa».

I tre paragrafi seguenti presentano un'ampia prefazione storico-etnografica rispetto alla vera e propria geografia etrusca. Il generale interesse di Strabone per gli insediamenti urbani -agli occhi di un osservatore greco fattori connotativi di civiltà-¹⁶ trova nella storia etrusca precedente alla romanizzazione l'impronta di un popolo grande e prospero. Se per altre regioni Strabone doveva fare i conti con la scarsità

¹⁶ Cf. VAN DER VLIET (nota 10), pp. 48 ss.; la città come organizzazione politica e sociale caratterizza la civiltà in un noto passo di Tacito, *Agr.* 21.

delle notizie, storiche o mitologiche, disponibili nelle sue fonti,¹⁷ nel caso dei Tirreni appare subito chiara la ricchezza della sua informazione: che prende le mosse dal nome latino e greco del popolo, risale alla tradizione erodotea delle origini lidie per poi spiegare la nascita della Dodecapoli etrusca e la successiva dissoluzione.

Non doveva essere difficile, per Strabone, disporre di notizie sia sui miti di fondazione sia sulle tradizioni che legavano le città etrusche alla storia della monarchia e dei re romani: l'intreccio fra le vicende di Roma arcaica e quelle di Tarquinia e Chiusi, di Demarato corinzio, dei due Tarquini divenuti re a Roma, di Porsenna, nemico e poi amico dei Romani, spiega la centralità dell'interesse straboniano. I Tirreni, che da sempre conoscono l'organizzazione cittadina, fin dalle origini hanno svolto un ruolo di primo piano nella storia di Roma.

Ancora più marcato appare il riconoscimento straordinario attribuito a Cere, alla quale è riservato un intero capitolo (V 2,3) della sezione etrusca: una sorta di sigillo nobilitante all'interno della parte introduttiva storico-etnografica.

E' qui particolarmente evidente che il geografo si rivolge ad un pubblico greco, per il quale è ideato il collegamento con le leggende greche non solo sulle origini del popolo etrusco, ma, in particolare, della città di Cere: a connotare quest'ultima, infatti, viene invocato il mito della sua fondazione ad opera dei Pelasgi della Tessaglia, ai quali viene ricondotto anche il toponimo: «Prima infatti Caere era chiamata «Agylla» e si dice fosse fondazione dei Pelasgi venuti dalla Tessaglia; quando i Lidi, che poi furono chiamati Tirreni, attaccarono gli Agillei, si dice che un tale, giunto alle mura, chiedesse il nome della città. Una delle sentinelle tessale, invece di rispondere alla domanda, lo salutò «chaire»¹⁸ e, avendo accolto ciò come presagio, i Tirreni cambiarono così il nome della città conquistata».¹⁹

Un'avvertenza è necessaria sull'elemento mithistorico con il quale viene presentata la tradizione sulle origini etrusche: non si tratta –come si potrebbe immaginare– di un espediente letterario, meramente esornativo, per compiacere il

¹⁷ Come per alcune città della Cisalpina (P. TOZZI, *L'Italia settentrionale di Strabone*, in *Strabone e l'Italia antica* (nota 1), pp. 23-43, con GABBA, *ibid.*, p. 336).

¹⁸ Naturalmente in greco nel testo (*chaire*, salve).

¹⁹ Sugli aspetti culturali dell'etnogenesi di Cere, collegata al tema delle *origines gentium*, v. G. CAMASSA, *Problemi storico-religiosi dei libri di Strabone relativi all'Italia*, in *Strabone e l'Italia antica* (nota 1), pp. 201-205. ».

pubblico solleticandone il gusto per il meraviglioso. Gli studi sulla *Geografia* hanno da tempo chiarito quale sia la finalità pedagogica assegnata da Strabone all'uso del mito come piacevole strumento di divulgazione della verità: né ci si deve stupire di questa pratica, teorizzata nei *Prolegomena* della *Geografia*, se persino uno storico rigorosamente critico come Polibio ammette la geografia omerica nella sua rappresentazione dell'ecumene.²⁰ E' ben noto il valore di autorità legittimante riconosciuto da Strabone ad Omero in moltissimi luoghi della sua opera come nel caso degli Etruschi, che qui ci interessa.²¹ E del resto, nella lunga digressione sui Pelasgi, al paragrafo 4, i poeti greci sono chiamati a raccolta, a fianco degli storici, per accreditare il racconto, denso di erudizione, sul popolo al quale veniva collegata l'origine di Cere: Omero, Esiodo, Eschilo, Euripide insieme, con pari autorità, con gli Attidografi, Anticlido, Eforo (V 2,4).

Insieme con i filtri complessi della tradizione culturale greca, la città viene connotata per lettori non romani o, almeno, non solo romani, attraverso il richiamo ad un evento che ha segnato la storia della città nelle sue relazioni con Roma. I Ceretani, intervenuti in suo aiuto durante l'invasione gallica, nel 390 a.C., non avevano ottenuto adeguato riconoscimento dei propri meriti, perché Roma era allora in mano a cattivi governanti: ad essi, in una non ben chiara allusione alla *civitas sine suffragio* data ai Ceretani,²² viene attribuita la responsabilità della penalizzazione della comunità etrusca attraverso una forma di cittadinanza minore. E infine, ancora una volta il geografo valorizza il passato greco per rendere intellegibile la città etrusca ai Greci del suo tempo, ricordando che «Caere ha avuto fra i Greci una eccellente reputazione per il valore dei suoi abitanti e il loro senso di giustizia. Sebbene fosse assai potente, si astenne infatti dalla pirateria e dedicò ad Apollo Pizio quello che è chiamato il 'tesoro degli Agillei' ».²³

²⁰ POLYB. XXXIV 2-4.

²¹ Cf. almeno A. M. BIRASCHI, *Strabone e la difesa di Omero nei Prolegomena*, in *Strabone. Contributo etc.* (n. 10), pp. 127-153; GABBA, *Political and Cultural Aspects etc.* (nota 10). ID., *Dionigi, Varrone e la religione senza miti*, in ID. *Roma arcaica, Storia e storiografia*, Roma 2000, Ediz. di Storia e Letteratura, pp. 185-186.

²² Si veda spec. M. SORDI, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della "civitas sine suffragio"*, Roma, L'Erma di Bretschneider 1960.

²³ A Posidonio è stata attribuita la paternità dell'episodio gallico, noto a Diodoro, come pure la notizia relativa alla pirateria, da W. V. HARRIS, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford, Clarendon Press 1971, p. 25, che, quindi, è incline a riferire alla stessa fonte l'intero *excursus* su Cere. Quale fosse il criterio generale seguito nella selezione delle informazioni storiche da inserire nel contesto geografico, è dichiarato espressamente in un noto passo della *Geografia*:

La relazione con Roma ci introduce nella principale coordinata della descrizione geografica straboniana: un centro unificante intorno al quale finiscono per ruotare tutte le altre direttrici del percorso storico-geografico dell'opera. Per quanto sia molto arduo individuare con precisione i criteri secondo i quali sono ordinati i molteplici materiali della descrizione geografica, si può dire che non venga mai meno quel polo di attrazione che è costituito dalla razionale collocazione della geografia e della storia delle diverse regioni dell'impero rispetto al centro. La capitale dell'impero ecumenico, in quanto costruzione politica, diventa anche punto di irradiazione e di confluenza delle conoscenze geografiche: possono variare gli equilibri fra le componenti descrittive e i nuclei d'interesse,²⁴ ma non cambia l'ineluttabilità dell'osservatorio, che, in un'ottica storico-geografica di matrice polibiana, resta comunque Roma.

Fatte queste premesse, non può non apparire degno di nota il fatto che la presenza di Roma introduca un punto di svolta negativo nella storia della città, il cui passato di grandezza è inserito nella più vasta e antica storia ellenica. Nella dialettica binaria passato-presente, che costituisce un modulo pressoché costante delle descrizioni straboniane,²⁵ al passato glorioso di Caere si oppone l'immagine di una città in completa decadenza nel presente: «di una città, una volta così splendida e illustre, ora si conservano solo poche tracce. Le vicine fonti calde, che sono chiamate 'Fonti Ceretane', sono più popolate rispetto alla città, grazie a quanti vi si recano a scopo di cura». Dovunque si voglia collocare il 'presente' di Strabone –nella reale contemporaneità o in un quadro non aggiornato dovuto alle fonti– sembra inoppugnabile la conclusione che i rapporti con lo stato romano hanno segnato per la città l'inizio di un progressivo declino fino all'attuale abbandono.

«Come già in quell'opera ci si occupa degli uomini illustri e delle loro vite e si tralasciano i particolari minimi e insignificanti, anche in questa si vuole sorvolare sui dati di scarsa importanza e poco noti, per lasciare spazio a quelli di maggiore risonanza e spessore, nonché di valore pratico, di facile memorizzazione, di sapore dilettevole» (I 1,23, trad. BIFFI (nota 1), p. XX). E' facile immaginare che per l'opera geografica i materiali fossero selezionati fra quelli usati per l'opera storica.

²⁴ Nella sezione dell'Italia basti citare il caso appariscente delle città meridionali, dove il rapporto con Roma pare configurarsi come elemento di indebolimento dell'identità cittadina e culturale magno-greca. Cf. F. PRONTERA, *L'Italia meridionale di Strabone. Appunti tra geografia e storia*, in *Strabone e l'Italia antica* (nota 1), pp. 95-109.

²⁵ Cf. G. D. MASSARO, *I moduli della narrazione storica nei libri di Strabone sull'Italia meridionale*, in *Strabone. Contributi* (nota 3), II, 1986, pp. 79-117; sul significato politico-ideologico dello schema oppositivo v. NOE' (nota 14), pp. 106-107.

Vale la pena anticipare che una conclusione simile si ricaverà poco dopo, dalla descrizione di Populonia,²⁶ un bell'esempio di antico centro in rovina:²⁷ al tempo della guerra civile fra Mario e Silla la città, al pari della vicina Volterra, fu in grado di sostenere un assedio; ora conserva qualche vitalità solo nell'area portuale, ormai «non è che un piccolo centro del tutto abbandonato ad eccezione dei templi e di poche costruzioni; il suo porto è meglio popolato: esso possiede un approdo ai piedi della montagna e due darsene». Nonostante la differente contestualizzazione, quella, che vedremo fra poco, del percorso costiero, tuttavia merita eguale attenzione il fatto che la parabola involutiva di Populonia si collochi proprio negli anni cruciali successivi alla guerra sociale (90-88 a.C.), quelli delle profonde trasformazioni che interessarono le comunità italiche al momento dell'integrazione nello stato romano. E benché il geografo non renda esplicita questa valutazione, è anche vero che in nessun punto si avverte nelle sue parole un qualunque imbarazzo.

Legittimamente, dunque, si sono cercate le ragioni dell'atteggiamento filo-etrusco di Strabone: un quesito all'apparenza meno semplice rispetto a quello relativo alla più scoperte simpatie per le tradizioni pre-romane delle città greche dell'Italia meridionale, geneticamente affini alla cultura straboniana. La risposta più immediata consiste nel richiamare l'uso di fonti filo-etrusche; ma se non si vuole considerare l'autore della *Geografia* un mero, inconsapevole compilatore, occorre chiedersi perché egli abbia selezionato le sue fonti in questo senso piuttosto che in un altro.

In realtà nella cultura romana —come è stato rimarcato da tempo— proprio nel momento in cui nelle aree etrusche i fenomeni di resistenza alla romanizzazione si attenuavano e i processi di integrazione nello stato romano si acceleravano e si intensificavano, andò emergendo un interesse, ben riconoscibile se pure non ricostruibile, per l'*ethnos* etrusco. Sembra sia stata soprattutto l'indagine antiquaria di Varrone, che conosceva e utilizzava le *Tusciae Historiae*,²⁸ non solo a codificare nella sua opera monumentale i miti, le tradizioni, i saperi etruschi, ma a riconoscere senza apparente disagio il ruolo giocato da questo popolo nella storia di Roma.²⁹ I

²⁶ *Geogr.* V 2,6.

²⁷ Un tema caro a Strabone: cf. CAMASSA (nota 19), pp. 204-205.

²⁸ Cf. M. SORDI, *Storiografia e cultura etrusca nell'impero romano*, in *Atti del Secondo Congr. Intern. Etrusco* I, 1989, pp. 41-42.

²⁹ Il legame con fonti etrusche di un filone culturale pro-etrusco a Roma è stato sostenuto da M. SORDI (n 22 e 28). Discussione e ipotesi sulle tradizioni storiografiche e erudite relative agli Etruschi in D. MUSTI, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su*

materiali antiquari varroniani confluirono nella *Storia di Roma arcaica* di Dionigi, che li utilizzò per costruire l'etnogenesi del popolo romano.

E' fondata l'ipotesi che Strabone, a sua volta, abbia conosciuto l'opera dionigiana:³⁰ terminata probabilmente nel 7 a.C., essa doveva essere disponibile nel periodo di composizione dei libri della *Geografia* dedicati all'Italia.³¹ In realtà Dionigi accoglieva la tesi dell'autoctonia degli Etruschi, in un quadro interpretativo diverso rispetto all'orizzonte più vasto e culturalmente più composito della *Geografia* (che doveva recepire anche la riflessione etnografica di Posidonio); e tuttavia si può credere che all'antiquaria di Varrone risalgano indirettamente notizie come quelle, già viste, relative ai Pelasgi e a Cere, o quelle –divenute poi topiche– sul debito di Roma verso Tarquinia in fatto di rituali e di apparati del potere: “Si dice che anche le insegne dei trionfi e quelle dei consoli e in generale dei magistrati furono portate a Roma da Tarquinia e così pure i fasci, le asce, le trombe e i riti sacrificali e la divinazione e tutta la musica di cui fanno uso in Roma nelle pubbliche manifestazioni”.³² E ugualmente plausibile è l'ipotesi di una relazione con gli interessi linguistici di Varrone degli elementi etno-toponomastici usati da Strabone in chiave storico-

Livio e Dionigi d'Alicarnasso, Roma, Ediz. dell'Ateneo 1970; ID. *Etruschi e Greci nella rappresentazione dionisiana delle origini di Roma*, in *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino*, Roma 11-13 dicembre 1979, Roma, G. Bretschneider 1981, pp. 23 ss.; in particolare sulla presenza degli etruschi nell'etnogenesi del popolo romano nell'antiquaria varroniana e in Dionigi v. E. GABBA, *Dionigi* (nota 9), pp. 98-107. Sulla storiografia etrusca v. T. CORNELL, *Etruscan Historiography*, «ASNP», 3° s., 6 (1976), pp. 411-439. Altri rinvii bibliogr. in M. A. GIUA, *Strabone, Volterra e l'Etruria*, in «Geographia Antiqua», V, 1996, p. 41, nota 29.

³⁰ v. nota 9.

³¹ Si crede che i libri V-VI siano stati redatti nei primi anni del principato di Tiberio, precisamente intorno al 18 d.C., sulla base di due riferimenti cronologici all'anno 17 d.C. (morte di Archelao re di Cappadocia e trionfo di Germanico) contenuti in VI 4.2. Non decisiva la menzione del Mausoleo (V 3,8), la cui costruzione è precedente alla morte di Augusto. Quanto all'opera storica di Dionigi, la data di pubblicazione, comunemente posta nel 7 a.C., non è esente da dubbi: a quell'anno si richiama espressamente l'autore nella prefazione (*Ant. Rom.* I 3,4): si pensa, dunque, comunemente, ad una pubblicazione dell'intera opera nella stessa data. Certo Strabone mostra di conoscere perfettamente il valore dell'attività storiografica dionigiana: in *Geogr.* XIV 2,16 a Dionigi storico è riconosciuto un posto fra le glorie della sua città, Alicarnasso.

³² *Geogr.* V 2,2.

geografica come quelli ricordati sopra a proposito dei Pelasgi.³³

Si può affermare che il riconoscimento della grandezza dell'*ethnos* etrusco nel panorama italico non collide, anzi, è del tutto coerente con gli orientamenti politici e culturali della prima età imperiale: un periodo che fu caratterizzato da una consistente integrazione delle aristocrazie italiche nell'élite senatoria romana,³⁴ e nel quale si promuoveva una armonica articolazione dei gruppi etnici in una nuova mappa culturale italica ricomposta e unificata sotto il principe: tanto che in questi anni augustei poterono essere concepiti – e verosimilmente guardati senza ostilità al centro del potere – gli *Elogia Tarquiniensia*, orgogliosa affermazione di identità gentilizia dei nobilissimi Spurinna, ispirata – si crede – a materiali provenienti da tradizioni locali sopravvissute sino ad una fase di compiuta romanizzazione di Tarquinia.³⁵ Gli interessi eruditi rivolti alla storia etrusca dall'imperatore Claudio non costituiranno, insomma, agli inizi del principato, un caso singolare o una preferenza bizzarra, e il suo spregiudicato riconoscimento agli apporti stranieri nella storia di Roma³⁶ non è che lo sviluppo di una linea politica e culturale apertasi fin dalla tarda repubblica.

Come ho già accennato, credo, tuttavia, che si possa andare oltre il generale influsso esercitato su Strabone dagli ambienti politici e culturali della capitale e cercare di motivare ulteriormente il suo interesse per l'Etruria con le sue esperienze personali, con i suoi soggiorni a Roma, con le relazioni che lo legavano ad esponenti del ceto di governo. Per questo sarà necessario ritornare alla descrizione della regione, che, a partire da V 2,5, ha come base la sua configurazione fisica, pur non rinunciando ad innesti diversi di carattere storico o mitico, antropico, economico.

II. L'esposizione si articola ora in due sezioni, secondo la tradizione della geografia greca: la prima riguarda la *paralia*, la fascia costiera (V 5-6 e 8³⁷), la seconda la

³³ GABBA, p. 333. Si veda, *ibid.* P. POCCETTI, *Prolegomeni ad una lettura dei dati etno-toponomastici dell'Italia straboniana*, in *Strabone e l'Italia antica* (nota 1), pp. 223-263.

³⁴ M. TORELLI, "Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero", in *Dialoghi di Archeologia* 3 (1969), pp. 285-363.

³⁵ M. TORELLI, *Elogia Tarquiniensia*, Firenze: Sansoni 1975. Più cauto HARRIS (nota 23), pp. 28-31.

³⁶ *CIL* XIII 1668 (= *ILS* 212); TAC., *Ann.* XI 24-25.

³⁷ Sono incluse in questa sezione, in un allargamento del periplo in senso orizzontale, le tre isole, Elba, Corsica e Sardegna (capp. 6-7).

mesógaia, la regione interna (V 9).

L'articolazione descrittiva dell'Etruria costiera, da Nord a Sud, può essere così sintetizzata: 1. indicazione dei confini da Luni ad Ostia con relativa distanza in stadi (sulla quale si inserisce una critica ai dati forniti da Polibio); si aggiungono le distanze parziali da Luni a Pisa, da Pisa a Volterra, da Volterra a Populonia, da Populonia a Cosa. 2. All'interno del territorio così delimitato, poiché lo schema seguito è quello del periplo, l'attenzione del lettore viene richiamata su città, porti e punti di approdo. Tuttavia i dati geografici essenziali sono rimpolpati con notizie di diverso genere: storico, topografico, economico: quest'ultimo connesso con le vie di comunicazione marittime e fluviali.

Sono proprio alcune di queste notizie integrative a consentirci di misurare l'apporto personale di Strabone ed anche di ipotizzare una base autoptica per il quadro costiero. Inutile sembra, infatti, insistere ancora sulla varietà di fonti utilizzate per questa sezione; e ancora più sterile sembra il tentativo di definire la consistenza dei debiti del geografo verso ciascuna di esse.³⁸ Basti ricordare quelle esplicitamente richiamate nel testo allo scopo di contestare, come si vedrà, questo o quel dato:³⁹ oltre Eratostene (V 2,6), Artemidoro di Efeso (fine II-I sec. a.C.), modello per la struttura del percorso litoraneo (*ibid.*); Polibio (V 2,5); infine – inserito nel paragrafo dedicato alla Corsica (V 2,7) – un «chorografo», la cui identificazione con Marco Vipsanio Agrippa, il collaboratore e genero di Augusto, è stata per lo più accettata, anche se si discute sulla vera natura del documento.⁴⁰ Posidonio, non citato espressamente, viene considerato ispiratore delle frequenti annotazioni economiche.

C'è un punto, nella descrizione litoranea, sempre citato a dimostrazione dell'esrema limitatezza dell'autopsia dell'autore:⁴¹ si tratta del passo V 2,6, nel quale

³⁸ Così, troppo schematicamente, Lasserre nell'Introduz. e nel commento alla sua edizione dei libri V-VI (nota 15).

³⁹ Un elenco delle fonti dei libri V e VI ora in K. CLARKE, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford, Clarendon Press 1999, pp.374-375.

⁴⁰ Forse solo delle note, istruzioni per la compilazione della carta del mondo, dipinta ed esposta dopo la morte di Agrippa nella *porticus Vipsania* del Campo Marzio. Sulla c.d. carta di Agrippa v. spec. NICOLET (n. 3), pp. 95-114. Discussione recente, con vasta bibliogr., in ENGELS (nota 6), pp. 359-377.

⁴¹ Per i giudizi espressi in materia rinvio al mio *Strabone* (nota 29), spec. nota 3. Posizione meno netta in E. PAIS, *Straboniana. Contributo allo studio delle fonti della storia e dell'amministrazione romana* (1886), rist. Bologna, Forni 1977, p. 67. Opzione decisa per

l'esposizione indugia a lungo sulla città di Populonia. Dopo averne registrato la posizione su un alto promontorio a picco sul mare, dopo aver ricordato, come si è già visto, la decadenza contemporanea, nonché la buona vitalità del porto e l'esistenza, sotto il promontorio, di un posto di vedetta per la pesca ai tonni, il geografo osserva: «Dalla città si vede da lontano, sia pure con difficoltà, la Sardegna e, più vicino, la Corsica, che dista dalla Sardegna circa 60 stadi. Molto meglio di queste si vede l'isola di *Aithalia*: infatti è più vicina al continente, dal momento che dista da esso circa 300 stadi, quanti ne dista anche dalla Corsica. Questo luogo è il miglior punto d'imbarco dal continente verso le tre isole che abbiamo nominato». Senza soffermarci qui sull'errore, frequente nell'antichità, circa la visibilità della Sardegna da Populonia,⁴² vediamo come prosegue il testo, che qui traduco in base a quella che ritengo l'interpretazione più corretta del passo nel contesto:

«vedemmo anche queste (isole) noi, quando salimmo a Populonia, e vedemmo delle miniere abbandonate nel suo territorio; vedemmo anche gli operai che lavoravano il ferro portato qui dall'isola di *Aithalia*».⁴³

Il passo, che testimonia la visita dell'autore alla rocca di Populonia, viene generalmente considerato prova del fatto che questo sarebbe il punto più settentrionale toccato nel viaggio litoraneo da Roma verso Nord.⁴⁴ Contestando l'orgogliosa affermazione del geografo di aver visitato le aree più lontane dell'ecumene,⁴⁵ ci si è attenuti per lo più, con eccessiva rigidità, al criterio di prendere in considerazione le sole testimonianze autoptiche espressamente ricordate nel testo e si è giunti alla

l'autopsia di Pisa e di Luni in N. TOSCANELLI, *Pisa nell'antichità dalle età preistoriche alla caduta dell'impero romano*, Pisa, Nistri Lischi 1933, pp. 241; 245. R. BALADIE', *Le Péloponnèse de Strabon*, Paris, Les Belles Lettres 1980, ha sostenuto l'autopsia di Luni, sulla quale v. oltre.

⁴² Cf. BIFFI (nota 1), n. 164 p. 255. Si vedano le osservazioni sulla dimensione 'odologica' della rappresentazione straboniana in P. JANNI, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1984, pp. 111-112. Sull'ampiezza dell'orizzonte visibile v. G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, Paris, Les Belles Lettres 1966, p. 120. Il complesso problema di una possibile relazione fra la struttura dei peripli e le rappresentazioni visive di carte, se non consultate, memorizzate, è stato prospettato negli aspetti metodologici da F. PRONTERA, *Prima di Strabone*, in *Strabone. Contributi* (nota 3), pp. 216-251.

⁴³ Mi discosto qui lievemente dalla traduzione della Biraschi. Ho discusso la mia interpretazione nell'articolo citato in nota 29, pp. 38 s.

⁴⁴ Da ultimo ENGELS (nota 6), p. 30.

⁴⁵ *Geogr.* II 5,11.

conclusione che i viaggi del geografo non furono il frutto di genuina curiosità scientifica –secondo la tradizione degli storici greci da Erodoto a Posidonio– ma solo piacevoli occasioni per accompagnare i suoi potenti amici, senza l’obiettivo primario di nuove acquisizioni di conoscenze geografiche.⁴⁶ Ma non si può qui non ricordare che fra le mete dei suoi viaggi verso occidente Strabone ricorda proprio la costa etrusca: «Procedendo verso ovest siamo giunti dall’Armenia fino ai luoghi della Tirrenia situati di fronte alla Sardegna».⁴⁷

E’ innegabile, in effetti, nel composito tessuto dell’opera, la larga prevalenza di una matrice libresca: se ne ha facilmente un’idea leggendo una qualunque sezione della *Geografia*, dove immancabilmente si affollano nomi di storici, eruditi, poeti citati (o individuabili) come fonti. Tuttavia occorre riflettere almeno su due elementi importanti. Il primo è che Strabone non si discosta dalla pratica comune agli storici antichi: ci si appella alla propria esperienza autoptica (come al peso di qualunque testimonianza dirimente) solo nei casi in cui si intenda contestare con argomenti inoppugnabili una notizia data da altri. Il secondo riguarda il valore che il nostro geografo riconosceva all’ autopsia sul piano del metodo, ossia come fondamento di *fides*. Che per lui non si tratti di uno strumento di significato comparabile a quello che aveva per Erodoto o per Polibio è constatazione abbastanza immediata se si considera la natura dell’opera. Ma è lo stesso Strabone ad illustrare il suo pensiero in merito nell’ampio *excursus* contenuto un passo già citato, II 5,11. Qui l’ *akoç*, l’informazione raccolta con ‘l’udito’, ossia attraverso testimonianze di altri, viene anteposta per qualità a quella acquisita ‘con la vista’, non solo nel metodo scientifico, ma persino in un terreno di applicazione pratica come quello militare: occorre, quindi, prestar fede –avverte il geografo–, come lui stesso ha fatto, a quanto altri hanno raccontato o scritto.⁴⁸

Possiamo ora riprendere l’analisi del passo su Populonia. Intanto si nota subito che il ricordo dell’autopsia non è funzionale tanto al contesto espositivo relativo alla

⁴⁶ V. ora ENGELS (nota 6), pp. 26-36.

⁴⁷ *Geogr.* II 5,11.

⁴⁸ Una analisi del passo in G. AUJAC, *Strabon, Géographie, Tome I, 1^{re} partie. Texte établi et traduit par G. A.*, Paris, Les Belles Lettres 1969, p. XXXVI. Può essere indicativa del giudizio espresso nel passo la topografia di Roma disegnata in V 3,8 : nonostante la forte impronta politica e ideologica e i ripetuti soggiorni nella capitale dell’impero, Strabone non pare aver ritenuto qualificante dare particolare enfasi all’origine autoptica dell’informazione, che il lettore ricava dall’attualità e dalla precisione dei richiami alla Roma augustea.

città, ma viene piuttosto inserito a documentare la pretesa visibilità delle tre isole dalla costa tirrenica; e si può già nutrire qualche dubbio sul fatto che, senza questa necessità in qualche modo esterna alla descrizione etrusca, l'autopsia sarebbe stata invocata. Quello che qui interessa al geografo sembra essere costituito principalmente dall'occasione - nata come effetto interessante, ma secondario, dalla visita a Populonia - di vedere con i propri occhi realtà geografiche ed economiche parzialmente estranee, pur se complementari.

Poco più oltre si chiarisce definitivamente il vero motivo della citazione autoptica: essa vale come argomento polemico nei confronti delle erronee affermazioni sia di Eratostene che di Artemidoro. Il primo sosteneva che né la Sardegna né la Corsica sono visibili dal continente, il secondo dava per entrambe le isole una distanza di 1200 stadi: una misura che - afferma sicuro Strabone - ne avrebbe impedito la visibilità dalla costa.

Insomma, se Strabone ricorda la sua sosta a Populonia durante un viaggio da Roma, lo fa soltanto per contestare i dati erronei forniti da altri: il che rende metodologicamente corretta l'ipotesi che per il resto dell'Etruria, come per altre aree della penisola, la verifica personale, pur non apertamente dichiarata, possa essere alla base delle conoscenze del geografo.

La descrizione del tratto di costa compreso fra Populonia e Pisa rafforza questa impressione. Conclusa con il cap. 7 la digressione sulle tre isole tirreniche, si ritorna al tratto costiero compreso fra Pisa e Luni per ribadire la medesima affermazione già fatta a proposito di Populonia, con l'aggiunta di qualche dettaglio: «Da tutta la costa fra Populonia e Pisa le isole sono visibili abbastanza chiaramente; sono tutte e tre di forma allungata e quasi parallele, in direzione del vento di Noto e della Libia: la più piccola rispetto alle altre è certo l'Aithalia» (V 2,8).

La perfetta simmetria delle osservazioni - e persino del lessico⁴⁹ - non può non far pensare ad un ricorrente segnale di esperienza autoptica. Non solo; si può legittimamente credere che il viaggio di Strabone sia proseguito a Nord fino a Luni, il sito alla foce del Magra che costituiva il confine della VII *regio* augustea. Intanto un'osservazione preliminare. Benché Strabone non faccia mai esplicito riferimento alla *discriptio*, ossia all'organizzazione amministrativa dell'Italia in 11 *regiones*

⁴⁹ Da segnalare, in particolare, il verbo ripetuto in tutti i passi per indicare la visione in lontananza: *catoptéuein* (riconoscere, distinguere).

introdotta da Augusto, merita di essere segnalato, contro l'idea di un quadro sempre storicamente arretrato nell'Italia straboniana, l'indiscutibile elemento di aggiornamento⁵⁰ introdotto, in V 2,5, dall'indicazione del confine al Magra (pur con una collocazione erronea fra Luni e Pisa, forse ricavata dalle fonti:⁵¹ e destinata a riprodursi nella *Tabula Peutingeriana*).

Ma, nella ricerca di indizi di autopsia, l'elemento che più colpisce nella descrizione di Luni è l'indicazione – in precisa corrispondenza, anche verbale, alle due già ricordate – della visibilità dalla Sardegna dai monti che circondano Luni: «Il porto è circondato tutt'intorno da alte montagne, da dove si vedono i diversi mari, la Sardegna e gran parte della costa, dall'una e dall'altra parte» (V 2,5): dove l'impronta personale dell'autore si coglie dal parallelo con il richiamo, fatto poco dopo, in V 2,6, ai dati erronei delle sue fonti e alla possibilità di correggerli in virtù della visione autoptica dichiarata per Populonia.

Se poi ci addentriamo in alcuni dettagli descrittivi, questa impressione ne viene ulteriormente rafforzata. Come ho già avuto occasione di notare, l'itinerario seguito da Strabone è segnato da tappe che coincidono essenzialmente con le attività economiche dei centri portuali. Nell'antitesi passato/presente è il presente a costituire il principale punto di attrazione; l'elemento che suscita l'interesse più schietto dello scrittore e che determina una particolare vivacità nella descrizione. Da Nord a Sud Luni, Pisa, Populonia, Cosa rappresentano altrettanti centri di dinamiche attività commerciali la cui vitalità è assicurata dai rispettivi porti.⁵² Ed è coincidenza di particolare significato il fatto che, tra i porti e gli approdi segnalati lungo la costa, lo spazio maggiore sia riservato a quelli che, stando alle più recenti risultanze

⁵⁰ Un elemento di attualità amministrativa nel quadro regionale potrebbe essere costituito anche dall'inserimento di Lucca (passata, sotto Augusto, dalla Gallia Cisalpina alla *regio VII*) se solo fosse superabile senza incertezze un delicato problema testuale in V 2,5 (i manoscritti danno la frase relativa a Lucca in V 1,11, ossia nella Cisalpina): cf. GIUA (nota 29), p. 40 con note 26 e 27, con rinvii bibliogr. Sulle regioni augustee sempre utile R. THOMSEN, *The Italic Regions from Augustus to the Lombard Invasion*, Copenhagen, Gyldendal 1947 (rist. 1966).

⁵¹ Mi riferisco ai «molti storici» ai quali lo stesso Strabone attribuisce l'informazione sul confine tra Liguria e Tirrenia al Magra. La confusione deve essere nata in conseguenza, appunto, degli spostamenti della frontiera attestati dalla tradizione fra Arno e Luna: cf. LASSERRE, *Strabon, Géographie* (nota 15), n.2 p. 64. I confini della *regio VII* sono noti da Plinio, *NH* III 48; 50; PTOL. III 1,3; cf. PASQUINUCCI, *L'Etruria* etc. (nota 2), p. 67.

⁵² Il che vale anche per Pisa, di cui Strabone non descrive direttamente il porto, ma i traffici marittimi. Cf. PASQUINUCCI, *Strabone* (nota 2), p. 52.

archeologiche, furono ristrutturati e specialmente valorizzati dalla politica economica di Augusto: quelli attraverso i quali si svolgevano i traffici destinati ad alimentare il riassetto monumentale di Roma voluto dal principe.⁵³

Se l'efficienza del porto di Populonia introduce un elemento di contrappeso al declino dell'antico centro minerario, il ruolo principale è assegnato, in questo quadro, a Luni e a Pisa. La prima, la Selene dei Greci, ha un porto «grandissimo e bellissimo», come si addice ad un popolo che dominò i mari per tanto tempo. A Luni «vi sono cave di marmo bianco e con venature azzurre in tal numero e di qualità tale, che forniscono lastre monolitiche e colonne, cosicché di là viene la fornitura per costruire la maggior parte delle opere insigni a Roma e nelle altre città: infatti la pietra è facile da trasportarsi, dal momento che le cave stanno vicino al mare e dal mare il Tevere riceve a sua volta il carico».⁵⁴

Di Pisa si ricordano certo il mito di fondazione, collegato ai Pisati peloponnesiaci, e la leggenda legata ai due fiumi, Arno e Auser, sulla cui confluenza era situata la città, ma, in continuità con la passata prosperità e grandezza marittima, essa ora gode di rinomanza sia per le sue cave di pietra sia per il legname che serve per la costruzione delle navi. Però «ora questo legno è per lo più usato per la costruzione di case a Roma e anche per la edificazione di ville, costruite simili a vere regie persiane».⁵⁵

Il richiamo alla magnificenza dell'architettura pubblica e privata, sostenuta dalle materie prime delle due città etrusche, e specialmente l'allusione al marmo lunense, che occupava un ruolo di primo piano nei programmi edilizi dell'imperatore, portano

⁵³ Cf. il quadro breve, ma ricco di dati di G. CIAMPOLTRINI, *Porti dell'Etruria augustea*, in *Athenaeum* 79, 1991, pp. 256-259. Il *portus Cosanus* (V 2,8), anch'esso rivitalizzato in età augustea, doveva servire come porto 'di servizio', integrato con quello di Populonia, nella rete di traffici del Tirreno settentrionale. Chiara l'impronta dell'esperienza personale dell'autore (verosimilmente arrivato per mare) nella vivida descrizione della città e del *portus Herculis*: «Dopo Populonia c'è la città di Cosa, che è situata a poca distanza dal mare: c'è, nel golfo, una collina elevata su cui sorge la città; sotto c'è il porto di Eracle e, vicino, una laguna. Sul promontorio che domina il golfo c'è un luogo per appostare il tonno: il tonno infatti viene a cercare lungo la costa non solo le ghiande marine, ma anche le conchiglie della porpora, dal mare esterno fino alla Sicilia». A sud di Cosa vengono menzionati solo piccoli agglomerati, *polichnia*: Gravisca, Pyrgi, Alsium, Fregene.

⁵⁴ V 2,5.

⁵⁵ *Ibidem*.

il segno inequivocabile di un interesse diretto di Strabone per le realtà geografiche ed economiche coinvolte a qualunque livello nei grandiosi progetti augustei.⁵⁶

Basta uno sguardo anche sommario, poco più avanti, alla descrizione di Roma⁵⁷, per convincersi che si tratta di passi idealmente complementari nella prospettiva dell'autore e che Roma rappresenta il centro in funzione del quale sono pensate unitariamente le realtà economiche della periferia. Lo straordinario dinamismo che caratterizza l'attività edilizia della capitale è reso possibile dalla larga disponibilità di materiali da costruzione, che vengono trasportati a Roma attraverso la rete fluviale. Di qui l'importanza vitale di cave di pietra, di boschi, di corsi d'acqua navigabili per assicurare l'efficacia degli interventi augustei.⁵⁸

Considerato che i due libri dedicati all'Italia furono scritti verosimilmente dopo il 14 d.C., si deve credere che il geografo greco abbia potuto vedere e apprezzare i grandiosi risultati dell'impegno augusteo nel riassetto urbano e nella celebrazione del principato attraverso l'immagine:⁵⁹ un tema enfatizzato dallo stesso Augusto nelle *Res Gestae* (19-21) e fatto proprio dalla cultura contemporanea.⁶⁰ Nel testo straboniano si può persino intravedere, a mio avviso, un dettaglio rivelatore della peculiare modalità con la quale un greco contemporaneo recepì un motivo caricatosi di una forte valenza polemica nella cultura latina tardo-repubblicana, da Cicerone a

⁵⁶ BALADIE' (nota 38), pp. 197 ss., ha studiato i passi della *Geografia* sullo sfruttamento di cave di marmo situate in aree orientali dell'impero, ipotizzando in alcuni casi una testimonianza autoptica o, almeno, informazioni dirette ascoltate di persona da Strabone a Roma.

⁵⁷ V 3,7-8.

⁵⁸ Collegate agli interventi edilizi furono le misure che limitavano l'altezza degli edifici nelle strade pubbliche e l'istituzione del corpo dei *vigiles* contro gli incendi (V 3,7).

⁵⁹ Non si può escludere che Strabone abbia visto il testo delle *Res Gestae* di Augusto esposto davanti al Mausoleo dopo la morte del principe: cf. DUECK (n. 6), pp. 94 s., così come potrebbe aver conosciuto i *Commentarii* di Agrippa, che collocavano Roma al centro dell'impero ecumenico.

⁶⁰ Per es. da Vitruvio, nella prefazione al suo *de architectura*. Il motivo è amplificato da Svetonio (*Div. Aug.* 28-30), che attribuisce allo stesso principe il vanto di aver trovato Roma in mattoni e di averla ricostruita in marmo (*Aug.*). Sul rinnovamento edilizio voluto dal principe fondamentale P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini* (1987), trad. it. Torino 1989.

Varrone a Sallustio:⁶¹ l'ammirazione per le sontuose ville romane, costruite come regge persiane, si presenta in Strabone totalmente sgombra dai pregiudizi moralistici legati alla cristallizzazione ideologica dell'*ethos* senatorio.

E' la convergenza in una prospettiva unitaria dell'Italia, con al centro Roma, che costituisce la vera cifra della descrizione straboniana, quella che la distingue rispetto alla stratificazione culturale sulla quale essa è pur costruita. Il modello offerto da Artemidoro con il suo periplo non basta a spiegare l'attenzione per alcuni dettagli, né l'utilizzazione di Posidonio esaurisce la questione del vivo interesse per gli aspetti economici (ne abbiamo visto la prova nel caso delle attività metallurgiche di Populonia). Gli studiosi che, come Lasserre, hanno smembrato il testo della *Geografia* per cercarvi i filoni giustapposti di fonti e di tradizioni, tradiscono una inadeguatezza del loro metodo a coglierne l'attualità dell'approccio. L'interesse di Strabone per il marmo di Luni non può essere spiegato invocando, con Lasserre, la *Storia di Pompeo* scritta da Posidonio: il fatto che la prima utilizzazione di questo materiale fatta a Roma per un edificio privato sia attestata intorno alla metà del I secolo a.C. non rende adeguatamente ragione dello sfondo politico-ideologico che le annotazioni sul trasporto e sulla destinazione del marmo apuano lasciano trasparire.

Si può supporre che sia stato il clima culturale sperimentato da Strabone a Roma a fornirgli uno stimolo a conoscere personalmente luoghi che da sempre erano legati alla capitale dell'impero da contiguità geografica, storica, politica. Potrebbe avere svolto un ruolo il rapporto – valorizzato ora da Bowersock⁶² – fra Strabone e la famiglia dei *Servilii*, i quali, a loro volta, avevano un legame di patronato con una famiglia etrusca tra le più in vista, i Cecina di Volterra, come risulta da una lettera di

⁶¹ Cf. ora su questo tema E. NARDUCCI, *La memoria della grecità nell'immaginario delle ville ciceroniane*, in *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, a c. di M. Citroni, Firenze 2003. Merita osservare che lo stesso motivo del lusso è applicato all'uso del marmo in altri passi della *Geografia* (BALADIE' (n. 38), p. 198). Le ville come elemento di abbellimento nell'architettura urbana sono ricordate anche nella descrizione di Tusculum in V 3,12: la città «è abbellita da una corona di giardini e di ville, in particolare nei quartieri inferiori, nella parte rivolta verso Roma»: un altro caso di convergenza, anche visiva, verso Roma.

⁶² E' possibile che Strabone sia arrivato a Roma con uno dei *Servilii*. Interessante la presenza di un *Servilio* Strabone nell'anno 51 a.C. a Nisa, la città dell'Asia Minore dove Strabone compì i suoi studi di retorica: BOWERSOCK (n.5), p. 19.

Cicerone del 45 a.C.⁶³. E' stato ipotizzato che i Cecina fossero diventati *clientes* dei Servilii quando la loro città, come racconta Strabone in V 2,6, aveva subito l'assedio delle truppe sillane, conclusosi nell'80 a.C. con la resa dei proscritti mariani, fatti uscire dalla rocca sotto condizioni e poi massacrati per disposizione dei consoli: uno dei consoli era il P. Servilio Vatia Isaurico che, come sappiamo, Strabone incontrò nel 44 a.C.⁶⁴

Potrebbe, forse, trovare una spiegazione in questi precedenti, per esempio, la caratterizzazione di Volterra nell'itinerario straboniano dell'Etruria tirrenica: non solo una descrizione particolarmente icastica degli aspetti geografici, ma, come elemento storico connotativo, la memoria di un evento sul quale Strabone potrebbe aver avuto un resoconto diretto da uno dei protagonisti. Del resto a Roma i Cecina, grazie anche ad una certa disinvoltura nel gestire le relazioni politiche, riuscirono a farsi largo negli ambienti della *nobilitas* fino ad entrare in amicizia con Ottaviano.⁶⁵ Nulla di strano che, attraverso i *Servilii*, Strabone abbia conosciuto, per esempio, il pompeiano Aulo Cecina - una figura chiave nella codificazione della storia e della tradizione etrusca nella tarda repubblica -⁶⁶, in favore del quale, nel 45 a.C., Cicerone chiese a P. Servilio Isaurico di intercedere presso Cesare per ottenerne il richiamo dall'esilio;⁶⁷ o l'A. Caecina Severo, console suffetto nell'1 a.C., che occupò un ruolo

⁶³ Cicerone raccomandava l'amico volterrano Aulo Cecina in una lettera a P. Servilio Isaurico (figlio del vecchio Servilio incontrato nel 44 a.C. da Strabone) perché si adoperasse presso Cesare a favore del suo protetto volterrano, esiliato nel 46 a.C. tra gli anticesariani: *Fam.* XIII 66. Cf. E. DENIAUX, *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Roma 1993, pp. 471-472. Un'ottima ricostruzione della storia dei Cecina in G. CAPDEVILLE, *I Cecina e Volterra*, in *Aspetti della cultura di Volterra etrusca fra l'età del ferro e l'età ellenistica e Contributi della ricerca antropologica alla conoscenza del popolo etrusco*, in *Atti XIX Conv. Studi Etr. ed Ital.*, Volterra 15-19 ott. 1995, Firenze, Olschki 1997, pp. 259-311; per il nostro periodo pp. 289 ss.

⁶⁴ L'ipotesi sull'origine della clientela dei *Caecina* è stata avanzata da HARRIS (nota 23), p. 282. Tracce di altri legami fra i *Servilii* e l'Etruria in DENIAUX (nota 59), p. 472. Qui si possono segnalare i due *Servilii* ricordati da Velleio Patercolo, II 28,1, nel campo di Silla a Chiusi: uno dei due potrebbe essere il padre del Servilio destinatario della lettera di Cicerone.

⁶⁵ *Cic.*, *Att.* 16,8 (44 a.C.); *APP.*, *B. C.* V 60,251 (41 a.C.).

⁶⁶ E' noto, infatti, come autore di un'opera storica sulla sua regione, ma, soprattutto, di un importante trattato in lingua latina sull'*Etrusca disciplina*.

⁶⁷ *Cic.*, *Fam.* XIII 66.

centrale nella politica augustea e tiberiana⁶⁸ e che nella città d'origine fu autore, con la costruzione del teatro, di un grandioso intervento evergetico.⁶⁹

Non stupirebbe, dunque, che Strabone avesse viaggiato per l'Etruria in compagnia di un esponente della *gens Servilia* o, magari, della *gens Caecina* (così come, circa un secolo dopo, un altro letterato greco, Plutarco, visiterà la Transpadana insieme con l'amico Mestrio Floro), o che da loro fosse stato stimolato a farlo, e, ancora, che da loro avesse avuto notizie dirette dell'evento storico nel quale la storia delle due famiglie si era intrecciata durevolmente legandosi alle vicende della romanizzazione di Volterra.⁷⁰

III. Resta poco da dire, a questo punto, sul paragrafo V 9 dedicato alla *mesógaia*, la Tirrenia interna. Come è stato giustamente osservato,⁷¹ l'interesse del geografo è qui visibilmente più ridotto e, in assenza di nuclei tematici immediatamente percepibili, ci si deve limitare a registrare lo schema espositivo. Le vie di comunicazione terrestre (la via Clodia, la Cassia, la Flaminia) sembrano costituire le linee di orientamento seguite nella descrizione: il che potrebbe far supporre l'uso di materiali di tipo cartografico, itinerari militari, reti viarie, distanze.

Scorrono nomi di città grandi e piccole,⁷² nelle quali, se si eccettua un breve

⁶⁸ Fu governatore della Mesia nel 6 e 7 d.C. e legato di Germanico nella Germania Inferiore nel 14 e 15 d.C. Ampia documentazione e riferimenti bibliografici in CAPDEVILLE (nota 55), p. 95.

⁶⁹ La costruzione del teatro, dove il suo nome compariva, insieme a quella di un membro della stessa famiglia, C. Caecina Largo, in una iscrizione monumentale su una lastra di marmo lunense.

⁷⁰ Sappiamo che Strabone ebbe più di una volta occasione di mettere a frutto, per l'acquisizione di conoscenze, le sue relazioni con esponenti influenti della *nobilitas* romana, anche al di là di quanto esplicitamente riferito nell'opera: oltre alla dichiarata amicizia con Elio Gallo per l'informazione sull'Egitto, o con Cn. Calpurnio Pisone, fonte di notizie sull'Africa grazie al suo governatorato dell'Africa proconsolare, si deve pensare – a quanto sembra – anche a quella con Q. Elio Tuberone, il patrono di Dionigi, autore di un'opera storica, la cui presunta utilizzazione da parte del geografo è stata posta in relazione con l'esistenza di rapporti personali: A. M. BIRASCHI, *Q. Elio Tuberone in Strabone V,3,3?*, in *Athenaeum* 59, 1981, pp. 195-199.

⁷¹ PASQUINUCCI (nota 2), p. 55, che ripropone la possibilità di una fonte cartografica.

⁷² Oltre a quelle che menziono nel testo, Strabone ricorda come città (*póleis*) *Perusia*, *Volsinii*, *Sutrium*; come piccoli centri (*polichnai*) *Blera*, *Ferentinum*, *Falerii*, *Faliscum*, *Nepet*, *Statonia*. Chiusi viene nominata a proposito della distanza (800 stadi) da Roma inferiore a

cenno a Veio e a Fidene (attratta entro il perimetro etrusco come nel contemporaneo Livio I 15,1), alla storia della penetrazione romana attraverso la conquista militare e la colonizzazione non viene riservata particolare attenzione per quanto riguarda tempi e modalità: tanto meno si avverte qualche traccia degli interventi di colonizzazione triumvirale-augustea, che daranno l'impronta caratteristica all'Etruria e all'Italia di Plinio.⁷³ Solo poche annotazioni –non al di là di una cursoria curiosità– sono riservate alla discussa identità etnico-linguistica di Falerii e Falisci, al santuario di *Lucus Feroniae*, all'ubicazione particolarmente interna, con la relativa distanza da Roma, di Arezzo, una città che pure, alla fine della repubblica, dovette conoscere un elevato grado di prosperità grazie all'«industria» ceramica, nella quale pare abbiano avuto interessi economici anche alcune famiglie senatorie.⁷⁴

Niente è detto esplicitamente dallo scrittore in merito ad una sua conoscenza personale dei luoghi; eppure, anche per questa sezione, potrebbe non essere priva di fondamento l'idea di una qualche testimonianza visiva, dell'autore o di un suo informatore. A questo fa pensare la vivace, amena descrizione dei laghi della zona, ritratti con gli occhi dell'osservatore attento ai prodotti dell'economia lacustre,⁷⁵ ma non insensibile a inusitati effetti suggestivi: «Contribuiscono alla ricchezza della regione anche i laghi, che sono grandi e numerosi: infatti sono navigabili e nutrono non solo molto pesce, ma anche uccelli acquatici; quantità di tifa, di papiro e di piumaggi pelosi di giunco sono trasportate attraverso i fiumi a Roma in quanto questi fiumi, usciti dai laghi, vanno poi a confluire nel Tevere».⁷⁶

Anche nell'Etruria interna, dunque, una rete di laghi e corsi d'acqua navigabili, che, riversandosi nel Tevere, mettono in comunicazione la regione con Roma. E' appunto la citazione di un lago, il Trasimeno, a fornire lo spunto per il ricordo di un episodio storico, tratto, questa volta, dalle vicende o mai leggendarie della seconda guerra punica: il passaggio in Etruria di Annibale, nel 217 a.C., attraverso il valico di

quella di Arezzo (1200 stadi). Non nomina mai, a differenza di quanto farà poco dopo nei paragrafi dedicati al Lazio, gli assi viari intorno ai quali sembrano approssimativamente disposti gli insediamenti urbani.

⁷³ Il quale utilizzò, come si sa, documenti amministrativi risalenti allo stesso Augusto.

⁷⁴ Cf. T. P. WISEMAN, *The Potteries of Vibienus and Rufrenus at Arretium*, «Mnemosyne» 16, 1963, pp. 275-283.

⁷⁵ Posidonio sarebbe l'unica fonte del capitolo sull'Etruria interna per LASSERRE, *Strabo, Géographie* (n. 15), pp 203- 204.

⁷⁶ Segue la menzione dei laghi di Vico (Ciminio), Bolsena (Volsinii), Chiusi, Bracciano (Sabazia) e Trasimeno.

Collina, poco prima della disfatta romana sulle rive del Trasimeno. Vale la pena notare che uno dei due consoli inviati alla testa degli eserciti romani per contrastare l'avanzata cartaginese era un esponente della *gens Servilia*.⁷⁷

Hoc quaeritur, quomodo Etruria a Strabone describatur in opere illo quod *Geographia* inscribitur. Doctissimus vir ille Graecus, Augusto principe saepius Romae commoratus, iis (Graecis potissimum) qui legebant non tantum regionis praebeuit descriptionem amplissima instructam doctrina, sed rettulit etiam –ut quidem opinari licet– quae suis ipse oculis in Italia viserat atque a senatoribus quibusdam, familiaribus amicisque suis cognoverat.

Claves quaedam dissertationis: Augustus princeps; Etruria; Graecorum doctrina.

ABSTRACT

This paper analyses the Etruria's description in the *Geography* of Strabo. Not only did this Greek scholar, who stayed in Rome many times in Augustan Principate, offer his readers –especially Greek readers– a very learned description of the Etruscan region, but, as we may think, he also related what he had witnessed himself in Italy and learnt from some of his friends, who belonged to the Roman *nobilitas*.

Keywords: Augustan Principate - Etruria - Greek learning.

RIASSUNTO

L'articolo verte sulla descrizione dell'Etruria nella *Geografia* di Strabone. L'intellettuale greco, che soggiornò a più riprese a Roma durante il principato augusteo, non solo offrì ai suoi lettori, prevalentemente greci, una descrizione ricca di

⁷⁷ T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, Cleveland, Ohio, Public. Philol. Assoc. 1968, I, p. 242; MÜNZER, in *PW*, s.v. *Servilius*, n. 61, coll. 1794-1795. Cn. Servilio Gemino fu mandato, in realtà, ad *Ariminum* in un'operazione coordinata con quella del collega C. Flaminio, inviato ad Arezzo: quando Flaminio fu attirato da Annibale in un'imboscata al Trasimeno, i due consoli non fecero a tempo a riunire le loro forze.

erudizione, ma riportò anche quanto in Italia aveva visto personalmente e saputo da senatori suoi amici.

Parole chiave: Impero di Augusto - Etruria - Erudizione greca.

LA PLEGARIA DE LICINIANO Y SUS EFECTOS EN GRIMALDUS (*VITA BEATI DOMINICI*, I, 6) Y BERCEO (*VIDA DE SANTO DOMINGO DE SILOS*, 192-198)*

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ**

Gonzalo de Berceo compuso su *Vida de Santo Domingo de Silos* sirviéndose de la *Vita Beati Dominici Confessoris Christi et Abbatis* de Grimaldus como fuente directa; de ella toma el esquema argumental básico de la historia del santo y el detalle de sus milagros en vida y en muerte, si bien omite muchos de estos últimos según constan en el texto latino. El milagro, forma característica de lo sobrenatural cristiano¹, constituye la simiente narrativa a partir de la cual se organiza la entera estructura de la *Vida*, que progresa a medida que van sucediéndose los diversos hechos milagrosos de Domingo antes y después de morir. En la gran mayoría de los casos, existe una relación de mutua implicancia entre el milagro y la plegaria que lo precede, según la cual ésta opera como causa inmediata o instrumental de aquél o, inclusive, y según intentamos definir en un trabajo precedente a propósito de otra obra berceana, los *Milagros de Nuestra Señora*, ambos se identifican, respectivamente, con los turnos propios de una relación dialógica que, en virtud del quiebre y la trascendencia de todo marco pragmático habitual por la condición sobrenatural de uno de los interactuantes,

* Ponencia leída en las XIII Jornadas de Estudios Clásicos “Grecia y Roma en España”, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Nόvoa” (UCA), 30 de junio-1 de julio, 2005

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

¹ Son ya tópicos los deslindes de Le Goff (“Lo maravilloso”, 9-24) a propósito de las tres formas básicas que reviste lo sobrenatural en la Edad Media: lo maravilloso o sobrenatural precristiano, lo mágico o sobrenatural satánico, y lo milagroso o sobrenatural cristiano, donde se efectúa una reglamentación –hasta cierto punto, una racionalización– de lo maravilloso pagano al remitir la maravilla a la única autoría de Dios. Por su parte Zumthor (*Essai*, 137-140) establece una separación entre lo maravilloso por un lado, definido por una total ruptura en la cadena de las causalidades, y lo mágico y milagroso por otro, definidos por una discontinuidad en el tiempo, el espacio o la proporción entre la causa y el efecto. Para una aplicación de estas categorías a la obra que nos ocupa, *vid.* Balestrini, “Si cosa de Dios eres”, I, 151-160; y Baños, “Lo sobrenatural”, 21-32; autores ambos que subdividen a su vez lo milagroso en la *Vida de Santo Domingo de Silos* en milagros propiamente dichos, visiones y profecías.

deviene *metadialógica* (GONZÁLEZ J., “La plasmación”, en prensa; *cfr.* Coseriu, “*Orationis fundamenta*”, 2). Naturalmente, difieren la circunstancia y los agentes según el milagro se realice en vida o en muerte del santo intercesor, puesto que en el primer caso el santo puede actuar como locutor de una plegaria que se dirige directamente a Dios o a algún otro santo en el cielo, en tanto en el segundo suele actuar como alocutario de una plegaria que le dirige cualquier otro agente humano —por lo general el potencial beneficiario del milagro— en busca de su intercesión; en ambos casos, empero, la relación de implicancia causal-instrumental que establecen plegaria y milagro tiende a proclamar, en el contexto doctrinario y catequético propio de toda hagiografía, el carácter eminentemente *eficaz* de la oración, que siempre obtiene respuesta si es realizada con fe y buena intención². No ha de ser, con todo, nuestro presente objetivo el análisis de ninguna de las oraciones orientadas a la obtención de un milagro claramente definido como tal y realizado por intercesión del santo epónimo, sino la descripción e interpretación de una plegaria anterior al momento en que comienzan a verificarse los milagros de Santo Domingo, que no es dicha por éste ni opera en principio como causa instrumental de milagro alguno, pero que sí genera un marco de condiciones necesarias o al menos propicias para que *todos* los posteriores milagros del santo lleguen a ocurrir; nos referimos a la plegaria que el

² Según la doctrina clásica del tomismo, la plegaria siempre merece y obtiene el resultado pedido si éste resulta útil para la bienaventuranza, aunque el tiempo de la obtención puede ser diferido; cuatro son las condiciones establecidas por el Aquinate para que la plegaria sea eficaz: *Et ideo ponuntur quattuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter* (S. Theol., II/II, q. 83, a. 15, p. 87). Desde un punto de vista pragmático, la plegaria en cuanto fenómeno lingüístico bien puede por lo tanto entenderse como un acto de habla performativo, dado que en cierto modo “crea” o “genera” —bien que instrumentalmente, pues la causa eficiente es siempre y sólo Dios— la realidad que pide: “Le langage, ordonné à l’effet cherché, peut être force créatrice, qui produit une réalité. Mais ce qui est ainsi acquis grâce à la prière, ce n’est pas tant une réalité sensible qu’un avant-goût de la chose désirée, une sorte d’acompte qui semble déjà le tout. C’est là le grand résultat de la prière, son efficacité au sens le plus profond, la réponse de Dieu, que l’orant entend lui-même, sans recours à aucun prophète” (GONZÁLEZ A., “Prière”, 584-585; *cfr.* WYNNE, “Prayer”, 346; y *Diccionario de la Biblia*, 1369-1370). La plegaria es por lo tanto plenamente eficaz y obtiene todo lo que pide, tal como Cristo mismo aseguró repetidas veces (MATTH. 7, 7-12; 19, 19; 21, 2; Luc. 11, 1-13; MARC. 11, 24; Ioa. 14, 13-14; 15, 7-16; 16, 23-26), aunque no necesariamente bajo la forma concreta pedida, sino quizá mediante un bien espiritual equivalente (*cfr.* GONZÁLEZ A., “Prière”, 602; 557; 583; y LESÊTRE, “Prière”, 668). Para algunos teólogos, la causalidad instrumental de la plegaria sólo es indiscutible tratándose de hechos milagrosos, en tanto discutible en cada caso si se trata de hechos naturales (*cfr.* FONCK, “Prière”, 237).

monje Liciniano, del Monasterio benedictino de Silos puesto bajo la advocación de San Sebastián, eleva a éste y a Dios mismo en solicitud de un nuevo guía y rector que logre revertir la evidente decadencia de la casa; ese nuevo guía y rector será, naturalmente, Santo Domingo, quien, convertido en abad del monasterio, lo reorganizará y hará crecer en nombradía y honor en virtud de los milagros que comienza a realizar en él y de las peregrinaciones que por esto mismo provoca, y quien tras su muerte reemplazará con su nombre la previa advocación de San Sebastián. Es nuestro propósito considerar en paralelo contrastivo las dos versiones de la plegaria de Liciniano, la latina de Grimaldus y la castellana de Berceo, tanto en su entidad microtextual³ cuanto en la relación que ambas como microtextos establecen con sus respectivos macrotextos, único modo éste de definir la eficacia de la oración en sus exactos alcances por referencia a los resultados obtenidos tal como aparecen consignados en los relatos de la *Vita* y de la *Vida*. Se trata tanto en Grimaldus cuanto en Berceo de dos plegarias distintas que aparecen unificadas; son distintas porque difieren los alocutarios –Dios en la primera, San Sebastián⁴ en la segunda– y la estrategia argumentativa, según se verá, y en consecuencia deben definirse como dos actos de habla diferentes; pero ambas están unificadas por la compartida modalidad o especificidad de petición, por la índole concreta de una misma petición y por un único destinatario, Dios, que es siempre el último y solo receptor en estricto de toda plegaria, más allá de la eventual intercesión de un santo alocutario⁵. Para mejor organizar nuestro análisis, iremos considerando cada una de las partes en que puede segmentarse cada oración, en Grimaldus y en Berceo, según la funcional división en *exordium*, *petitio*, *argumentatio* y *peroratio*, que resulta de la adaptación a la plegaria, en algunas *artes orandi* medievales, de las clásicas partes del discurso oratorio (CICÉRON, *De l'invention*, I, xiv, 19; *Rhétorique à Herennius*, I, iii, 4; LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, I, ii, pp. 226-337; JAYE, “*Artes orandi*”, 90-91), que se

³ Un plausible, aunque somero, intento de análisis de la plegaria de Liciniano en la versión de Berceo fue llevada a cabo por RAFAEL SALA, *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo*, 42-48.

⁴ Como queda dicho, el Monasterio de Silos llevaba la advocación de San Sebastián en vida de Santo Domingo y hasta su muerte en 1073; en el transcurso del siglo XII la denominación original va decreciendo y paralelamente va imponiéndose la nueva de Santo Domingo, hasta que a partir del papa Inocencio III (1216-1227) ésta se consagra oficialmente. (Cfr. DUTTON, *La Vida de Santo Domingo de Silos*, 164; RUIZ DOMÍNGUEZ, *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, 102-103).

⁵ Se sabe bien que toda plegaria dirigida a un santo sólo se dirige a éste en cuanto intercesor o mediador entre el orante y Dios, destinatario final de todo acto de adoración, petición, contrición o gratitud. Cfr. *S. Theol.* II/II, q. 83, a. 4, pp. 57-58; a. 11, pp. 75-76; FONCK, “*Prière*”, 223-226.

superponen así, complejizándola, a la cuatripartición paulina de I Tim. 2, 1 –*obsecratio, oratio, postulatio, gratiarum actio*–. Vayamos pues a los textos:

Benedictus ergo vir Licinianus in fide pro recuperatione Exiliensis monasterii oravit et ideo exaudiri meruit, cuius textus orationis huiusmodi fuit:

Exordium. “Domine, qui non dormitas neque dormis, qui Israhel semper custodis, idest populum te videntem atque voluntatem tuam facientem ab omni adversitate custodis et protegis,

Petitio. succurre tua inenarrabili pietate huic nostro cenobio omni sua gloria et decore nudato, et da ei rectorem quo regatur, illuminator quo illuminetur

Argumentatio/peroratio. ut in eo tibi servientes teque laudantes sanctificentur et nomen tuum benedictum in secula in eo benedicatur.”

Huic orationi addebat:

Exordium. “Sebastiane, martyr gloriose,

Petitio 1. adesto orationi mee

Petitio 2. et que postulo pete ut impleatur a Domino

Petitio 3. et impetra ab eo ut domus in honorem nominis tui fundata atque consecrata et nunc peccatis ac negligentis inhabitantium destructa ac desolata denuo restauretur et ad pristinum decorem revocetur et pastor in ea bonus constituatur, atque Domino annuente teque intercedente benedictio Domini super eam descendat

Argumentatio/peroratio. ut illum timentes et amantes nomen eius in ea benedicant, et illud benedicendo et mandatis eius obediendo, ad vitam eternam perveniant.”

Sic vir bonus Licinianus oravit et quia in fide ac sine hesitatione oravit, statim effectum orationis sue a Domino impetravit” (I, 6; p. 201)⁶.

Avié entre los otros un perfecto christiano,
como diz el escripto, diciénle Liciniano,
avié pesar e coita d’este mal sobraçano,
que siempre peyorava, invierno e verano.
Entró a la iglesia, plegó ant el altar,

⁶ Citamos la *Vita Beati Dominici Confessoris Christi et Abbatis* de Grimaldus tal como la recoge, fragmentariamente, Brian Dutton en su edición de *La Vida de Santo Domingo de Silos de Berceo (Obras Completas IV, pp. 181-257)*.

cessarié por ventura aquella maldición. (estr. 191-200, pp. 307-309)⁷

1. PLEGARIA A DIOS

1.1. EXORDIUM

1.1.1. Grimaldus. El exordio responde al esquema básico de un escueto vocativo –*Domine*– más un par de atributos laudatorio-propiciatorios, radicados en oraciones de relativo, que vehiculizan la *captatio benevolentiae* mediante el reconocimiento y la alabanza del básico atributo divino de la amorosa vigilancia y la protección de su pueblo⁸. Se destaca la estructura bimembre del *exordium*, no sólo por su apuntada división en vocativo más atributos, sino también por ser éstos dos –*qui non dormitas neque dormis/ qui Israhel semper custodis...*–, y por existir en cada uno de ellos a su vez bimeembraciones que, según los casos, entrañan gradación ascendente –*dormitas/dormis; te videntem/ voluntatem tuam facientem; custodis/protegis*–, relación causa-efecto –*non dormitas neque dormis/ Israhel semper custodis*–, o bien una identificación tipológica por la cual una figura del Antiguo Testamento deviene imagen de una realidad de la *Historia Salutis* cristiana instaurada por el Nuevo –*Israhel semper custodis/ populum [...] ab omni adversitate custodis et protegis*–. Pero esta alabanza de Dios mediante la mención de sus atributos de velador y protector entraña, en cuanto acto de habla indirecto, una fuerza ilocucionaria que equivale a pedir en concreto la vigilancia y la protección divinas⁹, con lo cual el exordio se adelanta a la parte segunda de la plegaria, propiamente petitoria, y revela el tono general que ha de dominar en ésta.¹⁰

⁷ Citamos la *Vida de Santo Domingo de Silos* según la edición de Aldo Ruffinatto incluida en la *Obra Completa* de Berceo coordinada por Isabel Uría.

⁸ “*Captatio est id quod fit ante postulationem ad praeparandum et inclinandum animum auditoris*”, declara Hugo de San Víctor en su *De modo orandi* (0979C-0979D), y distingue tres modos de captación de la benevolencia, el segundo de los cuales *est cum aliquid in laudem ejus proferimus, quem oramus, per quod apud animum nostrum charum eum et acceptabilem esse significamus, ut nostra charitate vicissim ejus dilectionem mereamur* (ibid.).

⁹ Para una aplicación de la clásica teoría de Austin (*Cómo hacer cosas con palabras, passim*) sobre los actos de habla a las plegarias berceanas, vid. nuestro artículo “La plegaria narrativa en Gonzalo de Berceo”, en prensa.

¹⁰ Este tipo de pedido realizado indirectamente mediante aserciones es denominado *insinuatío* por Hugo de San Víctor: *Insinuatío est sine petitione per solam narrationem voluntatis facta significatio* (*De modo orandi*, 0980D-0981A).

1.1.2.Berceo. El poeta riojano respeta la estructura bimembre de su fuente, pero abrevia drásticamente el material recibido y encarna las bimembraciones en fórmulas nuevas que aportan un sentido muy otro a la invocación. Nos encontramos otra vez ante la fórmula básica de un vocativo más un atributo radicado en oración de relativo, pero ahora el atributo es único y alude a una cualidad divina muy distinta de las que mencionaba Grimaldus, ya que en tanto éste ponía el acento en el *amor* de Dios –su ser vigilante y protector–, Berceo lo pone en el *poder* y en el *temor* que tal poder suscita. Se trata además de un temor magnificado, porque embarga no sólo a los hombres sino incluso a las fuerzas de la naturaleza, *los vientos e la mar*, presentadas también ellas bajo estructura bimembre y personificadas por obra de este terrible poder divino capaz de despertar temor en los seres inanimados. Curiosamente, el Dios vigilante y protector, y por ello amante, de Grimaldus, pese a la explícita referencia a Israel, es más cristiano y neotestamentario que el poderoso y terrible de Berceo, quien parece intuitivamente suplir la ausente mención al pueblo de la Antigua Alianza mediante una virtual alusión al Yavé vengador y celoso propio de ésta. La innovación no es menor, porque al desaparecer el atributo divino del amor providente y aparecer en su lugar el del poder atemorizante queda instantáneamente anulada toda posible *insinuatio* que adelante en el exordio el pedido de la segunda parte de la plegaria; aquí la alabanza no extraña pedido indirecto alguno, carece por completo de fuerza ilocucionaria demandante, y en su rotunda brevedad casi parece autolimitarse a un inexcusable requisito retórico que no se permite demorar por más tiempo el fluir de la oración hacia lo que de veras importa, la acuciante petición enteramente concentrada en la parte correspondiente.

1.2.PETITIO

1.2.1.Grimaldus. Se trata de una sola y única petición, cuya expresión descansa de nuevo sobre una bimembración, un par de súplicas que establecen entre sí una relación de especificación –*succurre [...] huic nostro cenobio/ da ei rectorem*– que indica de qué modo concreto –la llegada de un nuevo rector– se espera el socorro para el monasterio; otras bimembraciones son apenas sinonímicas –*omni sua gloria et decore nudato; rectorem/illuminator*–, pero aun éstas contribuyen a la ratificación de la andadura estructural ya sentada desde el exordio.

1.2.2.Berceo. Si en el exordio Berceo abreviaba su fuente, aquí la amplifica mediante la distinción de tres *petitiones* que presentan la única súplica bajo la forma de una gradación descendente que va de lo más genérico a lo más específico. La primera petición, al solicitar de Dios simple y ampliamente su mirada sobre el lugar, pareciera

incluir esa referencia a la providencia amorosa que Grimaldus deslizaba en su exordio y Berceo había eliminado del suyo. Este mirar genérico de Dios se especifica en la segunda petición mediante el señalamiento y la cualificación de su exacto objeto: no a nosotros –tiempo presente–, que somos pecadores, sino a nuestros antecesores –tiempo pasado–, que fueron virtuosos; hay aquí una confesión de culpas del orante, que matiza el carácter peticionante de esta segunda parte de la plegaria hasta volverla, en cierto modo, mixta de petición y arrepentimiento, sin que por ello, con todo, se debilite la preponderancia básica y dominante de la *petitio*; pero hay, sobre todo, un atisbo de argumentación que apunta por vía de adelanto a la tercera parte de la plegaria. La tercera petición, finalmente, arriba al máximo grado de concretización; si la primera aludía al mirar de Dios y la segunda al *qué* mirar de Dios, esta tercera define el *para qué* mirar de Dios: para que, viendo las necesidades del monasterio, envíe a él un pastor que lo regenere; esta mención de la causa final del mirar amoroso y providente de Dios define pues el pedido concreto al que apuntaba el orante desde la primera *petitio*, deslizándolo suavemente, en su derivarse de lo mayor a lo menor, de lo genérico a lo específico, en la voluntad divina.

1.3. ARGUMENTATIO/PERORATIO

1.3.1. Grimaldus. La argumentación es en Grimaldus conclusiva, por cuanto absorbe la *peroratio* en una única frase final que expresa la razón por la cual se pide. Continúan las bimebraciones –*servientes/laudantes; sanctificantur/ nomen tuum benedicantur*–, muy significativas de la razón de ser y la misión trascendente de un monasterio; en efecto, no puede no verse, detrás del primer par, una alusión a la norma benedictina del *ora et labora* (= *laudantes/servientes*), norma cuyo estricto cumplimiento se ordena al fin último, consignado en el segundo par, de hacer justicia a Dios mediante su adoración debida –*nomen tuum benedicantur*– y consecuentemente de obtener para el orante y adorante el provecho de la santificación –*sanctificantur*–.

1.3.2. Berceo. También Berceo unifica argumentación y peroración en una única parte conclusiva de su plegaria, pero llama la atención, como característica saliente de su *argumentatio*, que en lugar de dar una razón para el bien futuro pedido –la salvación del monasterio mediante el envío de un nuevo guía–, describa condensadamente el mal presente, que es físico –la *mengua* del monasterio, que *mal nos face*– pero también espiritual –la *bergüença* que provoca en los monjes el estado ruinoso del cenobio–, y no se atreve a proponer una razón para ese mal, remitiéndola directamente al inescrutable designio divino –*esto por qué abiene tú eres sabidor*–. Podría inclusive entenderse esta remisión a Dios del motivo de los males actuales

como una indirecta queja, casi un reproche, a la manera de las lamentaciones características de las plegarias veterotestamentarias (cfr. GONZÁLEZ A., “Prière”, 577-578); no se adivina, empero, detrás de la queja una acusación o resistencia impías ante la voluntad divina –sería impensable tal cosa en Berceo–, sino más bien un resignado, bien que quejoso, abandonarse a esa inescrutable voluntad; se afirma, por tanto, enfáticamente la existencia de una razón, de un sentido para el mal presente, y se renuncia expresamente a todo intento humano por establecerlo. Más aun, podría decirse que en el ceñido alejandrino berceano se condensa admirablemente toda la teología de la oración cristiana: ante la existencia de un mal presente objetivo, que el orante afirma y protesta, se le permite pedir a Dios por su desaparición o reversión, mas siempre partiendo de un implícito reconocimiento de y sometimiento a la voluntad divina, ante cuyo designio deben quedar subordinada y relativizada cualquier petición y aceptado inclusive el peor de los males, que en esta perspectiva bien puede constituir la manifestación instrumental de un bien mayor ulterior. El modelo es, naturalmente, la extrema plegaria del Salvador en Gethsemaní: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu* (MATTH. 26, 39; cfr. MARC. 14, 36; LUC. 22, 42)¹¹. Liciniano ejecuta en la conclusión de su plegaria una indirecta confesión de este principio, al reconocer que el mal presente por cuya cesación pide debe tener un sentido y responder a un plan de Dios que sólo Éste conoce, y al subordinar por tanto a este conocer y al subsecuente querer divinos: tanto la petición que eleva cuanto la calificación como “mal” de la realidad adversa contra la cual reclama, casi como si intuyera que dicho mal es un medio arbitrado providencialmente para la consecución de un bien mayor, que la decadente situación del monasterio era necesaria para provocar el gran remedio de la llegada de Domingo como nuevo abad y principal factor del renacimiento del cenobio. *Felix culpa*.

Llegados al fin de la primera plegaria podemos ya ir comprobando el modo en que Berceo perfecciona y enriquece artística y teológicamente su hipotexto, mediante las clásicas operatorias retóricas del *incrementum* y la *detraction*, orientadas siempre a

¹¹ “La demande constitue l’élément central de la prière de supplication. Formulée de façon expresse ou tacite, directe ou indirecte, conditionnée ou absolue, elle ne manque en aucune supplication. Les demandes de Jésus pour lui-même restent toujours subordonnées à la volonté de son Père [...]. En effet, si Jésus apprend à ses disciples à demander tout ce dont ils peuvent avoir besoin –le ‘Notre Père’ vise l’ordre naturel aussi bien que surnaturel–, il n’en établit pas moins une certaine hiérarchie des valeurs, hiérarchie que marque bien cette autre formule lapidaire du Maître: ‘Cherchez d’abord le Royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît’ (MATTH., VI, 3)” (GONZÁLEZ A., “Prière”, 595-596; cfr. 579 y WYNNE, “Prayer”, 346-347).

la obtención de efectos de gradación y concentración semánticas y ahondamiento doctrinal, tal como eminentemente se revela en el reemplazo, al llegar a la conclusión, de la significativa mas limitada referencia a la esencia y misión de la vida conventual que había en Grimaldus por una magistral y lapidaria síntesis teológica sobre la naturaleza de la plegaria y, con ella, de las relaciones entre la libertad humana y los designios divinos.

2.PLEGARIA A SAN SEBASTIÁN.

2.1.*EXORDIUM*.

2.1.1.Grimaldus. Poco puede decirse de este exordio, reducido a la mínima expresión –siempre bimembre– del vocativo más un atributo que alude a la condición de mártir del santo invocado.

2.1.2.Berceo. En el poeta riojano, el exordio se incrementa, se fragmenta y se discontinúa –algo muy similar ocurrirá también en la *petitio*–, dado que aparece separado en dos secciones por la intromisión de las dos primeras peticiones. En la primera sección el vocativo –*señor San Savastián*– aparece acompañado de dos atributos que aluden, respectivamente, a su condición de epónimo advocatorio del monasterio –*del logar vocación*– y de mártir grato a Dios –*mártir de Dios amado*–; si el primer atributo refiere el máximo grado de compromiso del santo con la causa por la cual se le pide, al hacérselo parte directamente interesada¹², el segundo apunta a definirlo como máximamente apto para la intercesión ante Dios en virtud del amor que Éste le dispensa; el primer atributo remite, pues, al *querer* subjetivo del santo, y el segundo a su objetivo *poder*. Esta distinción se refuerza todavía en la segunda sección del exordio, donde se retoma explícitamente la referencia a su martirio como causa del amor que Dios le profesa –*qui sofrist gran martirio por ganar su amor*–, y donde se enriquece asimismo la básica bimembración sentada en torno de la díada *querer/poder* mediante la introducción de otra en torno de la gradación ascendente *servicio/amor* –*siervo del Criador/ por ganar su amor*–, que no deja de evocar, por lo demás, el pasaje joánico en que Cristo eleva a sus discípulos de la categoría de siervos a la de

¹² En opinión de Rafael Sala, estas palabras que Berceo pone en labios del orante Liciniano “intentan convencer al santo de que su propio honor anda en juego” (*La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo*, 47).

amigos¹³. De nuevo, como se ve, una impresionante densidad teológica aflora en los versos de sobrio y breve porte de Berceo.

2.2. PETITIO

2.2.1. Grimaldus. Por primera vez el texto latino quiebra la norma de la bimembración –aunque hemos de ver que no absolutamente– para presentar una triple *petitio* que, en sus pasos sucesivos, gradúa admirablemente la aproximación a lo solicitado y define por añadidura el mecanismo de la intercesión de los santos ante Dios como último destinatario de la plegaria. Así, la primera petición refiere el paso inicial de la *escucha* de la plegaria por parte del santo –*adesto orationi mee*–, la segunda su activa *intercesión* en pro del orante y de su pedido ante Dios –*que postulo pete ut impleatur a Domino*–, y la tercera la esperada y efectiva *obtención* de lo pedido, que se especifica en su detalle –*impetra ab eo ut domus [...] denuo restauretur*...¹⁴. Es en esta tercera petición, la más extensa y específica, donde reaparecen profusamente las bimembraciones –*fundata/consacrata, peccatis/negligentiis, destructa/desolata, annuente/intercedente*–, y donde Grimaldus incluye una indirecta confesión de culpas en nombre de los monjes del monasterio –que Berceo habrá de trasladar a la *argumentatio*– al mencionar como causa de la actual decadencia del cenobio los pecados y las faltas de sus habitantes; la petición se tiñe entonces de confesión y la entera plegaria se matiza como de petición-arrepentimiento, pero en todo caso es la petición la que le confiere su carácter básico. Finalmente, interesa señalar que de aquí, de la exposición técnica y analítica del procedimiento de la intercesión de los santos que Grimaldus incluye en la tercera *petitio*, es de donde ha partido Berceo para su propia exposición de tal doctrina, según analizamos en su *exordium*, sólo que la versión del poeta es más sintética, menos técnica y –diríase– más mística, por cuanto hace hincapié menos en los pasos y prescripciones instrumentales que en el amor como fundamento mismo de la

¹³ *Iam non dicam vos servos: quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos: quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* (IOA. 15, 15).

¹⁴ [...] *oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo, sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus: quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat [...]. Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus: non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum* (S. Theol., II/II, q. 83, a. 4, p. 57; cfr. a. 11, p. 76; FONCK, “Prière”, 223-226; WYNNE, “Prayer”, 346).

mediación ante Dios.

2.2.2.Berceo. Si Grimaldus quebraba su propia norma de la bimembración en una petición triple, Berceo irá más allá aún al presentar seis *petitiones*, agrupadas en dos haces de tres cada uno, el primero entre las dos secciones del exordio, el segundo entre las *argumentationes* y la *peroratio*. La solución planteada puede parecer un caso extremo de atomización casi caótica, pero a poco de analizar los dos haces queda claro que existe una muy definida correspondencia temática entre las peticiones del primero y las del segundo; así, la primera y cuarta peticiones reclaman del santo la simple escucha –*ode mi oración/ sea de ti oído*–, la segunda y la quinta suplican la salvación del monasterio –*non caya la tu casa en tan grand perdición/ tan noble monesterio non sea destruido*–, y la tercera y la sexta solicitan el envío de un pastor, al que se alude ya en forma directa –*danos qui nos captenga*–, ya en forma indirecta mediante el deseo de *algún consejo* que ha de encarnarse necesariamente en la persona del nuevo guía y rector. Existe pues una nítida gradación en el sucederse de las peticiones, que resulta descendente-especificativa –por cuanto comienza con la simple escucha del santo, continúa con la salvación del monasterio y concluye con la demanda por la persona concreta que ha de ejecutar esa salvación– y a la vez recurrente-circular, a causa del esquema de tres más tres pedidos que repiten las mismas referencias.

2.3. *Argumentatio*

2.3.1.Grimaldus. El texto latino repite aquí casi el mismo argumento de la anterior plegaria a Dios; se trata de una razón doble por la cual espera Liciniano obtener la gracia implorada del renacer del monasterio: por una parte, para que en éste se dé gloria a Dios –*nomen eius in ea benedicant*–, por otra, para ganar los monjes, por adorar a Dios, la vida eterna –*illud benedicendo [...] ad vitam eternam perveniant*–. De nuevo estamos, como en la conclusión de la plegaria primera, ante una definición teológica del doble cometido de la vida monástica, adorar a Dios y, por hacerlo, ganar la vida eterna, que muy bien se aviene con las consabidas bimembraciones que siguen teniendo en este tramo final plena vigencia: *timentes/amantes, benedicant/perveniant, benedicendo/obediendo*.

2.3.2.Berceo. También Berceo ofrece una doble razón en su *argumentatio*, mediante un llamado sucesivo a la gracia y a la justicia divinas; en efecto, el primer argumento en pro de lo solicitado, al tiempo que entraña una confesión de las propias culpas, merecedoras del mal presente, apela a la misericordia de Dios, que no castiga sino perdona –*porque nos somos malos e de poco valor./ non caya la tu casa en tan grand*

desonor—; el segundo argumento, por el contrario, apela al Dios de justicia, que debe recompensar no los pecados de los monjes actuales, sino los méritos de los monjes antiguos, cuya vigencia significó en el pasado para la santa casa una época con mucho de *aurea aetas* y de añorado Edén: *Casa que fue tan rica, de tan grand complimiento,/ do trobavan consejo más de cient veces ciento,/ bivién de bonos monges en ella grand conviento;/ aina de serpientes será habitamiento*. La mención final de las serpientes resulta así una clara referencia al pecado, destructor del Edén y causante también de la actual ruina del monasterio cuyo idealizado pasado se identifica con aquél¹⁵. Se trata de una sugerente y preñadísima imagen, que mediante la evocación del Edén y la caída no deja de evocar también, como necesario y esperado correlato, la necesidad de una redención: es justamente esta redención la que es hecha objeto de la plegaria, que ruega por un abad que, imitador de Cristo, anule los efectos del pecado y restaure por ello el perdido paraíso.

2.4. PERORATIO

No existe en Grimaldus una *peroratio* que se distinga o separe de la argumentación conclusiva; en Berceo, por el contrario, la plegaria se cierra con una escueta peroración apenas funcional, indicativa de un final abrupto sobre la sexta y última petición —*de esta petición con esto me espido*—.

Concluidos los análisis microtextuales, cuadra considerar ahora las plegarias en sus respectivos macrotextos; al hacerlo observamos que tanto en Grimaldus como en Berceo la plegaria de Liciniano resulta eficaz por cuanto obtiene lo que pide: la llegada efectiva de un nuevo abad, Domingo, que en breve tiempo reorganiza el monasterio y lo hace renacer en nombradía y prosperidad. Difieren, con todo, las maneras en que este mismo efecto de la plegaria es presentado en ambos relatos, pues en tanto Grimaldus se limita a narrar la idea del rey castellano Fernando de ofrecer a

¹⁵ “[Berceo] aparece como transportado por la magnificencia que imagina haber sido propia del monasterio y adapta su estilo al tipo de encomio hiperbólico que hallamos en algunos pasajes del Antiguo Testamento: cientos y cientos de seres solían hallar cobijo en Silos [...], donde vivía también gran cantidad de monjes. Inmediatamente después del emocionado recuerdo, nos topamos con un poderoso contraste en la forma de una de aquellas imágenes berceanas que saben surgir en el momento preciso: muy pronto, el monasterio no será sino morada de serpientes; imagen que puede relacionarse con la usual descripción del demonio bajo la forma de este reptil” (Sala, *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo*, 46-47).

Domingo la abadía del monasterio (I, 6, pp. 201-203), Berceo interpreta expresamente esta feliz idea del rey como una inspiración divina provocada en forma directa por la plegaria: “La oración devota fue de Dios exaudida [...] / aspiró en el rey, príncipe de bona vida / una cosa que ante non avié comedida / Vínoli adesoras al rey en coraçón / de dar el monesterio al precioso barón” (199a,c-d; 200ab; p. 309); por cierto, esta causalidad instrumental de la plegaria se encuentra implícitamente aludida en Grimaldus¹⁶, pero Berceo, al sentarla en forma expresa, acentúa la sobrenaturalidad del entero episodio y refuerza la eficacia de la oración de Liciniano haciendo que la respuesta de Dios a ésta no sea sólo fáctica –la efectiva llegada de un nuevo abad regenerador– sino también, y antes, profética –la inspiración en el rey de las medidas conducentes a producir dicha llegada–; la doble respuesta de Dios, mediante palabras inteligibles –la inspiración profética en el rey– y mediante hechos –la real llegada de Domingo–, *verbis et gestis* según reza una tradicional fórmula, convierte inequívocamente su relación con el orante en una relación dialógica, o mejor, *metadialógica*, a causa de la ruptura de todo marco pragmático immanente, según la cual al turno-estímulo de la plegaria corresponde un doble turno-réplica vehiculado en la profecía y en la historia.

Pues bien, hay profecía y hay hechos como respuesta divina a la plegaria, pero no hay, *stricto sensu* y más allá de que pueda la profecía considerarse como tal, un *milagro* suscitado por aquélla, según el modo habitual y canónico de las hagiografías. Lo que hay, en vez de milagro, es el advenimiento de una *realidad institucional espiritual* –el renacer de Silos como centro de santidad monacal merced a la labor y a ejemplo de Domingo¹⁷– que ha de servir como *marco* para la ulterior floración d

¹⁶ Aludida, incluso, antes de la inserción de la plegaria misma, a modo de adelanto proleptico: [...] *hunc venerabilem virum Licinianum non dubitamus esse exauditus et certe orationis ejus affectum et effectum, insimul videmus esse completum, nam cenobium Exilense pro cuius ploravit destructione et oravit restructione, operante divina maiestate que flectitur vera et non dubitativa oratione, ad pristinum statum nobilitatis ac prisce religionis corporalibus oculis videmus redisse et hoc accipere meruit quia in fide et sine hesitatione Iacobi apostoli ammonitione oravit* (I, 6, p. 201).

¹⁷ Para Juan Antonio Ruiz Domínguez la obra de reconstrucción y reorganización de Silos ejecutada por Domingo puede tener que ver con la implantación en Castilla de la reforma cluniacense: “¿Por qué dice que la orden es reformada? ¿Tal vez porque se trata de una renovación total del convento? [...] ¿No se estará vinculando el monasterio de Silos a la orden de Cluny? Recordemos que éste había sido un monasterio benedictino [...], y que se encontraba totalmente en decadencia, medio en ruinas sin apenas monjes, cambiando totalmente la suerte del convento cuando Fernando I de Castilla lo restaura, y nombra como abad a Santo Domingo.

milagros obtenidos por el santo en vida y en muerte. Y más aun, puede inclusive atisbarse, detrás del renacer de Silos por obra del abad Domingo, una figura de las dos clases arquetípicas de milagro que dominan en las hagiografías berceanas, el de curación, y el de expulsión de Satán. Silos ha sido por años, en efecto, un cuerpo enfermo y poseído, a merced de esas serpientes que dice el poeta y que refieren simbólicamente al demonio tentador, un cuerpo vacío de verdadera vida y alejado de toda *salud* en los dos sentidos, físico y espiritual, inmanente y trascendente, de este término. El abad Domingo ha de ser quien salve a Silos de ambos males, curándolo y exorcizándolo, reconduciéndolo plenamente a la salud en sus dos dimensiones apuntadas, y al hacerlo sienta modélicamente su futuro programa de acción, centrado en milagros de curación y exorcismo que en su vida y tras su muerte no harán sino repetir analógicamente este modelo¹⁸. El renacer de Silos por obra de Domingo viene así a *enmarcar* espacial y espiritualmente, y a *prefigurar* modélica y –diríamos– proféticamente la larga serie de milagros posteriores del santo.

Pero si el renacer de Silos resulta en Berceo una figura enmarcante de los milagros más frecuentes de Domingo, resulta también una clara figura tipológica del máximo renacer, el de la redención de Cristo. No otro sentido tiene la cuadernavia 197, con su rotunda descripción de ribetes edénicos de los buenos tiempos pasados del monasterio y su referencia a las serpientes que ponen fin a ese pasado áureo, y no otro sentido tienen los versos con que, ya en marcha la tarea restauradora de Domingo, la describe el poeta, con más que explícita mención de la derrota del maligno y del pecado original: “Los monges eran buenos, amavan su pastor,/ metió Dios entre ellos concordia e amor,/ non avié y entrada el mal reboledor,/ qui Adam e ad Eva bolvió con su Señor” (218, p. 313). Así como Cristo ha restaurado el Edén perdido, el abad Domingo restaura el perdido esplendor de Silos; ambos son mesías ansiados y esperados, ambos advienen como muestra de la infinita misericordia divina, ambos

Evocaremos el hecho de que Fernando I es uno de los grandes difusores de la ‘Regula Benedicti’ en la Península Ibérica, siendo, además, él quien inicia la prestación anual de un pingüe censo a Cluny, que su hijo Alfonso VI duplicará, cuando en 1090 se entrevistó con San Hugo en Burgos. La inmensa influencia en nuestra tierra de la abadía ultrapirenaica, a través de lazos inmediatos, personales y constantes, arranca de su monarquía para consumarse en la de su sucesor. Bajo Fernando I se reúne, además, el Concilio de Coyanza y se promulga un texto clave para la benedictinización del país” (*El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, 229-230; *cfr.* 249).

¹⁸ Véanse las tablas estadísticas preparadas por RUIZ DOMÍNGUEZ (*El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, 88-93), para advertir el abrumador predominio de los milagros de curación y expulsión del demonio en la *Vida de Santo Domingo de Silos*.

convierten los respectivos espacios por regenerar –el mundo entero, el convento de Silos– en sitios epifánicos penetrados por la Gracia, de lo cual dan prueba numerosos milagros. Si todo santo es, por definición y en cuanto máximo ejecutor del mandato de la caridad, un imitador de Cristo, Domingo lo es más específicamente en cuanto restaurador de un estado de bondad original y realizador de milagros. Esta construcción analógica de Domingo como perfecta *imago Christi* y de la restauración de Silos como *imago redemptionis* es fruto exclusivo del arte de Berceo; existía, por cierto, en Grimaldus la adecuada simiente, la implícita idea de la correspondencia tipológica; le bastaron a Berceo un par de estrofas que hicieran explícita la latente analogía edénica para que la identificación del *pastor* Domingo con el *Pastor* divino quedara establecida inequívocamente, y el sentido último de la plegaria y del episodio todo resultara simbólico de la entera Historia de la Salvación.

OBRAS CITADAS

- AUSTIN, JOHN L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Compilado por J. O. Urmson. 3ª reimp. Barcelona: Paidós, 1990.
- BALESTRINI, MARÍA CRISTINA. “Si cosa de Dios eres...: El discurso de lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo de Silos*”. En: *El Hispanismo al final del Milenio. Actas del Quinto Congreso Argentino de Hispanistas*. Córdoba: Asociación Argentina de Hispanistas - Universidad Nacional de Córdoba, 1998, vol. I, pp. 151-160.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO. “Lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo*”, *Berceo*, 110-111 (1986), 21-32.
- BERCEO, GONZALO DE. “Vida de Santo Domingo de Silos”. Edición y comentario de Aldo Ruffinatto. En: BERCEO, GONZALO DE. *Obra Completa*. Coordinado por Isabel Uría. Madrid: Espasa Calpe, 1992, pp. 251-453.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Sexta editio. Matriti: BAC, 1982.
- CICÉRON. *De l'invention (De inventione)*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, s.d.
- COSERIU, EUGENIO. “*Orationis fundamenta*. La plegaria como texto”, *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 19, 1 (2003), 1-25.
- Diccionario de la Biblia*. Edición preparada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder, 1964.
- DUTTON, BRIAN (ED.) Berceo, Gonzalo de. *Obras Completas IV. La Vida de Santo Domingo de Silos*. London: Tamesis Books, 1978.
- FONCK, A. “Prière”, en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et

- Ané, 1936, XIII/1, cols. 169-244.
- GONZÁLEZ, A. "Prière", en: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Paris: Letouzey et Ané, 1972, VIII, cols. 555-606.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. "La plasmación narrativa de las relaciones con lo trascendente en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo". En: *Actas del Tercer Simposio Internacional del Centro de Estudios de Narratología*. Buenos Aires: CEN, 2004, en prensa.
- "La 'plegaria narrativa' en Gonzalo de Berceo", *Anuario Medieval*, 13 (2004), en prensa.
- HUGO DE SANCTO VICTORE. *De modo orandi*, en: Migne, J. P. *Patrologia Latina Database*. s.l., Chadwyck-Healey Inc., s.d., 176, 0977A-0988A.
- JAYE, BARBARA. "Artes orandi". En: GENICOT, L. (DIR.) *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*. Brepols, Turnhout-Belgium, 1992, pp. 79-118.
- LAUSBERG, HEINRICH. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos, 1966, 3 vols.
- LE GOFF, JACQUES. "Lo maravilloso en el Occidente medieval". En su: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. 2ª ed. Barcelona: Gedisa, 1986, pp. 9-24.
- LESÊTRE, H. "Prière". En: VIGOUROUX, F. (DIR.) *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1922, V/1, cols. 663-675.
- Rhétorique à Herennius*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, s.d.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, JUAN ANTONIO. *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- SALA, RAFAEL. *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo. Introducción al estudio de la Vida de Santo Domingo de Silos*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1983.
- S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo. Ed. bilingüe latín-español. Madrid: BAC, 1955.
- WYNNE, JOHN J. "Prayer". En: *The Catholic Encyclopaedia*. New York: The Universal Knowledge Foundation, 1913, vol. XII, pp. 345-350.
- ZUMTHOR, PAUL. *Essai de Poétique Médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

RESUMEN

El trabajo está dedicado a un análisis intertextual de la plegaria de Liciniano en la *Vita Beati Dominici Confessoris Christi et Abbatis* de Grimaldo y en la *Vida de*

Santo Domingo de Silos de Gonzalo de Berceo. Intentamos demostrar que la originalidad semántica de la versión de Berceo radica en el desarrollo de referencias tipológicas al Paraíso Perdido y la Redención de Cristo que el texto latino de Grimaldus apenas insinuaba.

Palabras clave: Berceo - Grimaldus - plegaria - milagro - tipología.

ABSTRACT

This paper is devoted to an intertextual analysis of Licinianus' prayer in Grimaldus' *Vita Beati Dominici Confessoris Christi et Abbatis* and Gonzalo de Berceo's *Vida de Santo Domingo de Silos*. We attempt to demonstrate that semantic originality of Berceo's version of the prayer lies in the development of typological references to the Lost Paradise and to Christian Redemption, hardly insinuated in Grimaldus' Latin text.

Key-words: Berceo - Grimaldus - prayer - miracle - typology.

PIEZAS DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LAS COLECCIONES ARGENTINAS*

SUSANA G. GUGLIELMINO

II. PIEZAS ROMANAS IMPERIALES

Como continuación del primer artículo sobre las colecciones de piezas de la Antigüedad clásica en la República Argentina, publicado en 2004 en esta revista, en este artículo se van a tratar otras piezas pertenecientes a las colecciones clásicas de los museos argentinos. Vamos a considerar tres piezas pertenecientes al Museo Nacional de Arte Decorativo.

La primera pieza es un sarcófago romano en mármol blanco, de 185 cm de largo, 52,5 cm de altura y 46 cm de profundidad, datado en los siglos III – IV d. C., con número de inventario 453, el cual ingresó al Museo como una adquisición. Le falta la tapa y presenta agujeros lo que indica que puede haber sido empleado en algún momento como una fuente en un jardín.

Este sarcófago pertenece a una clase de sarcófagos denominados estrigilados por el diseño decorativo de canaletas verticales en forma de ondas que presenta en su frente. El sarcófago es monolítico rectangular con su cara frontal decorada con dos series contrapuestas de estrigilado doble, es decir, la onda presenta curvaturas opuestas con un punto de inflexión en el medio. En el centro de la cara frontal, entre las dos series de estrigilado, hay una *tabula ansata* con doble cornisa. Este espacio en general llevaba una inscripción pero en este caso es anepigráfico, lo cual fue comprobado a través de una fotografía infrarroja para visualizar alguna inscripción no detectable a simple vista. Los tres espacios están diferenciados por una moldura de resalte. En los extremos de la cara frontal, hay dos columnillas de base jónica, fuste liso y capitel trapezoidal.

La cavidad interna del sarcófago presenta esquinas redondeadas y un almohadoncillo labrado en uno de sus extremos. Las caras laterales externas están

* La parte I de este trabajo fue publicada en *Sylos*. 2004; 13 (13).

decoradas con el diseño inciso de un escudo redondo representado por dos circunferencias concéntricas, una en el borde y otra alrededor del centro del círculo. Del escudo sobresalen los extremos de dos lanzas cruzadas por debajo de él, también incisas. Las puntas de las lanzas se ubican en el borde anterior de la cara lateral.

La práctica de la inhumación comenzó en Roma hacia fines del siglo I d. C., en el reinado de Trajano; se practicó la inhumación y la cremación hasta mediados del siglo II d. C.; recién en el siglo III d. C. la inhumación era la práctica normal. El primer tipo de sarcófago, quizás por influencia oriental, estaba decorado con guirnaldas sostenidas por diferentes elementos y que alojaban en su parte superior pequeñas escenas narrativas de la mitología clásica.

Los sarcófagos estrigilados eran populares como una forma económica de decoración y se originaron como imitación de los ataúdes de madera. Este es uno de los muchos motivos paganos que se siguieron empleando en los sarcófagos cristianos¹. El estrigilado forma parte del repertorio decorativo empleado desde comienzos del siglo I d. C. en los altares funerarios y urnas cinerarias y de estos objetos se trasladó a los sarcófagos. Pero la difusión de los sarcófagos estrigilados en sus diversas tipologías está bien documentada en la producción romana sólo a partir de fines del siglo II d. C. y tuvo una gran difusión en los siglos III y IV d. C. El tipo de sarcófago con estrigilado y diseño inciso de escudo y lanzas en las caras laterales es una tipología muy frecuente en el siglo III d. C y IV d. C.

El motivo del trofeo (escudo con lanzas) se utilizaba como símbolo de *virtus* del difunto, encuadrando escenas de batalla en algunos sarcófagos de época antoniana, pero su reducción a una simple decoración en las caras laterales, ya presente en el siglo II d. C., más que tener una relación conceptual con la condición del difunto, podría atribuirse al deseo de aludir genéricamente al triunfo sobre la muerte, pues la hipótesis de que pueda referirse a la actividad militar del difunto se contradice por la presencia de estos símbolos en sarcófagos infantiles.²

La datación en la tarda edad imperial se confirma teniendo en cuenta que el tipo de sarcófago con frente estrigilado delimitado lateralmente por columnas o pilares era común en esta época.³

¹ MC CANN (1978:21)

² LACHENAL...(ET AL.) (1984: 334-335)

³ LACHENAL...(ET AL.) (1982:96)

La segunda pieza a considerar es un *askós*⁴ romano en bronce del tipo *vesuviano* datado en los siglos I a. C. - I d. C. , con número de inventario 248, de 9,5 cm de altura, 9 cm de ancho y 3 cm de diámetro de la base. Esta pieza ingresó al museo como una donación. Su estado de conservación es bueno, sólo presenta su superficie un poco deteriorada y un pequeño orificio en el cuello.

El *askós* es un nombre dado en las fuentes a los recipientes de cuero. Hay varios tipos. El tipo más común tiene el cuerpo achatado con el cuello descentrado y un asa curva como en esta pieza en bronce.

La época de Augusto, en la que está datada esta pieza, se caracterizó por un arte cortesano en todas sus manifestaciones; a diferencia del arte griego, este arte estaba al servicio de la dinastía, del poder estatal y esto también se expresó en las artes menores, entre las cuales ubicamos las vasijas en bronce. Esta época, así como los primeros tiempos del Imperio, fueron muy prolíficos en obras maestras en las artes menores.

Este *askós* es similar a los *askoi* del área *vesuviana*, pues ambos tienen el vientre bajo y achatado y las asas con motivos vegetales. Los *askoi* del área *vesuviana* fueron datados entre el siglo I a. C. y I d. C.

Estos *askoi* son una variación local de una tipología cuyos primeros ejemplares se remontan a la época helenística.⁵ En cuanto a su función, hay varias hipótesis: a) jarras para vino, debido a la forma de odre y a los elementos decorativos del repertorio báquico, b) contenedores de aceite, debido a su capacidad reducida, ya sea para la mesa o como artículo de perfumería, y c) empleo ritual pues esta forma aparece representada en escenas rituales.⁶ En el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles, están expuestos dos *askoi* en bronce similares a esta pieza, datados en el siglo I d. C.

La última pieza a considerar, es un busto romano imperial de época flavia-trajana, en mármol blanco con vetas grises, con número de inventario 637, el cual ingresó al museo en forma de donación. Las dimensiones del retrato son las siguientes: 50 cm de altura, 38 cm de ancho y 16 cm de profundidad. Este retrato

⁴ Para mayor comodidad, aquí y en otros casos hacemos una castellanización, con el permiso de la autora del artículo [nota de la redacción].

⁵ PROTO (2002 : 381)

⁶ PROTO (2002 : 381-382).

representa a un varón adulto, con una calvicie pronunciada y cabellos ondulados en la nuca y los costados. La cabellera termina en forma trapezoidal en la nuca. La parte posterior del retrato no está modelada, sino que un pequeño pilar une la cabeza con una base semicircular. En el torso se distinguen las clavículas, los tendones del cuello y los músculos pectorales. La cabeza presenta una inclinación $\frac{3}{4}$ hacia su izquierda, el rostro es sereno y grave, las orejas están talladas con mucho detalle, la frente presenta arrugas representadas como varios surcos horizontales con una suave curvatura, las cejas están muy marcadas, los ojos son alargados con el bulbo ocular liso, la nariz es recta, pronunciada y ancha en la base, con los orificios nasales marcados con una leve depresión y las arrugas labio nasales muy pronunciadas. La boca está cerrada, los labios son delgados y el mentón es ancho. La estructura de la cabeza así como la disposición del cabello sobre las sienes recuerda los retratos del emperador Vespasiano (69 – 79 d. C.).

Este retrato se extiende para incluir el cuello y el pecho con los músculos pectorales marcados, presentando una ejecución naturalista y modelada plásticamente, donde se indica el comienzo de los brazos, características propias de los retratos de la época flavia-trajana.

El estado de conservación del retrato es en general muy bueno. Presenta una pequeña fractura y laguna en la nariz, una raspadura debajo del ojo izquierdo y una pequeña fractura en la oreja izquierda.

Se puede comparar este busto con el retrato sobre *herma* de Heliodoro del Pireo, con número de inventario 830 del Museo Nacional de Atenas, de época trajana, datado en la primera década del siglo II d. C.⁷ Ambos retratos presentan la misma estructura de la cabeza, una calvicie incipiente en el retrato de Atenas y más profunda en el retrato del MNAD⁸, un similar tratamiento de los rizos del cabello, un poco más marcados en el retrato del MNA⁹ que en el retrato del MNAD; los ojos (en ambos casos con el bulbo ocular liso) tienen una forma muy similar, al igual que la forma y el tamaño de las orejas y los labios. Los dos retratos tienen las arrugas muy marcadas, si bien en el retrato del MNAD las arrugas están marcadas con incisiones más superficiales y tanto las arrugas de la frente como las labio nasales son líneas más curvas. La nariz es donde presenta la mayor diferencia pues la nariz del retrato del

⁷ LATTANZI (1968: tav. 2 a-b).

⁸ MNAD: Museo Nacional de Arte Decorativo

⁹ MNA: Museo Nacional de Atenas

MNAD es más recta y corta.

Por otra parte el verismo del rostro del retrato del MNAD recuerda a los retratos republicanos. Se puede comparar este retrato con diversos retratos republicanos por el tratamiento de las arrugas, especialmente por las arrugas labio-nasales pronunciadas. Pero si bien el busto del MNAD presenta un verismo en el rostro frecuente en la época republicana, se debe tener en cuenta que el tratamiento del cabello, en general, en los retratos republicanos es diferente. Estos retratos presentan cabellos mas ralos o más achatados, a veces representados con tramos cortos incisos con agudeza.

Se debe considerar que la época flavia-trajana es un período donde conviven diversas corrientes: efectos luminicos, tradiciones de realismo itálico y ecos del modelado helenístico sin que se pueda establecer en forma definitiva cuando una prevalece sobre la otra¹⁰.

Con respecto al verismo de un retrato y el criterio de datación, considero un criterio válido a tener en cuenta el expuesto por Alfonso de Franciscis en *Ritratti romani del Museo Nazionale di Napoli*: "la ejecución material del retrato no es un criterio de valor absoluto tal de poder decidir su cronología; lo mismo se puede decir del mayor o menor verismo del retrato en sí, porque no siempre esta completa adhesión formal a los datos naturalistas es signo de arcaísmo. Hay verismo y verismo: un verismo espontáneo que refleja toda una fase artística y una esencia especial del retrato como es el caso del verismo republicano, determinado no tanto por el sentido de realismo que es innato en el arte itálico, sino por el valor ético y religioso del retrato, entendido como imagen del antepasado; hay después un verismo determinado por una intención artística, es decir, la voluntad del escultor de reproducir fielmente el dato somático, para que responda a su impresión subjetiva. De esta distinción y de este análisis, del cual no se puede esconder su dificultad, algunos retratos ejecutados con intención verista deben ubicarse en otra época que no sea la republicana, cuando otros elementos convergen hacia una datación diferente".¹¹

Teniendo en cuenta las consideraciones arriba mencionadas y la similitud global del retrato del MNAD con el retrato mencionado del MNA, se puede proponer una datación en época flavia-trajana.

¹⁰ BERTINETTI... (ET AL.) (1981:16)

¹¹ DE FRANCISCIS... pp. 5-6, trad. nuestra.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, s.v. *Askòs forma ceramica*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1959.
- AAVV. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, s.v. *Busto*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1959.
- AAVV. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, s.v. *Ritratto*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1959.
- AAVV. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, s.v. *Sarcofago*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1959.
- Ambrogio, A., Bertinetti, Maria (et al). *Museo Nazionale Romano. Le Sculture: Catalogo delle sculture esposte nelle aule delle terme / Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza Archeologica di Roma*, Roma, De Luca, 2 v. 1985.
- BERTINETTI, M (ET AL.). *Museo Nazionale Romano. Le sculture: Catalogo delle sculture esposte nelle ali del chiostro / Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza Archeologica di Roma*, Roma, De Luca, 1981.
- DE FRANCISCIS, ALFONSO. *Ritratti romani del Museo Nazionale di Napoli*. Napoli: Arti grafiche, 1939.
- *Il ritratto romano a Pompei*. Napoli: Gaetano Macchiaroli, 1951.
- DI LACHENAL, LUCILLA (ET AL.). *Museo Nazionale Romano. Le Sculture: Catalogo delle sculture esposte nel giardino del chiostro / Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza Archeologica di Roma*. Roma: De Luca, 2 v., 1982.
- *Museo Nazionale Romano. Le sculture: Catalogo delle sculture esposte nel giardino del Cinquecento / Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza Archeologica di Roma*. Roma: De Luca, 2 v., 1984.
- HAYES, J. W. *Greek, Roman and Related Metalware in the Royal Ontario Museum. A catalogue*. Toronto: Royal Ontario Museum, 1984.
- LATTANZI, ELENA. *I Ritratti dei Cosmeti nel Museo Nazionale di Atene*. Roma: L'Erma, 1968.
- MC CANN, ANN MARGUERITE. *Roman Sarcophagi in the Metropolitan Museum of Art*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1978.
- MUSTILLI, DOMENICO. *Il Museo Mussolini*. Roma: La libreria dello Stato, 1939.
- PALMA, BEATRICE E DE LACHENAL, LUCILLA. *Museo Nazionale Romano. Le sculture: I Marmi Ludovisi nel Museo Nazionale Romano / Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza Archeologica di Roma*. Roma: De Luca, 1983.
- PROTO, FIORENZA. "I vasi a paniere e gli askoi dell'area vesuviana e la loro eventuale destinazione d'uso", En: *I bronzi antichi: Produzione e Tecnologia, Atti del XV*

Congresso Internazionale sui Bronzi Antichi, Grado-Aquileia 22-26 maggio 2001, Montagnac, 2002.

STRONG, DONALD E. *Roman Art. The Pelican History of Art*, Baltimore: Penguin, 1976.

TASSINARI, SUZANNE. *Il Vasellame Bronzeo di Pompei*. Roma: L'Erma, 1993.

RESUMEN

Como continuación del primer artículo sobre las colecciones de la Antigüedad clásica en Argentina, aparecido el año pasado en esta misma publicación, descripción y estudio de tres piezas pertenecientes al Museo Nacional de Arte Decorativo de la Ciudad de Buenos Aires: un sarcófago romano estrigilado, un *askós* romano en bronce y un retrato romano imperial.

Palabras clave: sarcófago – estrigilado - *askós* – retrato – imperial.

ABSTRACT

As continuation of the first article on the collections of classical ancient art in Argentina, published in this magazine last year, description and study of three pieces belonging to the National Museum of Decorative Art of Buenos Aires: a Roman “strigil” sarcophagus, a Roman bronze *askós* and a Roman imperial portrait.

Key words: sarcophagus – “strigil” – *askós* – portrait – imperial.

RITUALES DE UNIÓN EN LOS *DIÁLOGOS MARINOS* DE LUCIANO DE SAMÓSATA

SUSANA G. HÖRL*

Con una actitud muy diferente a la que observa en los *Diálogos de los muertos*, en los *Diálogos marinos* Luciano de Samósata atrae por “la gracia con que sabe crear las situaciones, el fino arte con que sabe extraer, de las narraciones que le sirven de modelo, lo más esencial para sus fines particulares” (ALSINA, 1962), siendo estas composiciones una auténtica continuación, con un espíritu nuevo, de los cuadritos o εἰδύλλια alejandrinos, los que precisamente están caracterizados por una poesía leve, erudita y delicada, de inspiración ligera, pero de técnica y forma perfectas, con la retórica de la simplicidad, de la elegancia aparentemente sin adornos.

Vamos a considerar dos breves *Diálogos marinos* para descubrir en ellos el acto consciente de la vigilia –que define al rito– y aquello inconsciente, que quiere decir algo con respecto a lo que se hace, que acompaña al rito. Todo esto conforme a la perspectiva de Luciano, que advierte al lector ante el paradigma del vínculo nupcial. Recordemos concisamente que ciertos ritos repiten un esquema idéntico al de la trayectoria del héroe mítico, mediante el cual el individuo alcanza un cambio ontológico y adquiere poderes benéficos.

Los momentos fundamentales son:

1. el abandono del mundo cotidiano,
2. un camino de dificultades y peligros que ponen a prueba y demuestran que el héroe ha alcanzado la madurez y el equilibrio necesarios para recibir el don y valorarlo.

Aquí puede darse una regresión por:

- a. imaginación alterada en la alucinación del yo. Vanidad.
- b. exaltación del intelecto reemplazando el sentido de la vida –la dirección evolutiva– por locura de grandeza, megalomanía.
- c. exacerbación del deseo insensato.

* Universidad Católica Argentina.

3. el regreso a la comunidad para ofrecerle el tesoro conquistado.¹

Con respecto al rito, recordemos que el ceremonial debe ocurrir en un tiempo sagrado. Esta modalidad del tiempo no tiene las mismas características que el tiempo cotidiano de nuestras vidas. Ahí no importan las vicisitudes ni las preocupaciones frívolas, sino las grandes cuestiones de que trata el mito, entre ellas la de poner en su justa perspectiva las insignificancia e intrascendencia de la vida profana ante la grandeza de lo sagrado.

Además la estructura del rito es un vestigio metaempírico de cómo una sociedad pasada construyó y significó su propio mundo:

- a. da importancia a la tradición como forma de vida,
- b. imprime identidad en las mentes de una generación,
- c. vale para transmitir el poder tribal (asegurándose la cohesión de esa sociedad).

Mediante el ritual el mundo es resignificado en una secuencia definida de actividades, haciendo uso de un paralenguaje que incluye múltiples soportes (movimiento, orientación, danza, alimento, oración, conversación, regalo).

En el primer *Diálogo* que hemos estudiado la diégesis se inicia con la intervención de Tritón, hijo de Poseidón y Anfítrite (el tercer elemento, el mar):

—Hacia Lerna acude cada día una doncella, Poseidón, para abastecerse de agua, un hecho enteramente maravilloso; ni yo mismo conozco una muchacha más hermosa habiéndola visto.

Aquí el máximo despojamiento de la anécdota sugiere que el proveerse de agua cada día es un hecho extraordinario, un efecto de asombro, marcado por el
⇒ rasgo ritual de repetición

Poseidón: —¿Una [joven] libre, Tritón, dices o es alguna esclava que va por agua?

Tritón: —No ciertamente, pero una hija de aquel egipcio, una de las cincuenta también ella, su nombre [es] Amimone; averigüé cuál es su nombre y [su] origen. Dánao trata duramente a las hijas y [les] enseña a vivir del trabajo de sus manos y [las] envía para que saquen agua.

¹ DIEL, PAUL. *Le Symbolisme dans le mythologie grecque. Étude psychanalytique*. Paris: Payot, 1952. Cit. por TACCONI DE GÓMEZ, MARÍA DEL CARMEN (1989), pág. 140-143.

Luciano hace referencia a la historia de las *Danaides*². Esta joven es una princesa.

El relato sigue:

Poseidón: —¿Y viene sola, tan largo [como es] el camino de Argos a Lerna?

Tritón: —Sola. Árido [es] Argos³, como sabes; por tanto, siempre [es] necesidad ir por agua.

⇒ acción recurrente (“siempre es necesidad ir por agua”).

Poseidón: —Tritón, no poco me turbaste habiéndome contado acerca de la muchacha; así que vayamos por ella.

⇒ comienzo de la aventura. Despliegue ceremonial.

Tritón: —Vayamos. Porque precisamente ahora [es] el momento de la traída de agua y cerca, probablemente a mitad de camino, está yendo hacia Lerna.

Poseidón le encarga entonces que traiga un delfín de los más rápidos para cabalgar sobre él a mayor velocidad. Este símbolo es importante aquí porque el delfín aparece como psicopompo en los ritos funerarios. Su vivacidad y energía hace que se acreciente el deseo de vivir, la ambición de verse salvado, para aparecer como un favorito de los dioses y recibir de ellos una gloria inalterable (CHEVALIER, 1986, T I, 405).

Una vez en Lerna, se pone al acecho y ordena a Tritón que vigile. De pronto:

Tritón: —Ella [está] cerca para ti.

² Egipto y Dánao eran nietos de Poseidón y mellizos. A Egipto se le dio (GRAVES, 1996, T. I, p. 246-247) Arabia por reino, pero subyugó también la región de los melámpodes a los que dio su nombre de Egipto. Le nacieron cincuenta hijos de distintas madres: náyades, hamadriades, princesas egipcias de Elefantina y Menfis, etíopes. Cuando su padre Belo murió, los hermanos mellizos se pelearon por la herencia y como un gesto conciliador Egipto propuso un casamiento general entre sus cincuenta hijos y las cincuenta princesas, hijas de Dánao. Este sospechó de un efectivo complot para matar a sus hijas y huyó de Libia, lugar que le había sido dado para que lo gobernase. Con la ayuda de Atenea y algunas peripecias, navegó hacia el Peloponeso y desembarcó cerca de Lerna donde anunció que había sido elegido por voluntad divina para ser rey de Argos, país que sufría una prolongada sequía por castigo de Poseidón.

³ Conocido refrán griego.

Poseidón: –Guapa, Tritón, y encantadora joven; pero debe ser retenida por nosotros.

Hasta aquí el devenir del diálogo plantea un campo semántico a partir del cual se configuran estructuralmente las unidades de sentido.

1. En primer lugar, Luciano trabaja *el simbolismo de la búsqueda del agua*, que posee en sí misma una virtud purificadora. Esto lo vemos en las Sagradas Escrituras donde se reitera la imagen de la fuente del agua viva.

Sigue luego:

Amimone: –¿Hombre, adónde me llevas habiéndome cautivado, eres mercader de esclavos y parece que has sido enviado a nosotros por el tío Egipto? Pues, llamaré a [mi] padre.

Tritón: –Cállate, Amimone; es Poseidón.

Amimone: –¿Por qué mencionas a Poseidón? ¿Por qué me violentas, hombre, y hacia el mar [me] arrastras? Yo me ahogaré, infeliz, habiéndome hundido (después que me sumerja).

Aparece aquí el único vocativo del texto sin ω . Esto le confiere un valor no afectivo (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1992, 52). El presente de tipo conativo, contextual, podría traducirse “intentas llevarme”. La acción es abierta e imperfectiva al igual que en “por qué mencionas”, “por qué me violentas” y “me arrastras” de la siguiente intervención y se resuelve con el futuro “me ahogaré”, fuertemente pragmático.

2. En segundo término, se observa el símbolo tradicional antitético entre el bien y el mal. Una unidad significativa menor pero que interesa para formar la red significativa total ya que el rito de paso se da en Amimone, que sufre una crisis espiritual para acceder a la vida creadora, empujada por las circunstancias ya que no se inicia por una llamada interior.

Poseidón: –Ten confianza, nada malo a buen seguro [te] sucederá; al contrario, haré que se produzca una fuente epónima en este mismo lugar habiendo pegado la roca vecina a la playa con el tridente y tú serás feliz y única entre [tus] hermanas no acarrearás agua habiendo muerto (transmutado).

Ahora la acción pasa del plano pancrónico de Amimone a una fuerte oposición

de planos cronológicos diferentes, dados por los futuros personales y el participio de aoristo, final.

3. La tercera unidad de sentido es la presentación de un personaje decididamente agónico que se verá como en un espejo con ojos propios y ajenos simultáneamente.

Con respecto al rito observamos:

⇒ la intervención de la bondad (en la persona de Poseidón).

⇒ el ritual para crear la validez del encantamiento. La fórmula precisa será el golpeteo, que presupone una nueva creación, es decir, una repetición del acto cosmogónico. “Por la paradoja del rito, el tiempo profano –es decir el del devenir, desprovisto de significación– queda suspendido” (ELIADE, 2001, 67).

Se produce luego

⇒ el cambio. De la inmutabilidad de la roca surge la fuente (En la Biblia la roca es símbolo de fuerza, de la solidez de la alianza, de su fidelidad (*Dt.* 32, 4; *Sal.* 18, 3; 19, 15; *1Cor.* 10, 4).

Walter Otto habla de la sutil paz de la inmovilidad (...) porque los actos verdaderamente creadores están representados como aquellos que derivan de una especie de muerte con respecto al mundo” (OTTO, W, 1981, 31).

⇒ la muerte ritual

Por ella, se da la conversión en manantial.

⇒ el retorno, que es reanudación y perpetuación ya que el cortejo de muchachas buscará agua y se producirá la regeneración cíclica del tiempo ritual, marcando la heterogeneidad con el tiempo profano. (*Danaides* se relaciona con las palabras *δώρος*, *εός-ους*, don, de la raíz *δα*, dar).

El tratamiento del rito que aquí hace Luciano es mínimo. Tal vez por lo que afirma Ricoeur cuando señala que en el discurso metafórico la potencia referencial va unida al eclipse de la referencia ordinaria. Es posible descifrar en el modelo –leer en él– las propiedades del original. Es fiel sólo en cuanto a los rasgos pertinentes. (RICOEUR, 1977, 357-358).

Según Higinio (*Fábula* 169) y Apolodoro (II, 1, 4), Amimone se unió amorosamente a Poseidón y él le pidió que arrancara el tridente de la roca. Cuando ella lo hizo, tres corrientes de agua brotaron de los tres agujeros hechos por los

dientes. Este manantial llamado Amimone es la fuente del río Lerna, que nunca se seca, ni siquiera en pleno verano. (GRAVES, 1996, T I, 248).

Más que ofrecer enunciados pragmáticos, Luciano los muestra, por así decir, típicamente alejandrinos por la nimiedad de los argumentos y la impecable estilística.

El segundo diálogo estudiado es el de *Poseidón y Alfeo*. Es un canto al amor sincero, que se entrega y se torna razón de vida.

Poseidón se dirige a Alfeo:

—¿Qué [es] eso, Alfeo? Solo entre los otros, habiéndote lanzado al mar, ni te mezclas con la espuma salada como tienen por costumbre los ríos todos ni descansas desparramándote, sino conservando la corriente a través del mar, estando tímido y dulce, no mezclado aún y puro, te apresuras no sé en dónde hundido, habiéndote sumergido como las gaviotas y las garzas? Y parece que vas a emerger en algún lugar y de nuevo vas a mostrarte a la luz.

Podemos señalar con referencia al rito:

- ⇒ una acción que se repite regularmente (no mezclarse y apresurarse)
- ⇒ actos distintivos (estar tímido y dulce)
- ⇒ carácter extraordinario de la conducta (sólo entre los otros)
- ⇒ orden y secuencia
- ⇒ dimensión a la luz (emerger y mostrarse)

Alfeo responde:

- La cuestión es algo amoroso, Poseidón, de modo que no [me] censure; también tú has estado enamorado (anduviste enamorado) muchas veces.
- ⇒ estilo presentacional, evocador (provoca un determinado estado mental).

Poseidón: —¿Estás enamorado de una mujer o de una ninfa o de una de las Nereidas del mar?

Alfeo: —No, pero [estoy enamorado] de una fuente, Poseidón.

Este mitema, la vinculación, hace referencia a la recurrente atracción masculino-femenina que no obedece a una clara racionalidad instrumental. No connota una imagen sexuada sino simboliza dos aspectos complementarios o perfectamente unificados del ser.

Sigue el texto con una evocación bucólica:

Poseidón: –¿Y ella en qué lugar de la tierra corre para ti?

Alfeo: -Isleña es, siciliana: la llaman Aretusa.

Poseidón: –[La] conozco, no es fea, Alfeo [tu] Aretusa sino límpida y brota sonoramente a través de un terreno puro y [su] agua aparece en los guijarros toda brillante sobre ellos como plata.

Es fruto de una tradición constante que las fuentes simbolicen un perpetuo rejuvenecimiento. Quien allí bebe se libera de los límites de la condición temporal. Chevalier señala que “la sacralización de los manantiales es universal, por el hecho de que constituyen la boca de agua viva o de agua virgen (...) El agua viva que ellos derraman es como la lluvia, la sangre divina, la semilla del cielo. Es el símbolo de la maternidad”. (CHEVALIER, 1986, 516).

La simbolización atañe a un campo metafísico ya que el manantial simboliza el origen de la vida y, de una manera más general, todo origen: el de la gracia, el del conocimiento que conduce a la perfección.

Poseidón: –¡Bien! ¡Vete pues y ten buena suerte en el amor! Más dime esto ¿dónde viste a Aretusa siendo tú arcadio, ella por otra parte está en Siracusa?

Alfeo: –Estando apresurado me retienes, Poseidón, preguntando indiscretamente.

Alfeo tiene un mandato interior, un “tiempo de fiesta” que rompe lo cotidiano y en el que se dará el rito de paso. Él está atento a este tiempo sagrado y no se detiene.

Poseidón: –Bien dices: Corre junto a tu amada y emergiendo desde el mar únete a la fuente y sed una [sola] agua.

Con esta imagen se da la unión amorosa. La exhortación “sed una sola agua” exige la perpetuidad.

Ahora bien, este paso de un mundo profano a un mundo sagrado supone, de un modo u otro, la experiencia de la muerte e implica una resurrección, una conversión en “otro”. Conviene recordar aquí que “filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, el neófito se ha convertido realmente en otro”. (ELIADE, 1989, 10)

Por último, podemos reconocer los estadios del rito:

⇒ la llamada interior

Esta llamada podría advertir *el despertar del yo*. Este primer estadio de la jornada mitológica indica que Alfeo ha sido llamado y que el destino ha transformado su centro de gravedad espiritual.

Continúan luego las tres fases del itinerario espiritual, que según es ley de todo movimiento (*STh II-II,24,9*), son:

⇒ la iniciación (salir del término de origen). El cruce del umbral.

El alma pasa por un ascético ejercicio de virtudes que conduce a la ἀπάθεια, que puede entenderse como silencio interior, pacificación de las agitaciones desordenadas. Es un estado superior a la σωφροσύνη, que ordena las pasiones del apetito concupiscible según lo señalan los antiguos maestros del Oriente (RIVERA – URIBURU).

Curiosamente el peligro marcado por Luciano en el *Diálogo* es la distracción, la posibilidad de detener la conquista iniciadora y la iluminación, si Alfeo se demorara para contar toda la historia a Poseidón.

⇒ el encuentro (acercarse al otro término)

El correr hacia la amada [ἐπὸς γάμος] representa de modo común la última aventura. Aretusa es la vida y Alfeo es su conocedor y su dueño. La fuente es símbolo de lo femenino, de regeneración. Conduce explícitamente a un nuevo nacimiento (*Jn.3, 3-7*).

⇒ el umbral de regreso (llegar y descansar en el término pretendido)

Alfeo ha ganado la bendición de Poseidón (“¡Dices bien!”). Luego, en el último estadio debe volver con su don. El cruce del umbral de regreso es simplificado por Luciano con la breve expresión “sed una sola agua”.

De esta manera, ambos diálogos se cierran con una tremenda asimilación del yo a lo que antes era mera otredad. La comunión esponsal aparece entonces como un poder extraño que atestigua y vive el misterio que se va gestando por medio de hierofanía o de ritual (ELIADE, 2001, 17-18).

Dos ejercicios retóricos de un escritor escéptico y desilusionado al que poco le importa la sociedad que lo rodea. Sin embargo ambos diálogos tienen un metalenguaje espiritual que revela su refinada educación en las fuentes griegas y, por otra parte, un

entorno cultural judeo-cristiano que merece subrayarse.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA J. *Obras de Luciano*. Barcelona.: Alma Mater, 1962

ASSE CHAYO, YENNY. "El mito, el rito y la literatura". En <http://www.uam.mx/difusion/revista/oct2002/asse.pdf>

CHEVALIER J. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986.

ELIADE, MIRCEA 1. *Iniciaciones místicas*. Barcelona: Taurus, 1989.

ELIADE, MIRCEA 2. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé, 2ª impres, 2001.

GRAVES, ROBERT. *Los mitos griegos*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1996³.

NOGUÉS PEDREGAL, ANTONIO M. *El ritual como proceso*. Universidad Miguel Hernández, Alicante, 2002.

En: <http://www.dip-alicante.es/hipokrates/pdf/ESP/435e.pdf>

OTTO, WALTER F. *Las Musas. El origen divino del canto y del mito*. Buenos Aires: Eudeba, 1981.

RIBERA J.-IRABURU J.M. "Las edades espirituales". En: http://www.catholicchurch.org/mscperu/espiritual/0general/sint_espiritual5b_edades.htm

· RICOEUR, PAUL. *La metáfora viva*. Buenos Aires: Megápolis, 1977.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO. *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Madrid: Gredos, 1992.

TACCONI DE GÓMEZ, MARÍA DEL CARMEN. *Categorías de lo fantástico y constituyentes del mito*. Tucumán: Universidad nacional de Tucumán, 1995.

TACCONI DE GÓMEZ, MARÍA DEL CARMEN. *Mito y símbolo en la narrativa de Manuel Mujica Lainez*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Programa N° 146 de Ciencia y Técnica, 1989.

Textos griegos en TLG.

RESUMEN

Los procedimientos discursivos utilizados por Luciano de Samósata en dos Diálogos Marinos permiten verificar su redesccripción de los actos que acompañan a los ritos referidos a manantiales. Sobre la base del texto griego, se interpretó el sentido de los registros dados.

En el discurso metafórico la potencia referencial va unida al eclipse de la referencia ordinaria. Es posible descifrar en el modelo de Luciano –leer en él– las propiedades del rito y del mito original. Además, las composiciones estudiadas son una auténtica continuación, con un espíritu nuevo, de los cuadritos o *ειδυλλια* alejandrinos, superando la ejercitación estilística del relato mitológico, propia de la retórica del s. II.

Palabras claves: Luciano – vigilia - pasaje – estadios – sacralización.

ABSTRACT

The discursive procedures that Lucian of Samosata used in both *Marine Dialogues*, make possible to verify his redescription of the acts that accompany the spring rites.

At the metaphoric discourse the potential reference joins the eclipse of the common reference. It is possible to figure out in Lucian's model – read it – the rite and the original myth properties. In addition, the studied compositions are a genuine succession, with new spirit, of alexandrine narrations, that surpasses the typical rhetoric practice of mythological narration during the second century.

Keywords: Lucian – Wakefulness – Passage – Phases – Consecration

CONNOTACIÓN IDEOLÓGICA DEL HUMOR Y DEL GROTESCO EN *FENICIAS* DE EURÍPIDES

MELINA ALEJANDRA JURADO*

“La tiranía es el gobierno de un hombre
para beneficio del gobernante...”
ARISTÓTELES, *Política*, 1.279b 6-40.

Ya a principios del siglo XIX, F. Nietzsche¹ observaba el influjo recíproco de los géneros literarios en la antigua Grecia:

Como es sabido, los griegos no eran excesivamente escrupulosos en lo que a la originalidad se refiere; tomaban lo bueno allí donde se encontraba [...] por eso los géneros literarios no se nos presentan herméticos los unos junto a los otros, sin contacto recíproco, sino que existe más bien, una invasión recíproca en la que cada uno toma de los otros géneros lo que puede serle de utilidad en el suyo propio.

Desde esta perspectiva, numerosos estudios críticos acerca de la obra de Eurípides han destacado la estrecha filiación que existe en su obra entre la tragedia y la comedia y cómo, a partir de la implementación de los recursos de humor y de la estética del grotesco, difumina las fronteras de los géneros dando nacimiento a un híbrido absolutamente novedoso². Sin embargo, a la hora de analizar *Fenicias* la

* Universidad de Buenos Aires.

¹ F. NIETZSCHE, “Historia de la literatura griega”. Parte III. En: *La cultura de los griegos. Obras completas*, T. XIV. Buenos Aires: Aguilar: (1875-76) 1955, p. 183.

² Cf. N. ANDRADE, “El dilema de Dionysos”. En: *Actas de las VI Jornadas de Estudios Clásicos*. Buenos Aires: Fac. de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina: 1991; P. DECHARME, “Les éléments comiques”. En: *Euripide et l'esprit de son théâtre*. Paris: Garnier: 1893, pp. 359-376; H. D. KITTO, “New Tragedy: Euripides' Tragi-Comedies”. Cap. XI. En: *Greek Tragedy*. London: Methuen & Co: 1970³; G. MURRAY, *Eurípides y su época*. México: F.C.E.: 1951.

crítica no se pone de acuerdo en cómo catalogar esta tragedia³, dejando de lado, en la mayoría de los casos, la referencia a la contaminación genérica. Así, por ejemplo, Lydia Biffi⁴, quien analiza detalladamente los elementos cómicos y grotescos utilizados por Eurípides en la mayoría de sus tragedias - *Alceste*, *Heraclidas*, *Andrómaca*, *Troyanas*, *Hécuba*, *Electra*, *Helena*, *Ifigenia en Táuride*, *Ion*, *Orestes*, *Bacantes*, *Reso*, *Suplicantes* -, no menciona a *Fenicias*. Por su parte, H. D. Kitto, que reconoce la presencia de elementos cómicos - “la perturbadora proximidad de lo grave y lo alegre, o lo que es peor, lo grave y lo ligero”⁵ - en las obras que denomina “tragicomedias”, niega totalmente su presencia en las que llama “melodramas”, ubicando entre ellas a *Fenicias*, de la cual afirma: “*The Phoenissae [...] entirely excludes the comic, and makes no use of complication of plot*”⁶. En otros casos, se acepta la recurrencia a los recursos cómicos, pero se los considera tan sólo como algo episódico⁷.

Otra rama de la crítica eurípidea considera a *Fenicias* como una obra en la que Eurípides muestra su interés por la política y revela “su afán de insertar alusiones a los hechos contemporáneos”⁸. Como bien dice Delebecque, para Eurípides en *Fenicias* “*le problème essentiel, qui l'emporte alors sur tous les autres, ce n'est ni Delphes, ni Thèbes, ni Argos, ni la guerre ni la paix, c'est le problème de la politique intérieure athénienne*”⁹. Coincidimos con este autor en el hecho de que en esta obra la guerra extranjera - a diferencia de lo que ocurre en los *Siete contra Tebas* - desaparece detrás de las discordias civiles, aunque no estamos de acuerdo con la identificación que hace entre Alcibiades y Polinices a partir de la alusión al exilio y a partir de

³ Véase G. MURRAY, *ibidem*, pp. 112-17, donde dice que *Fenicias* no se acomoda a ninguna de las familias en las que agrupó las piezas trágicas posteriores al año 415: “las obras de fantasía” en las que el poeta parece alejarse intencionalmente de la realidad (*Ifigenia en Táuride*, *Andrómeda* y *Helena*) y las de “realismo trágico”, “las verdaderas tragedias apegadas a la realidad inmediata [...]” (*Suplicantes*). Lo único que dice de esta tragedia es que “fue concebida y escrita en el gran estilo heroico” (p. 117).

⁴ Cf. L. BIFFI, “Elementi comici nella tragedia greca”. *Dioniso*, 1961; 35.1: 89-102.

⁵ Cf. H. D. KITTO, *ob. cit.*, p. 311.

⁶ *Ibid.* p. 351.

⁷ Véase G. MURRAY, “Eurípides”. En: *Historia de la literatura clásica griega*. Buenos Aires: Albatros: 1944, pp. 277-300; E. SCHWARTZ, *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Selecta de Revista de Occidente: 1966, p. 51; P. DECHARME, “Les éléments comiques”. En: *Euripide et l'esprit de son théâtre*. Paris: Garnier: 1893, pp. 359-76.

⁸ Cf. C. M. BOWRA, *Historia de la Literatura Griega*. México: F.C.E.: 1964, p. 95.

⁹ Cf. E. DELEBECQUE, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*. Paris: Klincksieck: 1951, p. 351.

ciertos paralelos entre el *éthos* del personaje ficcional y del histórico. Para este crítico, “[...] *les Phéniciennes semblent être une pièce de circonstance et de propagande, où le poète suggère et sollicite, d’une manière toujours plus pressante, le rappel d’Alcibiade*”¹⁰. Si bien no hay duda de que Eurípides alude en sus tragedias a su época, creemos que el querer reconocer en los personajes y sucesos de sus dramas figuras contemporáneas-clave, interpretando la ficción como historia encubierta, es un análisis por demás restrictivo.

Fenicias posee un contenido político, puesto que refleja, en alguna medida, las tensiones ideológicas de la Atenas contemporánea al autor y porque establece una crítica hacia el régimen democrático ateniense que se hallaba, en la época en que Eurípides escribió esta tragedia, en vertiginosa decadencia. No obstante, no pudimos encontrar ningún estudio que destacara la función política e ideológica de la contaminación genérica y del grotesco – que promueven una aguda transformación de los cánones estéticos establecidos – en la obra que nos ocupa. Consideramos que es sólo en función del análisis del problema del género en esta pieza eurípidea que puede establecerse y abordarse su aspecto político, en tanto que la crítica que conlleva se logra únicamente a partir de la eficacia y el efecto causado en el espectador por los elementos provenientes de otros géneros, el cómico y el grotesco.

Más allá de la innovación que implica esta implementación de recursos del humor y del grotesco en el género trágico por parte de Eurípides, en el marco del presente trabajo nos interesa analizar, por un lado, cuáles son esos recursos que el autor utiliza en *Fenicias* y, por otro, la finalidad de dicha utilización.

UN RASGO PARTICULAR DE LA OBRA EURÍPIDEA: LA CONTAMINACIÓN GENÉRICA.

Eurípides no tiene en cuenta la división marcada entre el género trágico y el género cómico: en sus tragedias introduce recursos frecuentes en el ámbito de la comedia: la ironía, el humor, la parodia, la degradación, la inversión, la incongruencia que provoca sorpresa en el receptor, la exageración y el grotesco. Ya P.

¹⁰ Ibid. p. 364.

Decharme¹¹, en su libro sobre Eurípides, consideraba que Polinices - por su actitud y lenguaje en ciertos momentos de la acción - es un personaje tragicómico, pues muchas veces no se comporta como un héroe trágico.

En el primer episodio, habiendo entrado en Tebas por el favor de un armisticio, Polinices tiene miedo y teme una trampa. Se lo ve arribar a la escena lentamente, echando miradas inquietas a uno y otro lado y cree escuchar un ruido que lo hace temblar (vv. 261-277). Finalmente, intenta calmar sus temores refugiándose en su espada, con la que se enfrentará a sus atacantes (en plural: "...δικτύων ἔσω/λαβόντες οὐκ ἐκφρώσ'..."). Pero, ¿de qué podrían servirle su espada y su valor contra un grupo de adversarios? Las lucubraciones y temores injustificados de Polinices hacen que esta escena produzca una impresión que llega bastante a lo cómico:

{ΠΟ.} τὰ μὲν πυλῶν κλῆθρα μ' εἰσεδέξατο
 δι' εὐπετείας τειχέων ἔσω μολεῖν.
 ὁ καὶ δέδοικα μὴ με δικτύων ἔσω
 λαβόντες οὐκ ἐκφρώσ' ἀναίμακτον χροά.
 ὦν οὔνεκ' ὄμμα πανταχῇ διοιστέον
 κάκεισε καὶ το δεῦρο, μὴ δόλος τις ἦ.
 ὦπλισμένος δὲ χεῖρα τῷδε φασγάνῳ
 τὰ πίστ' ἐμαντῶ τοῦ θράσους παρέξομαι.
 (...)
 πέποιθα μέντοι μητρ , κοῦ πέποιθ' μα... (vv. 261-268/ v. 272)¹²

Las cerraduras de los guardianes me recibieron fácilmente para que viniera dentro de las murallas; también por esto temo que, habiéndome capturado dentro de sus redes, no me permitan salir sino con el cuerpo ensangrentado. A causa de estas cosas, debo mover los ojos hacia todas partes, aquí y allí, no sea que haya alguna trampa. Pero, armado en (cuanto a) mi mano con esta espada, me daré a mí mismo la confianza de mi valor (...) Confío ciertamente en mi madre y al mismo tiempo no confío...

¹¹ Cf. P. DECHARME, ob. cit., p. 360.

¹² Las citas del texto en griego corresponden a la edición de G. MURRAY, *Euripidis Fabulae*. T.III. Oxford University Press, 1960. Los subrayados son nuestros.

Unos versos más abajo, en el mismo episodio, la comicidad se logra a partir del contraste visual entre la imagen decrepita de la anciana Yocasta, envuelta en harapos y con la cabeza rapada a causa del duelo, y su ridícula y extraña actuación cuando ve a Polinices. En los vv. 298-300, el coro de fenicias increpa a Yocasta por tardar tanto en salir del palacio para estrechar a su hijo en brazos, a lo cual ella responde:

{Io.}... Φοίνισσαν βοᾶν
κλύουσ', ὦ νεάνιδες, γηραιὸν
πόδ' ἔλκω, τρομερὰν βάσιν: ... (vv. 301-303/304)

Yocasta: Escuchando vuestros gritos fenicios, ¡oh, muchachas!, arrastro mi anciano pie, (con) paso tembloroso...

Yocasta sale del palacio con pasos temblorosos y, al ver al hijo exiliado, se arroja en sus brazos. La excitación y la alegría se apoderan de ella y la hacen prorrumpir en un lenguaje exaltado, casi inexpresable por palabras (“τί φῶ σε; πῶς .../ καὶ χερσὶ καὶ λόγοισι.... (vv.312-3) : “¿Qué te diré? ¿Cómo, con mis manos y con mis palabras...?”), obligándola, por último, a apelar a la mímica: gestos, exclamaciones y danzas que la llevan a agitar sus “envejecidos pies” (“...[ἐκείσε καὶ το δεῦρο] / περιχορεύουσα...”: “danzando a tu alrededor [aquí y allí]...” (vv. 315-6)). Tal como ha señalado M. Bajtin a propósito de los procedimientos típicos de la comicidad medieval, el humor surge por la **degradación e inversión** de los términos “alto-bajo”¹³. En este caso, se invierten los términos “viejo-joven”. Dicha inversión se encuentra subrayada por la patética descripción que hace Yocasta de sí misma en los versos 322-326:

{Io.} ὄθεν ἑμᾶν τε λευκόχροα κείρομαι
δακρυέσσ' ἀνείσα πένθει κόμαν,
ἄπεπλος φαρέων λευκῶν, <ὦ> τέκνον,
δυσόρφναια δ' ἀμφὶ τρύχη τάδε
σκότι' ἀμείβομαι.

Yocasta: A partir de allí [*i.e.* del exilio de Polinices], me corté, llena de lágrimas, mi blanca cabellera, habiéndola abandonado por el duelo,

¹³ M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Buenos Aires: Alianza: 1994, pp.24-25.

despojada de velos blancos, ¡oh, hijo!, y tomo, en cambio, en torno mío estos espantosos y oscuros harapos.

En *Fenicias*, los personajes trágicos son “demasiado humanos”, es decir, recae sobre ellos una **sobre-humanización** que les quita toda posible heroicidad. Este recurso le permite a Eurípides suscitar el humor por medio de la degradación - como veremos en el caso de Polinices y Etéocles a partir de su infantilización. A lo largo de toda la obra, Yocasta aparece como una madre desesperada y torturada por el dolor que, al ver a un hijo largamente ausente, se abandona a largas efusiones de ternura; una madre que ha preparado una tregua y busca lograr un acercamiento entre los dos hermanos enemistados, para lo cual emplea todos los medios y razones posibles. En los versos 446ss., interviene en tanto autoridad maternal como “árbitro” de la pelea entre Polinices y Etéocles, ya que Edipo se halla incapaz de desempeñar su rol de padre:

{Io.} ὁ δ' ἐν δόμοισι πρέσβυς ὁμματοστερῆς
 (...)
 στενάζων ἀράς τέκνοις:
 σὺν ἀλαλαῖσι δ' αἰὲν αἰαγμάτων
 σκότια κρύπτεται. (vv. 327/334-336).

Yocasta: Y en palacio, el anciano, ciego, (...) llorando por las maldiciones <que lanzó> contra sus hijos; (...) y con los gritos de sus lamentos constantemente se oculta en la oscuridad.

Nueva **inversión**, en este caso de los términos “masculino-femenino”, “hombre-mujer”, en cuanto roles impuestos por una comunidad a los individuos que la integran. En la sociedad patriarcal griega del siglo V a. C., la mujer, relegada al ámbito del *ἐνδοῦ*, jamás intervenía en los asuntos públicos, ámbito masculino por antonomasia. En *Fenicias*, es Yocasta la que planea la tregua y trata de disuadir a las dos partes en conflicto de no llevar a la *pólis* a la ruina, mientras que la figura masculina, el ciego y decrepito Edipo, recluido en la oscuridad del palacio, no aparece sino al final de la obra y, cuando lo hace, se nos dice que parece un “fantasma” (vv. 1544-5).

La ridícula actitud infantil de los dos hermanos se hace manifiesta en el momento mismo en que Etéocles hace su aparición en escena. Éste saluda a su madre ignorando la presencia de su hermano y le deja bien en claro que acudió a la cita solamente por ella (“σοῖ”):

{ET.} μήτηρ, πάρειμι: τὴν χάριν δὲ σοὶ διδοὺς
ἦλθον. τί χρὴ δρᾶν; ... (vv. 446-447)

Etéocles: ¡**Madre!**, llegué; vine para **darte** el gusto. ¿Qué es necesario **hacer**?

Podríamos pensar que, en estos versos, Eurípides apela a otro recurso frecuente en la comedia: el **doble sentido** que esconde la palabra *δρᾶν*. Este verbo significa ‘hacer’, pero también, si lo asociamos a la terminología teatral, ‘actuar’, ‘representar en escena’, ‘tener un rol en una obra’. En este sentido, Etéocles le estaría preguntando a su madre: “¿Qué papel es necesario que yo **actúe**?”. Etéocles aparece en escena y no sabe qué hacer, qué papel representar. El autor-real le ha escamoteado el texto, obligando al personaje a demostrar por primera vez su ineptitud como jefe de Estado: es su madre la que tiene que decirle cómo y qué debe “*δρᾶν*”. Yocasta no sólo es, entonces, la ‘mediadora’ del conflicto entre los dos hermanos, sino también una vieja urdidora de *fabulae*, que asigna - en lugar del autor - el papel que cada personaje-actor debe jugar en escena, en este caso sus ‘revoltosos’ hijos. De esta manera, la autorreferencialidad remarca la idea de farsa montada alrededor del conflicto principal de la tragedia.

La misma situación se repite en el episodio segundo (vv. 690-765), donde Etéocles vuelve a hacer la misma pregunta utilizando, incluso, el mismo verbo. Ahora es Creonte quien, ante los planes equívocos y ridículos de Etéocles para salvar la ciudad, debe decirle cómo hacerlo efectivamente. Etéocles vuelve a mostrar la misma ineficiencia y perplejidad ante los hechos, la falta de cualidades que su rol reclama¹⁴:

{ET} Τί δῆτα δρᾶσω; πολέμιοισι δῶ πόλιν; (v. 734)

Etéocles: Entonces, ¿qué **hacer**?, ¿entregar la ciudad a los enemigos?

Y mientras su tío se encarga de urdir la estrategia de defensa de la *pólis*, él se preocupa de cosas fútiles tales como el futuro casamiento de Antígona con Hemón y de la suerte de Edipo (vv. 757-765). En este caso el humor surge de la contradicción entre el discurso frívolo de Etéocles y la desesperada situación que vive la ciudad de

¹⁴ Etéocles carece de todas las virtudes propias del hombre político tal como los griegos del siglo V a. C. lo concebían: la moderación, la reflexión y el dominio de sí mismo. Cf. J-P VERNANT-VIDAL NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. I. Madrid: Taurus: 1987, p. 30.

Tebas. Su discurso no se adecua a la situación comunicativa y al contexto externo que la abarca: se reúne con Creonte para tratar un asunto público de suma urgencia (la ciudad está a punto de ser atacada por el enemigo) y termina hablándole de asuntos privados, carentes de importancia en tales circunstancias.

En los vv. 454-456, Yocasta reprende a Etéocles diciéndole:

{Io.} σχάσον δὲ δεινὸν ὄμμα καὶ θυμοῦ πνοάς:
οὐ γὰρ τὸ λαιμότμητον εἰσοράς κάρη
Γοργόνος, ἀδελφὸν δ' εἰσοράς ἤκοντα σόν.

Yocasta: Y deja caer **tu mirada terrible** y **los soplidos de tu cólera**, pues no miras **la cabeza cortada de la Gorgona**, sino que ves a **tu hermano** que viene hacia ti.

La escena esta construida a la manera de una **escena familiar** de la comedia: dos hermanos caprichosos riñendo entre sí, resoplando de ira y evitando sus miradas; entre ellos, la madre 'mediadora' tratando de tranquilizarlos, de poner orden y de establecer el diálogo entre ambos. Por otro lado, Eurípides logra el **efecto humorístico** a partir del **chiste** cifrado en la **hipérbole** que utiliza Yocasta para caracterizar a Polinices. Etéocles debe poder mirar a su hermano, pues éste no es "la cabeza cortada de la Gorgona". Este chiste adelanta ya el aspecto negativo - ¿monstruoso? - de Polinices, que, a diferencia de lo que opinan ciertos críticos¹⁵, no es la imagen opuesta

¹⁵ Según A. Lesky, "El carácter de los dos hermanos está modificado con el propósito de "salvar" a Polinices, en oposición a los nombres acuñados por el antiguo mito. Mientras éste está dispuesto a la reconciliación y sufre mucho por estar ausente de su patria y debe soportar el destino del desterrado que muchos conocían en épocas del poeta, Etéocles es el déspota desmesurado, tal cual los sofistas extremistas se complacían en describir al verdadero hijo de la naturaleza". Ver A. LESKY, *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Gredos: 1976, p. 421; P. Decharme considera que Eurípides pone en presencia a los dos hermanos para demostrar el contraste entre ellos. Etéocles es violento, intratable, dominado por una única pasión, la ambición, que llega hasta el cinismo. Polinices tiene el alma menos vigorosa que su hermano. Tiembla al traspasar los muros de Tebas, "mais il a pour lui la justice; il est honnête et humain, accessible aux sentiments de tendresse et aux affections de famille. Pendant son altercation, à un moment où il devrait être tout entier à sa colère et uniquement possédé de la fureur de la vengeance, il demande à voir son père, à voir ses soeurs. C'est seulement quand Étéocle lui a tout refusé et que sa patience est à bout, qu'il se redresse sous l'insulte et qu'il relève le défi qui lui est jeté. Son humanité généreuse reparaitra à ses derniers moments: avant

de su hermano Etéocles, sino la otra cara de la misma moneda.

Luego Yocasta reta a su otro hijo:

{Io.} σύ τ' αὖ πρόσωπον πρὸς κασίγνητον στρέφε,
Πολύνεικος: ... (vv.457-8)

Yocasta: Y tú, a tu vez, Polinices, vuelve tu rostro hacia tu hermano..."

Polinices ("ἐγὼ"¹⁶) solamente dirige, como Etéocles, la palabra a su madre, ignorando por completo a su hermano, al cual se refiere a lo largo de todo su parlamento no por el nombre sino por medio de la tercera persona del pronombre demostrativo utilizado de manera despectiva: "éste"¹⁷.

{Πο.} ἐγὼ δὲ πατρὸς δωμάτων προυσκεψαμην
τοῦμόν τε καὶ τοῦδ'.... (vv. 473-74)

Polinices: Y yo preferí **lo mío** y **lo de éste** a la casa de <nuestro> padre...

Luego le dice a Yocasta la causa de su enojo con Etéocles: éste le quitó lo que era suyo, idea enfatizada a partir de la aparición del pronombre posesivo "ἐμῶν" ("ὁ δ' ... ἔχει τυραννίδ' αὐτὸς καὶ δόμων ἐμῶν μέρος."; "Pero **éste** (...) por sí mismo se **adueñó** de la **tiranía** y de la parte de **mi** casa" (vv. 481-83)). En el verso 601, se dirige directamente a su hermano para pedirle lo que le pertenece:

{Πο.} ... δεῦτερον δ' ἀπαιτῶ σκήπτρα καὶ μέρη χθονός. (v. 601)

d'expirer, il aura pitié de son frère mourant". Cf. P. DECHARME, op. cit., p. 337.

¹⁶ El pronombre personal aparece en primera posición dentro del sintagma, reforzado en el verso siguiente - también en primera posición- por el pronombre de primera persona "τοῦμόν". Polinices quiere enfatizar ante su madre su persona y sacrificio, en desmedro de su hermano, al que se refiere al final de la enumeración como "éste", es decir, le niega el nombre, uno de los procedimientos descalificatorios del adversario más usual dentro del discurso polémico.

¹⁷ La única que los nombra es Yocasta. Ellos, dirigiéndose siempre a su madre, se refieren mutuamente como "el otro" discursivo. Véase en boca de Polinices, "τῷδ'" (vv. 477, 479, 487); en boca de Etéocles, "τῷδ'" (vv. 514, 520, 523), "τόνδε" (v. 511), "ἄλλω" (v. 508).

Polinices: ...y por segunda vez <te> pido **el cetro y mi parte de la tierra**.

Etéocles. por su parte, le dice a su madre que él y sólo él ("ἔγ", en primera posición enfática) va a decirle todo: que no está dispuesto a devolverle al hermano lo que le sacó, utilizando como *argumentum* a su favor la más poética y, a la vez, infantil de las **exageraciones irónicas**¹⁸: iría, si pudiera, hasta los lugares más imposibles (hasta las estrellas, el sol y hasta el fondo de la tierra) con tal de lograr poseer el bien máspreciado: la Tiranía.

{Ετ} ἐγὼ γὰρ οὐδέν, μήτερ, ἀποκρύψας ἐρῶ:
 ἄστρον ἂν ἔλθοιμ' ἡλίου πρὸς ἀντολας
 καὶ γῆς ἐνερθεῖν. δυνατὸς ὦν δρᾶσαι τάδε.
 τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ' ἔχειν Τυραννίδα. (vv. 503-6)

Etéocles: En efecto, madre, yo hablaré sin ocultar nada. **Iría** hasta la salida de las estrellas y del sol y debajo de la tierra, **si fuera capaz de hacer estas cosas**, de modo de poseer a la mayor de las divinidades: la Tiranía.

Eurípides hace encarnar en Etéocles una de las teorías políticas en boga durante la guerra del Peloponeso, la cual permitía justificar la tiranía: la teoría sofista individualista y radical que destaca el derecho del más fuerte¹⁹:

{Ετ} ... οὐ παρησω τῷδ' ἐμὴν τυραννίδα.
 εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρη, τυραννίδος πέρι
 καλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών. (vv. 523-25)

Etéocles: ...no cederé a **éste mi tiranía**. Pues, si es necesario ser injusto, lo más bello <es> **ser injusto por la tiranía**, pero en las restantes cosas es necesario ser piadoso.

Eurípides quiere dejar en claro que la justificación del derecho del más fuerte,

¹⁸ Etéocles utiliza el verbo en optativo potencial. H. Smyth atestigua que el optativo con ἄν es usado frecuentemente para expresar ironía. Cf. H. SMYTH, *Greek Grammar*. Harvard University Press: (1920) 1984, § 1826. La intención irónica es subrayada por la construcción participial predicativa con matiz condicional que aparece entre comas (paréntesis irónico).

¹⁹ Postura que aparece representada por el Calicles de Platón (*Gorgias* 483d).

que subordina toda la conveniencia de la ciudad al beneficio particular, es la llamada a toda clase de ambiciones que podrían llevar a la degeneración de los antiguos ideales de la democracia y, en consecuencia, a la desintegración de la ciudad-estado. Tanto Etéocles como Polinices son el prototipo del antiguo tirano (siglos VII y VI a. C.)²⁰. Ambos poseen las características que Teognis y Solón, únicos escritores de la época de los tiranos que nos llegaron, les atribuían: la *hybris*, el amor por el poder y, sobre todo, por la riqueza que aquél entrañaba:

{ET.} τοῦτ' οὖν τὸ χρηστόν, μήτερ, οὐχὶ βούλομαι
ἄλλω παρῆναι μάλλον ἢ σῶζειν ἑμοί:
ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας
τοῦλασσον ἔλαβε ... (vv. 507-10)

Etéocles: Ciertamente, madre, no estoy dispuesto a ceder **este <bien> tan necesario a otro**, más de lo que <estoy dispuesto> a conservarlo **para mí**. Pues, <es> un cobarde quienquiera que, habiendo perdido **lo más**, obtenga **lo menos**...

El mismo Polinices confiesa sin tapujos que junto con el poder codicia la riqueza:

{Πο.} κακὸν τὸ μὴ ἔχειν: τὸ γένος οὐκ ἔβοσκε με. (v. 405)

Polinices: <Es> malo no tener; el linaje no me alimentaba.

{Πο.} τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι τιμιώτατα,
δύναμίν τε πλείστην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔχει.
ἀγὼ μεθήκω δεῦρο μυρίαν ἄγων
λόγῃην: πένης γάρ οὐδὲν εὐγενῆς ἀνὴρ. (vv. 439-442)

Polinices: **Las riquezas <son> lo más honroso para los hombres y tienen el mayor poder de entre las cosas humanas. Llego aquí en busca de ellas**, conduciendo innumerables lanzas. Pues, el hombre noble, pobre, no <es> nada.

El objeto deseado por ambos hermanos y que provocó la discordia entre ellos es,

²⁰ Cf. M. A. URE, *The origin of tyranny*. New York: Russell & Russel: 1962, pp. 7-14.

pues, la tiranía, **ideologema**²¹ utilizado por Eurípides con un valor negativo, peyorativo, al igual que sus antecesores Teognis y Solón²². Este término léxico posee un valor de indicador de la formación ideológica en la cual se inserta el discurso: la teoría democrática de la Ilustración en la primera fase²³, expresada por el autor a través de la voz de Yocasta, quien hace una apología de la democracia al intentar disuadir a su hijo Etéocles de su amor por la tiranía. Su discurso argumenta que la igualdad (*isótes*) trae armonía, mientras que el exceso, por el contrario, lleva al conflicto entre las partes, a la desintegración social y a un estado de impotencia política:

{Io.} κείνο κάλλιον, τέκνον,
 ἰσότητα τιμᾶν, ἢ φίλους ἀεὶ φίλοις
 πόλεις τε πόλεσι συμμάχους τε συμμάχοις
 συνδεῖ: τὸ γὰρ ἶσον μόνιμον ἀνθρώποις ἔφυ,

 τῷ πλεονὶ δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται
 τοῦλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται. (vv. 535-40)

Yocasta: Aquello más noble, hijo, es honrar la equidad, que siempre une estrechamente a los amigos con los amigos y a las ciudades con las ciudades y a los aliados con los aliados. Pues, la igualdad es para los hombres algo duradero. Y siempre lo menos llega a ser enemigo de lo más y da comienzo a los días de hostilidad.

Para ello intenta disuadirlos de su ambición, presentando, por último, el dilema central de la tragedia (vv. 560-1):

{Io.} τί δ' ἔστι τὸ πλεον; ὄνομ' ἔχει μόνον:
 ἐπεὶ τὰ γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν. (vv. 553-54)

Yocasta: Pero, ¿qué es lo más? Es solamente un nombre. Pues, lo suficiente <es> bastante para los sensatos.

²¹ Cf. M. GARCÍA NEGRONI -M. G. ZOPPI FONTANA, *Análisis lingüístico y discurso político*. Buenos Aires: C.E.A.L.: 1992, p. 65. Estas autoras definen 'ideologema' como un término ideológico cuyo significado está dado por las coordenadas histórico-sociales del discurso.

²² Cf. A. ANDREWES, *The Greek tyrants*. London: Hutchinson & Co: 1969, p. 23.

²³ Ver F. RODRIGUEZ ADRADOS, *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza: (1975) 1983, p. 187.

[Io.] [ὁ δ' ἄλβος οὐ βέβαιος, ἀλλ' ἐφήμερος.]
 ἄγ', ἦν σ' ἔρωμαι δύο λόγῳ προθεῖς ἅμα,
πότερα τυραννεῖν ἢ πόλιν σῶσαι θέλεις,
 ἐρεῖς τυραννεῖν; ... (vv. 558-61)

Yocasta: [La riqueza no <es> duradera, sino efímera]. ¡Vamos!, si, habiéndote puesto juntamente estas dos proposiciones, yo te pregunto si quieres **ser tirano o salvar la ciudad**, ¿dirás que ser tirano?

Eurípides expresa el carácter problemático de los fundamentos del poder que son el sostén del bienestar de Atenas. Mientras la guerra se ciernen sobre la ciudad, los gobernantes luchan intestinamente entre sí para ver quién se queda con el botín: la misma *pólis*. *Fenicias* plantea un interrogante sobre el poder humano en la ciudad: ¿este descansa en el derecho y en el bienestar común o en la dominación y el beneficio unipersonal?, interrogante que parece encerrar una advertencia para el gobierno democrático que tendía a prescindir de toda limitación tradicional. Al mismo tiempo, Eurípides estaría llamando al espectador a ejercer su responsabilidad cívica y política, pues “[...] en todas las cuestiones públicas, el usuario y, por tanto, el mejor juez no es otro que la *pólis*...”²⁴.

La respuesta a este dilema se encuentra en la obra misma, en el discurso y acto heroico de Meneceo, quien hace de su vida el sacrificio que exige la salvación de Tebas, pura imagen de renuncia del individuo por su patria:

[Με] γυνα ες, σε πατρός ἐξε λον φόβον,
 κλέψας λόγοισιν, σθ' βούλομαι τυχε ν:
 (...)
 ὡς οὖν ἂν εἰδῇτ', εἰμι καὶ σῶσω πόλιν
ψυχὴν τε δώσω τῆσδ' ὑπερθανεῖν χθονός. (vv. 991-2/ vv. 997-8)

Meneceo: ¡Oh, mujeres, qué bien quité el temor de mi padre, habiéndolo engañado con mis palabras, de modo de alcanzar lo que quiero (...)! Así pues, para que lo sepáis, **iré y salvaré la ciudad y daré mi vida para morir por esta tierra.**

²⁴ C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa: 1994, p. 119.

{Με} εἰ γὰρ λαβὼν ἕκαστος ὃ τι δύναιτό τις
 χρηστὸν διέλθοι τοῦτο κὰς κοινὸν φέροι
 πατρίδι, κακῶν ἂν αἱ πόλεις ἐλασσόνων
 πειρώμεναι τὸ λοιπὸν εὐτυχοῖεν ἂν. (vv. 1015-18)

Meneceo: Pues, si cada uno, habiendo tomado a su cargo lo que uno pudiera, lo cumpliera y lo aportara a la patria para el **bien común**, las ciudades, experimentando menos (de entre los) males, serían felices en el futuro.

EL GROTESCO EN *FENICIAS*.

Según Thomson, el grotesco envuelve la “co-presencia de lo risible y de algo que es incompatible con la risa”²⁵. Por su parte, Issland lo define como “el no resuelto choque de incompatibles, de cierta forma de lo cómico con cierta forma de lo desagradable, lo disgustante, lo obsceno”²⁶. En *Fenicias*, la fusión de estos dos elementos contrapuestos es un procedimiento clave y fundamental por medio del cual Eurípides logrará la inclusión de un fuerte elemento de crítica política. Mientras un episodio trágico provoca horror y pena, aquí provoca, simultáneamente, risa burlesca.

Hacia el final de la obra (éxodo), Antígona, dolida por la muerte de sus dos hermanos y de su madre, llama a su padre para que salga del palacio. Una vez afuera, Edipo, cual viejo huraño y refunfuñón, regaña a su hija por haberlo llamado y por haber interrumpido su reclusión:

{ΟΙ.} τί μ', ὦ παρθένε, βακτρεύμασι τυφλοῦ
 ποδὸς ἐξάγαγες ἐς φῶς
 λεχήρη σκοτίων ἐκ θαλάμων οἰκ-
 τροτάτοισιν δακρύοισιν,
 πολὺν αἰθέρος ἀφανὲς εἶδωλον ἦ
 νέκυν ἐνερθεν ἦ

²⁵ P. THOMSON, *The grotesque*. London: Methuen: 1972, citado por J. ISSLAND, *Quevedo and the grotesque*. T. I. London: Tamesis Books: 1978, p. 41.

²⁶ J. ISSLAND, *Ibidem*.

πταλὸν ὄνειρον; (vv. 1539-45)

Edipo: ¿Por qué, ¡oh, doncella!, me hiciste salir de la oscura habitación con tus miserabilísimas lágrimas, a mí que guardaba cama, hacia la luz sobre el sostén de mi pie ciego, blanca sombra invisible del éter, ya cadáver proveniente de los infiernos, ya sueño alado?.

Inmediatamente “lo ridículo” de la caricatura del personaje se une inextricablemente a “lo patético” (la vejez y la ceguera del personaje) y a “lo horrible y espantoso” (la presencia de tres cadáveres ensangrentados, alrededor de los cuales el viejo Edipo viene a errar como un fantasma, un “muerto vivo” o una aparición de ensueños, tanteando los despojos de sus hijos y de aquella que fue, a la vez, su madre y esposa).

FUNCIÓN POLÍTICA E IDEOLÓGICA DEL HUMOR Y DEL GROTESCO. HACIA UN TEATRO DEL EFECTO.

Eurípides retoma elementos del mito tradicional - tal y como aparecía en Esquilo y Sófocles - y los transforma. El autor deforma la expresión artística ya que la realidad misma se encuentra deformada a sus ojos: la *pólis* democrática se encuentra en decadencia y peligra a manos de tiranos. Se trata de llamar la atención sobre esta situación y hacer que el espectador reflexione e interprete su propia realidad, a partir de la inadecuación entre el modelo clásico del mito y de otras obras teatrales que lo habían retomado.

Así, en *Fenicias*, la función política e ideológica del grotesco artístico y de la ridiculización de los personajes y situaciones en las que éstos actúan es la de ‘distanciar’ al público para que no se paralicen sus facultades de ‘juicio crítico’. Eurípides aplica técnicas humorísticas y cómicas para caracterizar a los personajes relacionados, de algún modo, con el poder no-democrático de la ciudad, elementos que le permiten subvertir la imagen unívoca del personaje mítico. A éste se lo hace convivir con su opuesto, obligando así al espectador a un cierto distanciamiento o extrañamiento, en tanto que ya no puede identificarse con esos personajes ridiculizados, pues le suscitan una extrañeza o confusión emocional: ¿catarsis trágica o risa?

Por lo tanto, si las figuras no son unívocas, todas las situaciones y personajes necesitan ser pensados e interpretados por el receptor. Podemos concluir, entonces,

que lo que importa es considerar esta ridiculización de los personajes del mito en términos de **efecto** en el público: el **efecto de extrañamiento y distanciamiento** de esa realidad teatral y trágica, pues el público, al desentrañar las diferencias del mito tradicional de la estirpe tebana, puede reconocer la visión del autor y, al mismo tiempo, la ironía trágica de su interpretación que es, en realidad, un mensaje de advertencia para ellos mismos. Eurípides busca que el receptor de la obra capte en su propia realidad estas imágenes degradadas del gobernante.

El único personaje estilísticamente no degradado es Meneceo, el único que en su oposición a la tiranía abandona las palabras y pasa a la acción. Su oposición es voluntaria, meditada, planeada (Meneceo miente a su padre, elabora un plan de escape y fija su propio curso de acción a pesar de los intentos de Creonte de manipularlo) y efectiva (salva a la ciudad): su deseo pasa a la *práxis*. Es el personaje que realza y apuntala el contraste con los otros personajes ridiculizados y sienta el ejemplo del ciudadano que se sacrifica por la *pólis*, en contraposición a la incapacidad de mando y violencia del tirano (Etéocles y Polinices): la ciudad ya había sido salvada por el acto de Meneceo; sin embargo los dos hermanos se enfrentan en lucha sangrienta llevados por la sed de poder.

CONCLUSIÓN

Alejándose de los cánones tradicionales que regían el género, la tragedia eurípidea busca un nuevo efecto en el espectador: el juicio crítico y comprometido frente a su propia realidad. En *Fenicias*, Eurípides adopta el asunto esquiroleo de los *Siete contra Tebas* y proyecta sobre el pasado remoto un problema candente de la historia contemporánea de Atenas, como lo es la feroz lucha interna entre los gobernantes de la ciudad que sólo aspiran a saciar su propia ambición. La crítica política de la obra es llevada a cabo por medio de una revolución estética notable: la contaminación genérica. El mensaje político y la desacreditación de las figuras políticas de su tiempo son logrados a partir de la caricatura de cada uno de los personajes de la obra que detentan el poder, apelando al humor y al grotesco.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWES, A. *The Greek tyrants*. London: Hutchinson & Co: 1969.
 BAJTIN, M. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Buenos Aires: Alianza: 1994.
 BIFFI, L. "Elementi comici nella tragedia greca". *Dioniso*. 1961; 35.1: 89-102.

- BOWRA, C. M. *Historia de la Literatura Griega*. México: FCE: 1964.
- CASTORIADIS, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa: 1994.
- DECHARME, P. *Euripide et l'esprit de son théâtre*. Paris: Garnier: 1893.
- DELEBECQUE, E. *Euripide et la guerre du Péloponnèse*. Paris: Klincksieck: 1951.
- ISSLAND, J. *Quevedo and the grotesque*. T. I. London: Tamesis Books: 1978.
- KITTO, H. D. *Greek Tragedy*. London: Methuen & Co: 1970³.
- LESKY, A. *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Gredos: 1976.
- MURRAY, G. *Historia de la literatura clásica griega*. Buenos Aires: Albatros: 1944.
- *Eurípides y su época*. México: F.C.E.: 1951.
- *Euripidis Fabulae*. T. III. Oxford: Oxford University Press: 1960.
- GARCÍA NEGRONI -M. M-ZOPPI FONTANA, M. G. *Análisis lingüístico y discurso político*. Buenos Aires: C.E.A.L.: 1992.
- NIETZSCHE, F. "Historia de la literatura griega. Parte III". En: *La cultura de los griegos. Obras completas*. Tomo XIV. Buenos Aires: Aguilar: (1875-1876) 1955.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza: 1983³.
- SCHWARTZ, E. *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Selecta de Revista de Occidente: 1966.
- SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Harvard University Press: (1920) 1984.
- URE, M. A. *The origin of tyranny*. New York: Russell & Russell: 1962.
- VERNANT, J-P.-VIDAL NAQUET, P. *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. I. Madrid: Taurus: 1987.

RESUMEN

Este artículo pretende probar que la contaminación genérica -tragedia, comedia, grotesco- en una de las tragedias de Eurípides, *Fenicias*, posee una función política e ideológica específica. Consideramos que es sólo en función del análisis del problema del género en esta pieza eurípidea, que puede establecerse y abordarse su aspecto político, en tanto que la crítica que conlleva se logra únicamente a partir de la eficacia y el efecto causado en la audiencia por la yuxtaposición de elementos provenientes de otros géneros, el cómico y el grotesco.

Palabras clave: Contaminación genérica - cómico - grotesco - política - ideología

ABSTRACT

This article intends to prove that the contamination of genres - tragedy, comedy, grotesque - in one of Euripides' tragedies, *Phoenissae*, has specific political and ideological functions. We consider that it is only in function of the analysis of the generic's problem in this euripidean play that we can establish an approach to its political aspect. And that happens because the political criticism contained in the play is only achieved by the efficacy and effect caused in the audience by juxtaposition of elements that come from other genres, comic and grotesque.

Keywords: Generic contamination - comic - grotesque - politics - ideology

A FABRICAÇÃO DA PLEBE SOB A PERSPECTIVA DE SÊNECA*

LUCIANE MUNHOZ DE OMENA**

I. A *POTESTAS* SENEQUIANA

O poder político no Império Romano no período de vida e morte de Sêneca – 4 a.C. a 65 d.C. – estava estruturado na concentração de poder *in manu principis*. Havia um esforço administrativo direcionado a uma maior centralização, quer dizer, o *princeps* passou a acumular todos os poderes, embora existissem os órgãos da República.

Essa política de autonomia não liquidou a negociação do soberano com os setores da elite e nem com os setores subalternos. O poder Imperial, embora fosse centralizadôr,

não era absoluto, mas, em grande medida, delegado e compartilhado. O próprio Senado era um parceiro importante, que por mais centralizado que fosse detinha o poder, mesmo que subordinado, tanto como instituição, com suas atribuições específicas, quanto como poder individual de seus membros que monopolizavam as principais magistraturas civis e militares do Império (GUARINELLO & JOLY: 2001: 137)¹.

* Utilizamos o conceito de fabricação – da imagem de Luís XIV – estudado por Peter Burke. A palavra designa um processo, e “sugere a importância dos efeitos dos meios de comunicação no mundo, a importância do que foi chamado de ‘a feitura de um grande homem’ ou a ‘construção simbólica da autoridade’” (BURKE: 1994: 22). Colocarei, em evidência, o retrato, a imagem e o processo pelo qual Sêneca – em obras como *De Clementia*, *Epistulae Morales* e *Diui Claudii Apocolocyntosis* – projetou o poder do *princeps* e sua correlação com a plebe.

** Doutoranda no programa de pós-graduação em História Social/FFLCH da Universidade de São Paulo.

¹ No Principado, segundo M. I. Finley, a política compreendida como “a solicitação de votos, a persuasão, a troca de serviços, de recompensas e benesses, as alianças e acordos”, teria sido eliminada. Prevaleceria o “princípio de que (‘o que o imperador decide tem força de estatuto’), mesmo que apenas em espírito, haverá governo de antecâmara, não de câmara, e, portanto, não

Autores como Tácito (*Anais*) indicam uma rede complexa de intrigas, oposições que ocorriam em um âmbito individual ou em grupos sociais – “uns mais, outros menos organizados, com distintos graus de influência política e diferentes instrumentos de manifestação” (GUARINELLO & JOLY: 2001: 137) - que influíam na queda e imposição de outro imperador.

A fabricação da *potestas* em Sêneca circunscrevia um elemento imprescindível, a centralização política. Esta era dada, primeiramente, pela simbolização sagrada que correspondia ao fato de o *princeps* ser retratado como o representante dos deuses na terra (*De Clem.* Pr. I, 2). Era o reconhecimento de que governantes e deuses possuíam propriedades semelhantes, e como tal, refletia a distância entre o rei e os súditos, levando-se em consideração, a associação de poderes superiores à pessoa real e sua própria legitimidade (BALANDIER, 1969; GEERTZ, 1997; OMENA: 2004)².

se praticará política no sentido que lhe atribuo” (FINLEY: 1985: 68/69). Esta proposta influenciou a chamada Escola de Cambridge (termo utilizado pelo professor Faversani), que buscou interpretar a Antiguidade Clássica através de elementos que explicitassem as interações sociais pessoais entre os agentes.

Os laços sociais envolviam indivíduos de níveis sociais diversificados. Havia uma troca entre agentes mais próximos do centro do poder e entre aqueles mais afastados dele, tendo por objetivo intermediar recursos com as relações pessoais. O soberano, então, em virtude de sua posição controlaria o acesso aos benefícios do sistema, i.e., a sociedade romana, para Wallace-Hadril, seria assim, a capacidade de inserção de indivíduos na corte e, em consequência, sua maior ou menor proximidade com o imperador (WALLACE-HADRIL: 1990: 289).

As análises interacionais limitam, sobretudo, a participação dos setores subalternos. Afastados do centro do poder não teriam nada a oferecer, principalmente, pelo fato de as trocas entre os agentes ocorrerem sempre no seio da elite ou entre os mais ricos com os menos ricos. Cloud sugere o seguinte quadro: “Há evidências suficientes para mostrar que Roma não era diferente de muitas outras sociedades ao excluir os que eram muito pobres das relações cliente-patrono; ainda que a relação fosse assimétrica, o cliente tinha que estar apto a contribuir com algo e, sob o Império, os cidadãos muito pobres não tinham nem o voto a oferecer” (CLOUD: 1990: 210).

² Temos uma excelente discussão realizada por E. Kantorowicz – *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval* – sobre as vicissitudes do carisma de monarcas no mundo ocidental em um período de duzentos anos. O rei era visto em “um estado de ‘perfeição absoluta’ sobre-humana dessa *persona ficta* real” (KANTOROWICZ: 1998: 18). Havia, sobretudo, uma diferenciação entre o Corpo natural e o Corpo político. Este “é um corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por

Além da sacralização, o filósofo associava o soberano à clemência. Considerada um atributo de quem estivesse em algum posto de comando, determinava, portanto, a relação entre um superior e um inferior. Este era subjugado ao poder daquele, daí a clemência não ser condicionada por uma lei. O benefício tornava-se, igualmente, evidente. Na concepção de Sêneca, embora qualquer cidadão pudesse obtê-la, *“a clemência não convém a ninguém mais do que ao rei e ao príncipe³. Assim, são grandes as forças do decoro e das glórias, se o poder for saudável para elas, pois se prevalecer do poder para prejudicar é força maligna”* (De Clem. III, I, 3)⁴.

Dentro desta perspectiva senequiana, o imperador tirânico provocava *“um temor permanente, não só agudo, mas que leva a extremos, incita os prostrados à audácia e persuade-os a recorrer a tudo”* (De Clem. III, X, 4); embora possuísse um poder sem fronteiras - tinha em suas mãos o direito de vida e morte dos cidadãos - não podia corromper-se na violência com ações como as de Cláudio que *“no espaço de cinco anos, mandou costurar, mais pessoas que se tinha costurado em todos os séculos da história”* (De Clem. III, XXI, 1 e Apoc. XI, 5)⁵.

qualquer incapacidade em seu Corpo natural” (KANTOROWICZ: 1998: 21).

³ Sêneca utilizava, indiscriminadamente, os títulos *princeps* e *rex*. Como observava Griffin, não se tratava de um descuido de Sêneca, mas uma finalidade maior, quer dizer, pretendia aplicar ao seu *princeps* o ideal de virtude consolidada pelos tratados helênicos sobre a realeza. Segundo estes tratados, as condições do governo não dependiam das formas da constituição de um estado, nem de limitações da lei, mas dependiam do caráter do seu soberano. Como o poder do soberano era absoluto, um bom ou mau governo dependeria das boas ou das más qualidades do soberano (GRIFFIN: 1976: 146-149).

⁴ A clemência era interpretada dentro de um modelo político por ser considerada uma virtude do governante. Isto se devia ao fato de Júlio César, durante as guerras civis, na Gália, ter tratado algumas tribos com respeito e outras com severidade, por não cumprirem os laços de fidelidade. Aproveitando-se da fama de ser generoso, César oferecia postos de honra a inimigos vencidos. Segundo Braren, o general *“exerceu um tipo de Clemência que é, ao mesmo tempo, meio para obter vitória e revelação de uma virtude pessoal inteiramente sua. Assim, as guerras civis deram ensejo para que a clementia fosse transferida dos limites da política externa para a política interna”* (BRAREN: 1985: 61). C’ra para consulta: VIZENTIN: 2001.

⁵ O imperador Cláudio, na concepção de Sêneca, foi um *exemplum* de despotismo. Na *Apocolocyntosis* - transformação em abóbora ou apoteose de um idiota - através do personagem Augusto, condena-o por assassinar seus próprios familiares. Citemos *in extenso*: *“o sogro Apio Silano, dois genros - Magno Pompeu e Lúcio Silano; o sogro da filha - Crasso Frugi, com quem se parecia como se parecem dois ovos; Escribônia, sogra de sua filha; a própria mulher, Messalina; e todos os outros que não foi possível contar”* (Apoc. XI, 5).

Qual seria a postura plausível para o imperador? Relacionar-se com seu povo para estabelecer um estado de liberdade e justiça. Conduzido pela sensatez, afastaria a nefanda ostentação do poder pelo terror (*De Clem.* Pr. I, 3), agiria como se tivesse que “prestar contas às leis” (*De Clem.* Pr. I, 4). Aos olhos de Sêneca, “*engana-se, pois, quem julga que é seguro ser rei quando nada é assegurado para o rei. A segurança deve ser pactuada através da segurança recíproca*” (*De Clem.* III, XVII, 5).

Sêneca percebia a fragilidade do poder, especialmente, em ações tirânicas. A crueldade aumentava o número de inimigos, pois ao suprimi-los “*os pais e os filhos, os parentes e os amigos dos que foram mortos tomam o lugar de cada uma das vítimas*” (*De Clem.* III, VI, 7).

De acordo com o filósofo, mesmo um escravo, uma serpente ou uma flecha poderia matar um rei (*De Clem.* III, XIX, 1).

O *princeps*, estando no centro das interações sociais, não poderia incorrer em equívocos, pois “*esta imensa multidão, reunida em torno de um só ser vivente, governada pelo seu espírito, dobrada pela sua razão, será oprimida e despedaçada pelas suas próprias forças se não for sustentada pela sabedoria*” (*De Clem.* III, I, 5). Dele dependia a paz e o equilíbrio do Império, caso contrário, essa grande unidade seria desfalecida e o cidadão conviveria na desordem.

II. A PLEBS E O PRINCEPS

Conhecemos o universo da plebe, sobretudo, por um viés elitizado. Sêneca, membro da aristocracia, retratava a plebe como sendo uma *multitudo* inconstante e irracional. O filósofo mantinha um profundo desprezo e a classificava por contraposição à elite (ordem senatorial, equestre, corte e era identificada por nomes: Crasso, Catão, Julio César, Pompeu etc.), enquanto o *vulgus* era retratado pelo anonimato e, por vezes, adjetivado como *sordida plebs*, *imperita multitudo* e *credulum vulgus*⁶.

⁶ O liberto, todavia, era um caso particular em Sêneca, pois não era classificado como um elemento da plebe. Citemos *in extenso*: “qualquer um se considera pobre e mesquinho se as suas paredes não resplandecem com grandes e preciosas incrustações (...) E, por enquanto, até estou falando das canalizações da plebe: que não dizer quando me referir aos balneários dos

A plebe exercia, igualmente, ofícios como o artesanato, comércio, cabeleireiro, cafetão, porteiro, taberneiros entre outros, que eram desenvolvidos por escravos, cidadãos ricos ou pobres. Não eram atividades, consideradas por Sêneca, honrosas, pois não possibilitavam, assim como o estudo da filosofia, o engrandecimento da alma por meio da virtuosidade. Tínhamos, nestes ofícios, mais do que um desprezo e sim um retrato de como a plebe vivia em seu cotidiano, mantendo-se de atividades rendosas e não sobrevivendo apenas de pão e circo. Visão estereotipada que foi construída ao longo da História⁷. Sêneca relatava, desde os vendedores de salsichas nos balneários, pequenos comerciantes, ao comércio de iguarias suntuosas que eram destinadas à aristocracia romana (*Ad Paulinum de Brevitate Vitae, De Constantia Sapientis, De Providentia, Epistulae Morales*).

Como podemos compreender, então, se essa massa era retratada como sendo “as pessoas mais vis” (*De Providentia* V, 4) e, ao mesmo tempo, expressavam expectativas, opiniões e, com isso, influenciavam, mesmo indiretamente, as ações políticas do *Imperator*?

Essa interação, em um primeiro momento, tornava-se, para Sêneca, legítima pelo fato de o homem viver em sociedade. Como não conseguiria imaginar-se fora do núcleo social, criava estratégias de sobrevivência que privilegiavam o compartilhamento de valores. Para ele:

Não é possível alguém viver feliz se apenas se preocupar consigo, se reduzir tudo às suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo. A convivência – observada com nobre e contínuo empenho – que nos insere como homens entre outros homens e

libertos”! (*Ep. Mor.* 86, 6-7-8).

⁷ Era reproduzido, quase num consenso absoluto, que a plebe vivia à margem da sociedade e sustentada pela elite. Alföldy, por exemplo, desenhava uma *plebs urbana* rodeada de divertimentos e benefícios proporcionados pelas doações de cidadãos ricos. Para ele, relevante era igualmente o fato de a *plebs urbana* de Roma ser regularmente abastecida de cereais pelo imperador e nas restantes cidades por particulares ricos. As possibilidades que as cidades ofereciam de divertimentos, especialmente, nos anfiteatros, circos e teatros, financiados pelo imperador de Roma e pelos cidadãos ricos de outras cidades (ALFÖLDY: 1987: 150). A *plebs* era vista, portanto, como uma multidão de analfabetos, vivendo das redistribuições promovidas pelos ricos e pelo Estado, i. e., eram percebidos como uma massa grosseira controlada pela elite por meio de sua política do *Panem et Circenses* (GAGÉ; ROSTOVITZEFF; VEYNE, WALLACE-HADRIL, 1964, 1967, 1976, 1990).

admite a existência de algo comum a todo o gênero humano, é da maior importância (*Ep. Mor.* XLVIII, 2/3).

A partir do compartilhamento de valores sociais, evidenciava-se, igualmente, a necessidade do soberano sustentar-se pela popularidade e pelo apoio do *populus*. A manutenção de sua *potestas* deveria ser negociada e, isto incluía, elementos tanto da aristocracia, quanto dos setores subalternos. A auto-sustentação de qualquer governante, como sugeriu o antropólogo Geertz, derivava do carisma pelo fato “de atrair um determinado número de pessoas com o brilho de sua personalidade” (GEERTZ: 1987: 183), pois pertencia ao centro, e, por esta razão, tornava-se imprescindível à sociedade. Não era sem razão, que Sêneca exortava a magnificência e a aproximação do *imperator* aos seus subordinados. Vejamos: “*afável de conversa, fácil à aproximação e ao acesso, com fisionomia que cativa, sobretudo as massas, amável, propenso às petições legítimas (...) ele é amado, defendido e respeitado pela nação inteira*” (*De Clem.* III, XI, 4)⁸.

O filósofo da *stoa*, nesse sentido, compreendia a importância da plebe para a estabilização e segurança do *princeps*, aconselhava Nero a cativar, sobretudo às massas (*De Clem.* III, XI, 4). Sabia que todos esperavam o seu quinhão, desde os poderosos até os insignificantes, pois “*cada um sente e espera menor ou maior bem de acordo com a porção de sua sorte*” (*De Clem.* Pr. I, 9).

A opinião pública era uma poderosa arma para destruir o poder de alguém. Daí a atenção de Sêneca com as exigências da *multitudo*⁹. Ele escreveu da seguinte forma:

⁸A manutenção do poder requeria um conjunto de responsabilidades e obrigações do governante, entre as quais, assegurar a paz e a prosperidade dos homens. Para Sêneca, o soberano sábio “*jámais se compadecerá, mas socorrerá e será útil. Nasceu para a assistência comum e para o bem público, do qual dará a cada um a sua parte*” (*De Clem.* II, IV, 3). Em nome do bem público e de um estado de segurança o filósofo justificava a legalidade e, por consequência, a existência do poder. Sêneca pensava o seguinte quadro: “*é a sua própria preservação que os homens amam quando conduzem legiões, às dezenas, à batalha a favor de um só homem, quando acorrem às primeiras linhas de frente e apresentam o peito aos ferimentos para não deixar retroceder as insígnias de seu imperador*” (*De Clem.* III, II, 1).

⁹ O imperator utilizava a paz, a prosperidade, à idéia de unidade imperial como ícones de propaganda. Esta era definida por “um conjunto de símbolos, idéias e imagens que eram divulgadas no território imperial, mediante a utilização de vários suportes, formando em seu conjunto a imagética imperial (...) o *princeps* dependia de uma adesão mínima dos soldados, das elites das províncias e dos membros da plebe de Roma” (GONÇALVES: 2002: 13/14).

“não fazer qualquer coisa para a qual viesse a desejar o perdão da opinião pública, o juiz mais imparcial dos príncipes” (Ad Marciam de Consolatione IV, 3). Em outro momento, *“é indubitável que aquele que despreza os ataques que partem da multidão se coloca mais alto do que ela” (De Ira III, XXV, 3).* Esta relação contraditória com a opinião do vulgo era resultado da incapacidade de Sêneca em compreender como essa *multidão*, composta por indivíduos pouco cultivados, desinteressados e vulgares, age ou não de forma conjunta (FAVERSANI: 2000: 143).

Em Roma, a multidão, de modo geral, expressava a sua cólera destruindo monumentos, estátuas e até mesmo prédios públicos e, ao mesmo tempo, as ruas estreitas e os edifícios altos dificultavam a supressão dos motins (BRUNT: 1981: 96). Nero, quando decidiu separar-se de Otávia – filha de Cláudio – para casar-se com Popéia, ocasionou insatisfação entre a população de Roma. A plebe derrubou as estátuas da pretendente e aquelas da esposa eram carregadas nos braços pela *plebs* (Tácito, *Anais*, 61)¹⁰.

A plebe, neste mesmo Principado, armada com paus e pedras, revoltava-se com a decisão do Senado em condenar quatrocentos escravos pelo fato de um ter assassinado o seu senhor, Pedânio Segundo. Colocava-se em vigor um velho costume transformado em lei sob Augusto, isto é, executam-se todos os escravos que viviam sob o mesmo teto do assassino (TÁCITO, *Anais*, XIV, 44). Há, concomitantemente, manifestações que não eram concebidas por um caráter violento. Temos, por exemplo, no período de Augusto, que a falta de alimentos provocava veementes discussões ocorridas nas ruas, embora não tenha ocorrido quebra-quebra.

Sêneca compreendia que os indivíduos em constante necessidade não aceitavam e nem compreendiam as crises de abastecimento. Como retratava para o prefeito da anona: *“Tu lidas com o ventre dos homens! O povo esfaimado não dá ouvidos à*

¹⁰ Como afirmaram Guarinello e Joly, “talvez possamos ver, aí, em jogo, a própria legitimidade dinástica do imperador. Críticas aos meios adotados pelo imperador são perceptíveis, igualmente, nos grafites políticos que se espalharam em Roma, sem que possamos datá-los, acusando-o de matricida ou censurando a extensão que tomava o palácio de Nero, sua Casa de Ouro” (GUARINELLO & JOLY: 2001: 142). Em Pompéia, como propôs Funari, os grafites expressavam relações humorísticas que podiam ser vistas como produtos de relações de poder e de contestação. Para ele, os grafites estavam divididos em dois grandes grupos: “aqueles que criticavam indivíduos e os grupos sociais em que se situam e aqueles, de caráter sexual, que se referem às relações de poder, em um contexto de oposição entre homens e homens, e entre homens e mulheres” (FUNARI: 2001: 130).

razão, não se aplaca pela moderação, nem se dobra a nenhum argumento” (Ad Paulinum de Brevitate Vitae XVIII, 5).

Além da diminuição de alimentos que gerava descontrole, temos, igualmente, reivindicações pelos divertimentos públicos, pela crise de habitações – provocadas pelos incêndios, pelas inundações do Tibre, a cobrança rigorosa de impostos, o aumento dos preços dos alugueis, provocavam uma grande insatisfação popular.

O soberano utilizava os espetáculos oficiais para obter apoio da plebe, pois os jogos desempenhavam funções político-sociais. Era promovido tanto pelo imperador quanto pelos magistrados e considerados instrumentos de controle sobre as massas urbanas. A platéia podia, no entanto, apoiar as autoridades como fazer reivindicações de diversas ordens aos promotores presentes. Daí a relevância de sua participação no circo onde “*o gladiador pode jogar e apelar para a clemência do público*” (*Ep. Mor.* 37, 2) e a garantia de que suas reivindicações seriam cumpridas.

Sêneca recomendava a um homem precavido, “*assim que vê começar a distribuição de presentes, se retira do teatro, pois sabe que muito terá de ceder para conseguir um pequeno favor*” (*Ep. Mor.* 74, 7). Era no circo e no anfiteatro que se demonstravam desejos e protestos de toda a ordem como uma prática social (CLAVEL-LÈVÊQUE: 1986: 2478)¹¹.

Essas agitações, de acordo com Sêneca, representavam o desejo do povo pela violência, se assim não fosse, o homem não seria exposto à morte “*apenas para se servir de divertimento; já era sacrilégio treinar homens para o circo e ser feridos, agora atiramo-los para o circo nus e inertes, basta-nos a simples morte como espetáculo!*” (*Ep. Mor.* 95, 33). A violência incontida gerava um medo permanente e era, por isso, que o filósofo no tratado *De Clementia* fazia a seguinte afirmação: “*Outrora, decidi-se por um parecer do senado que um sinal na roupa distinguiria os escravos dos homens livres. Em seguida, ficou evidente quanto perigo nos ameaçaria se os nossos escravos comessem a nos enumerar*” (*De Clem.* III, XXII, 1).

O poder que a *multitudo* possuía em agir pela violência, a constante repressão

¹¹ Essas agitações eram tão visíveis que no Principado de Tibério, a crise de abastecimento e carestia de cereais provocou protestos por parte da plebe. Segundo Tácito, “*governando ainda os mesmos cônsules esteve para haver uma sedição por causa da escassez dos víveres; e o povo por muitos dias fez grande barulho no teatro, dizendo contra o imperador mil coisas que nunca até ali se tinha ouvido*” (*Anais* VI, XIII).

realizada pelos membros da elite e a consciência de que estavam em maior número eram condimentos relevantes para que o *princeps* tratasse a *plebs* com mais tolerância. Aos olhos de Sêneca, obedecia-se freqüentemente ao que comanda com mais tolerância. “*O espírito humano é rebelde por natureza e, pelejando contra o que lhe é contrário e árduo, acompanha mais facilmente do que se deixa conduzir*” (De Clem. III, XXII, 2).

O *princeps*, na cidade de Roma, deveria voltar-se, portanto, diretamente às reivindicações da plebe, por três motivos: primeiro, era vista como uma massa inconstante e, por isso, disposta a qualquer tipo de ação, violenta ou não; segundo, como tutor da ordem pública teria que evitar qualquer desordem social ou política; e em terceiro, Roma, considerada o centro do poder Imperial, o soberano deveria, assim, manter o equilíbrio social, pois esta “*cidade terá deixado de dominar no mesmo momento em que tiver deixado de prestar obediência*” (De Clem. III, II, 2)¹².

III. CONCLUSÃO

Revelava-se no discurso senequiano o recurso do soberano em apoiar-se, tanto nas camadas elitizadas quanto nas populares. O governante precisava manter-se no poder e, para isto, deveria unir-se aos preceitos da moderação. Evitaria assim a violência protegendo os mais fracos dos mais fortes e discerniria o que tivesse ou não utilidade. Embora pudesse consultar os cidadãos, o soberano estava no centro das interações sociais, dele dependia a paz e o equilíbrio do império, assim, garantiria a preservação da ordem social e, portanto, as proteções e os direitos que ela pressupõe.

Assim sendo, a plebe não pode ser interpretada como uma massa despolitizada, ociosa e entregue aos prazeres do luxo. As manifestações ocorridas nas ruas e nos teatros representavam as exigências políticas; não era possível restringir a dinâmica social a um espaço harmonioso e tranquilo, cujas possíveis tensões dificilmente eclodiriam em conflitos declarados, no qual o príncipe e a elite manteriam o controle e o domínio público. Caberia ao soberano, segundo Sêneca, garantir os privilégios da *multitudo* por ser *in commune auxilium natus ac bonum publicum* (De Clem. II, IV, 3).

¹² Como sustentaram Guarinello e Joly, “a própria presença física do imperador garantia à plebe que esta se encontrava no centro do Império e que era parte de sua estrutura de dominação” (GUARINELLO & JOLY: 2001: 143).

BIBLIOGRAFIA

Base Documental

- SÊNECA, L. A.. *De la Clémence*. Trad. François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- *Lettres a Lucilius*. Trad. Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- *Dialogues*. Tome I. Trad. A. Bourguery. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- *Dialogues*. Tome II. Trad. A. Bourguery. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- *Dialogues*. Tome III. Trad. René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- *Dialogues*. Tome IV. Trad. René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

Bibliografia de Época

- TÁCITO, C. *Anais*. Trad. De J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: W. M. Jackson Inc., 1952.

Bibliografia Contemporânea

- ALFÖLDY, G. *História social de Roma*. Lisboa: presença, 1989.
- BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: UNB, 1982.
- BRAREN, I. BRAREN, INGEBORG. *Da Clemência de Sêneca*. São Paulo: FFLCH/USP (Dissertação de Mestrado), 1985.
- BURKE, P. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- BRUNT, P. A. La plebe romana. In: FINLEY, M. I. *Estudios sobre historia antiqua*. Madrid: Akal. 1981.
- CLAVEL-LÉVÊQUE, MONIQUE. L'espace des jeux dans le monde romain, *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, II, 1986.
- FAVERSANI, F. *A sociedade em Sêneca*. São Paulo: FFLCH/Usp, 2000 (Tese de Doutorado).
- FINLEY, M. I. *A política no mundo antigo*. São Paulo: Ed. 70, 1987.
- GONÇALVES, ANA TERESA MARQUES. *A construção da imagem Imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala*. São Paulo: USP (tese de Doutorado), 2002.
- GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- GUARINELLO, N. L. & JOLY, F. D. "Ética e ambigüidade no principado de Nero". In: BENOIT, H & FUNARI, P. P. A. (ORGS.). *Ética e Política no mundo antigo*. Campinas: Unicamp, 2001.
- GAGÉ, J. *Les classes sociales dans l'empire romain*. Paris: Payot, 1964.
- KANTOROWICZ, E. H. *os dois corpos do rei: um estudo sobre teologiapolitica*

Medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OMENA, L. M. DE. *A centralização do poder nas obras De Clementia e Diui Claudii Apocolocyntosis, de Sêneca*. Campinas: Unicamp, 2002 (Dissertação de Mestrado).

— “O poder do *imperator* sob a perspectiva de Sêneca”, *ALPHA*, ano, 05, número 05, Patos de Minas, centro Universitário de Patos de Minas, 2004.

VEYNE, P. *Lê pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976.

VIZENTIN, M. *Imagens do poder em Sêneca*. São Paulo: FFLCH/Usp, 2001 (Dissertação de Mestrado).

WALLACE-HADRILL, A.. *Patronage in Ancient Society*. Londres: Routledge, 1990

RESUMO

Neste trabalho apresentarei uma análise sobre as relações de poder da *plebs* de Roma com o *imperator*, para compreender, mais particularmente, os aspectos da negociação destes agentes que são construtores do poder político Imperial. Para tanto, dividiremos o texto em duas partes: primeiro, abordaremos a concepção de poder em Sêneca e segundo, a relação estabelecida entre o *imperator* e a *plebs*.

Palavra-Chave: Plebs - Poder - *Princeps*.

ABSTRACT

This article will present an analysis about of plebs Rome power relationship whit the Imperator, to understand, more particularly, the Seneca production and, with that, emphatic the point of the negotiate about this agents who are construction of the Imperial politic power.

Key-Words: Plebs - Power - Prince.

SOBRE EL FLEGETÂNIS DEL LIBRO IX DE *PARZIVAL* DE WOLFRAM VON ESCHENBACH

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ*

INTRODUCCIÓN

Casi ochocientos años después de que Wolfram von Eschenbach diera a luz su *Parzival*, la casa editorial madrileña Siruela ha publicado, en 1999, la primera traducción castellana de la obra, realizada por A. Regales, profesor de Filología Alemana de la Universidad de Valladolid. Con lo meritoria que es esta ardua empresa, hay lugares de la traducción y de las notas que la acompañan que requieren una cuidadosa revisión. Este trabajo, en consecuencia, tiene la finalidad crítica de replantear sobre mejor base la interpretación de un extenso y al parecer oscuro pasaje del Libro IX, cuyo sentido cabal no ha sido hallado por los filólogos en que se apoya el traductor. A. Regales lo traslada del siguiente modo:

Kyot, el famoso maestro, encontró archivado en Toledo el texto originario de esta historia, escrito en árabe. Antes tuvo que aprender los signos mágicos, sin estudiar el arte de la magia negra. Le ayudó su fe cristiana, pues, si no, esta historia sería aún desconocida. Ningún saber pagano nos puede revelar la esencia del Grial ni cómo se descubrió su secreto. Un pagano, llamado Flegetanis, alcanzó gran fama por su saber. Este físico procedía de Salomón y era de la estirpe israelita, muy noble desde tiempos muy antiguos, hasta que el bautismo nos libró del fuego del infierno. Él escribió la historia del Grial. Por parte de padre, era pagano: Flegetanis rezaba a un becerro como si fuera su dios. ¿Cómo puede el demonio confundir tan ignominiosamente a gente tan inteligente, y Dios Todopoderoso, que conoce todos los misterios, no los ha liberado de esas creencias? El pagano Flegetanis supo exponernos la ida y el regreso de las estrellas y las dimensiones de sus órbitas, hasta que vuelven a sus puntos de origen. La esencia de los humanos está condicionada por la órbita de las estrellas. Como pagano, Flegetanis vio con sus propios ojos en las estrellas

* Universidad Católica Argentina - CONICET..

misterios ocultos y habló de ellos con gran timidez. Nos dijo que había una cosa que se llamaba el Grial. Este nombre lo leyó claramente en las estrellas. «Lo dejó sobre la tierra una cohorte de ángeles, que volaron después más alto que las estrellas, si es que su inocencia les permitió volver al cielo. Desde entonces lo tienen que guardar cristianos con la misma pureza. Quien es llamado al Grial tiene la mayor dignidad humana.»¹ (p. 224).

El texto medioaltoalemán del poema de Wolfram von Eschenbach dice:

Kyôt der meister wol bekant
 ze Dôlet verworfen ligen vant
 in heidenischer schrifte
 dirre âventiure gestifte.
 5 der karakter â b c
 muoser hân gelernet è.
 ân den list von nigromanzi.
 ez half daz im der touf was bî:
 anders wær diz mær nôch unvernumn.
 10 kein heidensch list möht uns gefrumn
 ze künden umbes grâles art,
 wie man sîner tougen inne wart.
 ein heiden Flegetânîs
 bejagte an künste hôhen pris.
 15 der selbe fisiôn
 was geborn von Salmôn.
 ûz israhêlscher sippe erzilt²
 von alter her, unz unser schilt
 der touf wart fürz hellefiur.
 20 der schreip vons grâles âventiur.
 Er was ein heiden vaterhalp,
 Flegetânîs, der an ein kalp
 bette als ob ez wær sîn got.

¹ WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Edición a cargo de Antonio Regales. Epílogo de René Nelli. Madrid. Ediciones Siruela, 1999; p. 224.

² Quizá convenga introducir entre *sippe* y *erzilt* una coma en el texto de la edición que sigo, en función del sentido del texto.

- 25 wie mac der tievel selhen spot
 gefüegen an sô wiser diet,
 daz si niht scheidet ode schiet
 dâ von der treit die hôhsten hant
 unt dem elliu wunder sint bekant?
 Flegetânîs der heiden
- 30 kunde uns wol bescheiden
 ieslîches sternen hinganc
 unt sîner künfte widerwanc;
 wie lange ieslîcher umbe gêt,
 ê er wider an sîn zil gestêt.
- 35 mit der sternen umbereise vart
 ist gepüfel aller menschlîch art.
 Flegetânîs der heiden sach,
 dâ von er blûweclîche sprach,
 im gestirn mit sînen ougen
- 40 verholenbæriu tougen.
 er jach, ez hiez ein dinc der grâl:
 des namen las er sunder twâl
 inme gestirne, wie der hiez.
 ‘ein schar in ûf der erden liez:
- 45 diu fuor ûf über die sterne hôch.
 op die ir unschult wider zôch,
 sit muoz sîn pflegn getouftiu fruht
 mit alsô kiuschlîcher zuht:
 diu menscheit ist immer wert,
- 50 der zuo dem grâle wirt gegert.’ (IX, 453, 11-454, 30)³

Divido, pues, el presente comentario crítico en dos partes. Trato en la primera acerca del origen de la escritura descifrada por el maestro Kyot y acerca del origen étnico del personaje Flegetânîs, autor de la escritura, y en la segunda acerca del origen del nombre Flegetânîs y acerca de su ciencia.

³ WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Text und Nacherzählung von Gottfried Weber, Worterklärungen von Werner Hoffmann. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3. Auflage, 1977; págs. 383-384.

SOBRE EL ORIGEN DE LA ESCRITURA DESCIFRADA POR EL MAESTRO KYOT Y ACERCA DEL ORIGEN ÉTNICO DE FLEGETÂNIS, SU AUTOR

Leemos en la traducción ya citada: “Kyot, el famoso maestro, encontró archivado en Toledo el texto originario de esta historia, escrito en árabe. Antes tuvo que aprender los signos mágicos, sin estudiar el arte de la magia negra”. Leemos también: “Un pagano, llamado Flegetanis, alcanzó gran fama por su saber. Este físico procedía de Salomón y era de la estirpe israelita”. En el primer pasaje es evidente un exceso de interpretación. El texto altoalemán dice: “in heidenischer schrifte” (v. 3), donde el adjetivo *heidenisch* no significa ‘árabe’, sino ‘pagano’ o ‘gentil’. Entender que “in heidenischer schrifte” significa ‘en árabe’, como hacen los filólogos alemanes y luego el traductor, no es más que efecto de una inferencia desacertada, propiciada por la presencia connotativa del nombre hispánico medieval *Toledo*, esto es *Dôlet* del texto altoalemán. El nombre de la ciudad española de Toledo, en efecto, sugería de inmediato al hombre culto europeo de comienzos del siglo XIII asociación con el mundo arábigo e incluso con el judío. De otro lado, contribuye al equívoco la frecuente identificación de paganos y sarracenos en la literatura de la Edad Media. En realidad *heidenisch* vale aquí mejor como ‘pagano’ o ‘gentil’ que como ‘árabe’, como queda dicho, por las razones que enseguida he de exponer. Ahora bien, cuando se dice de la escritura hallada en Toledo que es pagana o gentil y de igual modo que su autor es el pagano o gentil Flegetanis -“ein heiden Flegetânîs” en el v. 13, “Flegetânîs der heiden” en el v. 29, y de nuevo “Flegetânîs der heiden” en el v. 37⁴-, se reitera el mismo gentilicio con la finalidad de manifestar que ambos, escritura y escritor, tienen idéntico origen pagano. Este origen común puede determinarse por tres causas: 1) las referencias del becerro *kalp* que Flegetânîs adoraba como dios; 2) la mención de la pertenencia de Flegetânîs a la estirpe de Salomón, y 3) el modelo de la visión celestial de Flegetânîs. En efecto, en cuanto a la primera causa, el culto del becerro nos conduce de inmediato, considerada su proscripción en Israel, a los pueblos gentiles antiguos circundantes: egipcios, hetitas, asirios, caldeos, persas, árabes, etc. De otro lado, en cuanto a la segunda, las mencionadas pertenencia a la estirpe de Israel y

⁴ Con reiteración de idéntica construcción -nombre propio + atributo-, por la cual el atributo se incorpora al nombre simple para constituir un nuevo nombre propio compuesto de notorio carácter épico. La gentilidad o paganismo pasa a ser, por ello, cualidad inherente y esencial, no accidental, de la persona mentada. En la traducción castellana sería conveniente, para reflejar este hecho lingüístico y literario, poner el atributo con mayúscula: “Flegetânîs el Gentil” o “Flegetânîs el Pagano.”

descendencia de Salomón remite sin ninguna duda al período post-salomónico de la historia de Israel, de división y cautividad en Babilonia, si se asocia esta causa como corresponde con la precedente. Entre los acontecimientos notables de la primera cautividad se cuenta el del casamiento del rey gentil Asuero con la hebrea Ester, muy famoso entre judíos y cristianos (la fiesta de *purim* tiene origen en la intervención de Ester ante el rey gentil en favor de su pueblo). Esta clase de matrimonios de la época de la cautividad del pueblo de Israel es el modelo de la procedencia de Flegetànís de padre gentil y, necesariamente, de una mujer israelita de la estirpe de Salomón. Se infiere, además, el alto rango y honor que debía tener el padre de Flegetànís, si casó con mujer de la casa de Salomón. Luego, de la conjunción de ambas referencias se deduce que la nación de Flegetànís es oriental en general y en particular babilonia o caldea, acaso persa, y que, siendo éste el origen del personaje, también lo debe ser de su escritura. Considero ahora la tercera causa. La en apariencia oscura mención de la nigromancia en el pasaje “der karakter â b c | muoser hân gelernet è. | ân den list von nigromanzi” (vv. 5-7), que se traduce imperfectamente por “Antes tuvo que aprender los signos mágicos, sin estudiar el arte de la magia negra” (el castellano “los signos mágicos” no vierte bien “der karakter â b c”), aporta otra prueba de que la deducción anterior es correcta. Mi hipótesis es que el término *nigromanzi*, derivado del latín *nigromantia* “magia negra” por *necromantia* “adivinación por los muertos”, funciona con ambigüedad: niega directamente el empleo de una magia perniciosa, pero al mismo tiempo sugiere alguna conexión del texto extraño con la magia -otra magia- o con algo que tiene que ver con ella. En este sentido, el propio nombre *magia* y cognados suyos como *magos* pueden ofrecer un indicio de la idea que Wolfram tenía en su mente cuando plasmó la expresión problemática. Ahora bien, es hecho notorio que entre los persas antiguos el nombre tribal transliterado en griego como Μάγοι⁵ y en latín como *Magi* designaba, además del mago -μάγος, *magus*- en sentido vulgar, el sacerdote, el sabio y el intérprete de sueños. De estos magos hablan en el mundo griego Heródoto y Aristóteles, entre otros, y en el romano Cicerón los menciona en diversas oportunidades. En *De divinatione* dice: “ei magos dixisse, quod genus sapientium et doctorum habebatur in Persis” (I, 43, 46; cf. I, 41, 90; *De legibus* II, 10, 16; *De natura deorum* I, 16, 43⁶). De ellos dice Apuleyo: “nam si (quod ego apud

⁵ Δηϊόκης μὲν νυν τὸ Μηδικὸν ἔθνος συνέστρεψε μῶνον καὶ τοῦτου ἦρξε. ἔστι δὲ Μῆδων τοσάδε γένηα, Βοῦσαι, Παρητακηνοί, Στρούχατες, Ἀριζαντοί, Βούδιοι, Μάγοι. γένηα μὲν δὴ Μῆδων ἐστὶ τοσάδε (Heród. *Historiae* I, 101).

⁶ En el *De natura deorum* ciceroniano Velleius expone la teología de Epicuro, clasifica la de los *magi* junto con la de los poetas, la de los egipcios y las creencias populares, y las rechaza todas por igual: “Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum Aegyptiorumque in

plurimos lego). Persarum lingua magus est, qui nostra sacerdos" (*De dogmate Platonis* 1. 3; cf. *De magia* o *Apologia*, 25). También están los Μάγοι Magi en la tradición cristiana. Con solo citar el Evangelio según San Mateo ya podríamos saber a qué atenernos: "Cum ergo natus esset Iesus in Bethlehém Iudá in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Ierosolymam, dicentes: Ubi est qui natus est rex Iudaeorum? vidimus enim stellam eius in oriente, et venimus adorare eum" (2. 1-2). Luego, en conformidad lógica con el origen étnico oriental -babilonio, caldeo o persa- del sabio Flegetânís y con su origen personal gentil e israelita, las letras a b c --der karakter â b c-- fueron escritas por un mago, esto es por un sabio, docto, sacerdote e intérprete de sueños, y por eso no era necesaria para descifrarlos la ciencia de la nigromancia o magia negra. Por eso dice Wolfram: "ân den list von nigromanzi", en la cual expresión la mención de la nigromancia, como queda dicho, no es más que una sugerencia parabólica de la verdadera magia: la sapiencia, doctrina, sacerdocio y don de interpretación del maestro Kyot --"Kyôt der meister wol bekant"--. En conclusión, la armonía de las tres referencias, esto es: culto del becerro, descendencia de padre gentil y madre hebrea y magia o ciencia de oriente de Flegetânís, nos pone en el camino de la buena interpretación y traducción. ¿Cómo no habría de ser así, si lo que leemos en la versión castellana -que "Como pagano, Flegetanis vio con sus propios ojos en las estrellas misterios ocultos y habló de ellos con gran timidez"--, en el original altoalemán -que "Flegetânís der heiden sach, dâ von er blûweeliche sprach, | in gestirn mit sinen ougen | verholenbæriu tougen"--, y en la perícopa evangélica -que del mismo modo los Reyes Magos vieron en el cielo la estrella de Jesús- tienen igual sentido en el plano literal? Y no solamente tiene igual sentido literal, agrego, sino que el texto de San Mateo pudo haber sido el que inspiró a Wolfram la visión de Flegetânís de las maravillas del cielo, visión imperfecta, empero, porque aún en la plenitud de su ciencia el sabio gentil no fue capaz de descubrir en ellas la anunciación de Cristo, el Rey de los Judíos, y sólo vio un signo enigmático -el Grial-, maravilloso, pero incomprensible para él."

eodem genere dementia, tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia veritatis ignorance versantur" (CICERO, *De natura deorum, Academica*. With an English translation by H. Rackham, London, William Heinemann Ltd / Cambridge Mass., Harvard University Press, 1961: p. 44).

San Mateo es el único de los evangelistas canónicos que tiene el relato de la visión del advenimiento de Cristo en las estrellas por los magos de Oriente, de su llegada a Belén de Judá y de la adoración del niño en el pesebre. A este relato corresponde, en la sinopsis de los Evangelios canónicos, el que trae San Lucas de la anunciación de los ángeles a los pastores y la adoración del niño en Belén (2. 8-20). Como puede verse, el contenido de ambos relatos es complementario: la anunciación mediante las estrellas a los altos sabios se completa con la

BREVE EXCURSO COMPROBATORIO.

He propuesto el texto de San Mateo, pero nada impide en principio que la fuente haya sido el apócrifo *Evangelio del Pseudo Mateo* o el también apócrifo *Liber de infantia Salvatoris* u otro de los muchos relatos apócrifos latinos sobre el nacimiento y la infancia de Jesús, en los cuales consta la visitación y adoración de los Magos. En el segundo de los nombrados hay un notable pasaje, muy explícito acerca de la ciencia de estos personajes, a pesar de sus singularidades gramaticales y de su oscuridad real o supuesta. En él los Magos responden a José, esposo de la Virgen María, de la siguiente manera, cuando les pregunta cómo han previsto el nacimiento de Dios: "Sunt apud vos scripturae veteres prophetarum Dei in quibus scriptum est de Christo quemadmodum adventus illius habet esse in hoc saeculo. Item sunt apud nos antiquiores scripturae scripturarum in quibus scriptum est de eo. Nam de cetero quod interrogasti nos unde hoc nos scire possimus, audi nos. A signo stellae didicimus; hoc enim nobis solis super specie apparuit. De cuius specie nemo unquam potuit dicere. Haec enim stella quae est orta designat quod regnabit stirps Dei in splendore diei. Et non circuibat in centro⁸ caeli, sicut solent stellae quae sunt fixae vel etiam planetae, quae licet certum servent temporis cursum, hi tamen cum sint immobiles et incertae providentiae istae semper errantes dicuntur esse, sola autem haec est sine errore. Nam et totus polus, id est caelum, videbatur nobis non posse eam capere in sua magnitudine, sed neque sol potuit eam obscurare claritate luminis sui sicut ceteras stellae. Ipse autem sol infirmior factus est viso splendore adventus ipsius. Nam stella haec verbum Dei est. Quot enim stellae, tot verba Dei sunt. Verbum autem Dei Deus inenarrabile. Sicut haec stella inenarrabilis, et ipsa nobis comes fuit in via qua iter

otros testimonios de la visión, llegada y adoración de los magos de Oriente en el Protoevangelio de Jacobo (21, 1-4), en la epístola de San Ignacio de Antioquía a los cristianos de Éfeso (19), en el comentario de Sedulio Scoto al Evangelio según San Mateo. Sedulio Scoto da nombre a los tres magos. *Vid. Synopsis quattuor Evangeliorum*. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, editio quarta revisa, 1967. Algo más todavía. Si el Grial de Wolfram es en verdad el cáliz de la última cena de Jesús y sus discípulos, ver en plenitud este cáliz equivale a ver al propio Jesús. Así lo entendió el gran iconógrafo ruso Andrej Rublev en su famosa representación de la Trinidad: dentro del cáliz que está sobre la mesa a la cual se sientan los tres ángeles que visitaron a Abraham está el rostro de Jesús. Pero a esta clase de conocimiento no podría haber llegado Flegetânís.

⁸ Aquí *centrum* significa 'espacio.'

fecimus venientes ad Christum”⁹. Hay mucho para explicar en este texto, ciertamente, pero está bien claro en él que la ciencia de los Magos procede de una presciencia de origen escriturario consistente en otra tradición distinta de la hebrea, aunque igualmente inspirada, y que a pesar de la magnitud del fenómeno estelar descrito, sólo a ellos les es dado contemplarlo, lo cual arguye nueva inspiración¹⁰. La forma de la ciencia de Flegetânís, pues, parece tener su modelo ya en la de los Magos del texto evangélico canónico de San Mateo ya en la más explícita de un apócrifo como el citado. Pero a diferencia de lo que ocurre con los Magos de uno y otros textos, Flegetânís no tiene la capacidad de entender qué cosa es o significa el signo que se le presenta. Flegetânís, por tanto, a pesar de haber visto un signo en el cielo -el Grial-, no comprendió, como sí los Magos la estrella que vieron en Oriente, qué era y qué anunciaba ese signo, porque carecía de la plenitud de la necesaria *scientia miraculosa*¹¹. Sin embargo, la consideración del tema de las escrituras y de la

⁹ *Los Evangelios Apócrifos*. Colección de textos griegos y latinos. versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones por Aurelio de Santos Otero. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1956; págs. 291-292. A. de Santos Otero traduce *Sicut haec stella inenarrabilis, et ipsa nobis comes fuit in via qua iter fecimus venientes ad Christum* con “Lo mismo que es inenarrable esta estrella. que fue nuestra compañera de viaje en la marcha (que emprendimos) para venir hasta el Cristo”. lo cual, a pesar de algún detalle discutible, me parece correcto, porque *et* latino cumple aquí la función de pronombre relativo coloquial como suele hacerlo también en igual registro de nuestra lengua castellana.

¹⁰ A. de Santos Otero insiste en la oscuridad del texto citado y en la imposibilidad consiguiente de hacer una traducción segura del mismo. Sin embargo, algo al menos de la presunta dificultad de interpretar y traducir creo remediarse, si se considera que el mencionado curso de las estrellas en el cielo (*polus*) consiste en el movimiento aparente de la precesión de los equinoccios, y que el *signum* de la estrella consiste no sólo en la magnitud de su brillo (*species*), sino en mantenerse fija en el firmamento contra naturaleza. Por cierto, tiene que ver todo esto con la divinidad, eternidad y perenne estabilidad del *Verbum*. Quizá sea mejor *species* = ‘hermosura.’

¹¹ En la Quaestio 36 de la Tertia pars de su *Summa theologiae*, “De manifestatione Christi nati, define en cuanto al primer artículo -utrum nativitas Christi debuerit omnibus esse manifesta-, distinguiendo *nativitas* de *adventus*, que, de acuerdo con Isaías 45, 15 (*Tu es Deus absconditus, Sanctus Israel, Salvator*) y con el mismo en 53, 3 (*Quasi absconditus est vultus eius et despectus*), de los dos adventos de Cristo -el de su nacimiento y el del juicio final- “*primus adventus fuit ad omnium salutem, quae est per fidem, quae quidem est de non apparentibus. Et ideo adventus Christi primus debuit esse occultus*”. De igual modo, responde en cuanto al segundo -utrum nativitas Christi aliquibus debuerit manifestari-, diciendo “*quod, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 1, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Pertinet autem ad divinae sapientiae ordinem ut Dei dona, et secreta sapientiae eius, non aequaliter ad omnes, sed*

tradición distintas de las hebreas, según aparece en el pasaje propuesto del *Liber de infantia Salvatoris*, habilitaría otro modo de interpretación del saber de Flegetánis. De acuerdo con ella, en efecto, la actuación de este sabio gentil no sería homologable tanto a la de los Magos, como se muestra ya en los textos evangélicos canónicos ya en el apócrifo citado, cuanto a la del o de los anónimos autores antiguos de las escrituras anteriores a las del pueblo de Israel, en las cuales se preanuncia el advenimiento del Verbo al mundo creado. Porque al motivo del conocimiento de las cosas del cielo astronómico -en el texto apócrifo se menciona un curso de las estrellas comparable al que supo describir Flegetánis - se suma el de las escrituras antiguas. Si pudiésemos demostrar por alguna manera que Wolfram von Eschenbach conoció e hizo uso en otros lugares de su obra de la tradición de los apócrifos neotestamentarios, esta hipótesis quedaría acaso demostrada. De ser así, lo que el maestro Kyôf habría leído en el libro descubierto en Toledo habría sido una de esas *antiquiores scripturae scripturarum*¹² *in quibus scriptum est de eo*.

SEGUNDO EXCURSO, SOBRE ÂVENTIURE

Ahora bien, con independencia de la resolución de la cuestión precedente sobre el modelo imitado por Wolfram, otra nueva se presenta, relacionada con el tema común del advenimiento. Lo que se conoce según los textos neotestamentarios canónicos y apócrifos es un *adventus*, el de Cristo. Aunque en ellos está también el conocimiento de la *nativitas* por la cual se da cumplimiento al *adventus* preanunciado -el cuándo, dónde y cómo del mismo- y este conocimiento completo falta a Flegetánis, siendo empero su conocimiento, como en verdad lo es, el del *adventus* del Grial, debemos preguntarnos hasta qué punto en la expresión “der schreip vons grâles âventiur” (v. 20), que A. Regales traduce mediante “Él escribió la historia del Grial”, el término *âventiure* no ha recuperado su valor etimológico de ‘advenimiento’, como

immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur, Act. 10, 40-41, quod *Deus dedit* Christum resurgentem *manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo*. Unde hoc etiam debuit circa ipsius *nativitatem* observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire”.

¹² *Scripturae scripturarum*, ¿superlativo hebraizante? Si así fuese, ¿que se quiere decir en verdad con él? ¿No se habrá pensado con esta fórmula en el título fingido de una obra imaginaria como la que en castellano nombramos *Cantar de cantares*? A menos que se trate de una construcción en la cual el comparativo *antiquiores* se emplea por superlativo: *scripturae antiquiores scripturarum*.

adventus. Si después se dice en el poema de Wolfram que los ángeles trajeron el Grial a la tierra, ¿por qué no entender *âventiure* mejor como ‘advenimiento’ *adventus* que como ‘aventura’? En última instancia, de otro lado, la *âventiure* no es más que un advenimiento, un *adventus*, en el cual no es discernible si el hombre llega a la maravilla o si la maravilla llega al hombre¹³. Luego, propongo traducir la expresión de Wolfram del siguiente modo: “Él escribió del advenimiento del Grial.”¹⁴

¹³ Sobre este tema he escrito un breve estudio, todavía inédito: SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Fenomenología de la obra literaria caballeresca y *Amadís de Gaula*”, en *Estudios sobre la literatura caballeresca castellana*. II. Editados por Lilia F. de Orduna. Kassel, Edition Reichenberger. En este trabajo me refiero también a Wolfram von Eschenbach y al concepto de aventura. Téngase presente que en el mismo Libro IX Wolfram personifica la aventura. El Libro IX de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, en efecto, comienza de la siguiente manera. Alguien, una mujer, llama a la puerta del relator, el poeta Wolfram; alguien que quiere entrar en su corazón, aunque sea demasiado estrecho para ella; alguien que quiere contarle maravillas: “ich wil dir nu von wunder sagn” (IX 433, 6). Sin que nada más le diga, el poeta ya sabe quién lo llama: “jâ sit irz, frou Âventiure?” (IX 433, 7). Y le pide que le cuente las nuevas de Parzival, su propio personaje. Es esta la primera vez que un poeta personifica la aventura. Después lo han de hacer otros. Los germanistas afirman que aquí *âventiure* significa y representa la historia caballeresca. Pero, sin dejar de significar y de representar la historia caballeresca, lo cierto es que frou Âventiure en la poesía de Wolfram se presenta como quien viene, llega y llama a la puerta. Y si frou Âventiure viene y llega, su venida y llegada a la puerta imaginaria del poeta es un advenimiento, un *adventus*, una *adventura*, una aventura, una *âventiure*.

¹⁴ Por otra parte, la sintaxis de “der schreip vons grâles âventiur” es evidente: der (Nom. = sujeto) + schreip (Vbo. + régimen *von* + Dat.) + von âventiur (Prep. + Dat.) + (de)s grâles (Gen.), pero con crasis de preposición y artículo en genitivo (von + des = vons) e inclusión del sintagma en genitivo entre la preposición y el nombre en dativo que forma el régimen verbal (von + des grâles + âventiur), y sólo puede entenderse como: ‘él (o quien) + escribió + sobre (la) âventiur + del Grial’. Si mantenemos el valor âventiur = ‘historia’ -cierto en otros contextos, pero no en éste-, debemos traducir: “él (quien) escribió sobre la historia del Grial”. Es evidente que hay una diferencia radical de sentido entre “él escribió la historia del Grial” y “él escribió sobre la historia del Grial”. Escribir la historia del Grial implica conocerla enteramente. Implica, además, que Flegetânis conoció todos los acontecimientos relacionados con el Grial, que su escritura fue, en consecuencia, profética, y que el maestro Kyôt se limitó a reescribir el relato histórico de Flegetânis. No creo que Wolfram haya querido decir esto. La interpretación que propongo, de otro lado, es más coherente con el hecho de que el maestro Kyôt, después de haber descubierto el texto toledano, busque y escudriñe otros más para conocer cabalmente la historia.

CONCLUSIÓN

Está claro, en conclusión, que el paganismo o gentilidad de Flegetânís es oriental, ya caldeo o babilonio ya persa, como la gentilidad de los Magos de Oriente del Evangelio canónico y de los apócrifos, pero no árabe, y también que su descendencia de un gentil y de Salomón, el rey sabio por excelencia, significa, en fin, la síntesis de las dos mayores ciencias antiguas del mundo: la divina de Israel, el pueblo de Dios, y la humana de la antigua gentilidad toda.

SOBRE EL NOMBRE DE FLEGETÂNIS Y SOBRE SU CIENCIA

Trato ahora de la segunda parte de este comentario crítico. A. Regales anota de la siguiente manera algunos lugares del texto de Wolfram citado al principio: 1.- *Fleg-tanis*: "No identificado. Podría tratarse del astrónomo Al Fergani (siglo IX)"¹⁵. 2.- *Este físico procedía de Salomón y era de la estirpe israelita, muy noble desde tiempos muy antiguos, hasta que el bautismo nos libró del fuego del infierno*: "Pasaje especialmente oscuro. Probablemente se quiere decir que Flegetanis era de una estirpe muy noble y muy antigua hasta que Cristo se encarnó, con lo que el judaísmo perdió prestigio"¹⁶. 3.- *El pagano Flegetanis supo exponernos la ida y el regreso de las estrellas*: "Wolfram se refiere, sin duda, a los planetas. Ciertas imprecisiones en el campo de la astrología indican que sus conocimientos distaban de ser los de un experto"¹⁷. El contenido de estas notas me sugiere las siguientes réplicas:

PRIMERA RÉPLICA.

Contra lo que el traductor opina, sostengo que ni el personaje Flegetânís ni su nombre son mimesis poética del astrónomo Al Fergani y de su nombre, sino de la personificación, y hasta divinización en diversos autores antiguos, del río mítico Phlegeton del mundo subterráneo, denominado en griego Πυριφλεγέθων y

¹⁵ Wolfram von Eschenbach. *Parzival*. Edición a cargo de Antonio Regales, ob. cit., p. 395 nota 144.

¹⁶ *Ibid.*, p. 395 nota 145.

¹⁷ *Ibid.*, p. 395 nota 146.

Φλεγέθων¹⁸ y en latín *Phlegethon -ontis*. Este río mítico ya es mencionado como Πυριφλεγέθων por Homero (*Od. X*, 513)¹⁹, en cuyo relato, junto con Acheron, Kokytos y Styx, pertenece al Hades, al mundo subterráneo. Después de Homero lo mencionan con frecuencia tanto los poetas cuanto los prosistas griegos, cuando tratan en sus obras acerca del mundo subterráneo o del viaje al Hades. La descripción más importante e influyente del Pyriphlegethon se debe a Platón (*Phaed.* 112e-113). De acuerdo con este autor, el Pyriphlegethon forma cerca de su desembocadura una laguna cenagosa e hirviente, más grande incluso que el mar Mediterráneo, rodea la tierra, llega a la vecindad de la laguna de Acheron sin mezclar sus aguas con las de ella, corre después largo trecho por debajo de la tierra y confluye al cabo en el Tártaro. También se debe a Platón (*Phaed.* 113d-114c, etc.) la descripción más notable de la función que cumple el Pyriphlegethon en la economía de la vida de los muertos en el Hades. La importancia de este lugar platónico para comprender la función del río Πυριφλεγέθων, el ser texto fundamental para toda la tradición posterior del tema y el haber sido en especial fuente directa del Libro VI de la *Eneida* de Virgilio -con Píndaro y Posidonio, por cierto- justifican que brinde aquí una traducción del mismo, no excesivamente literal. La descripción que Platón brinda de la función del río Πυριφλεγέθων forma parte de la de las corrientes de las aguas superficiales y de las subterráneas del Hades que fluyen en el Tártaro: Ὠκεανός, Ἀχέρων,

¹⁸ La siguiente información sobre Pyriphlegethon y Phlegethon procede en gran parte de: *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, von W. Kroll und K. Mittelhaus, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben K. Ziegler, abgeschlossen von H. Gärtner. I. Series: 24 Bde. II. Series: 10 Bde. und 15 Supplementenbände. Stuttgart und München. 1893-1978; XX, cols. 258-260. Complemento con: *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. 5 Bde. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979; IV, cols. 790-791.

¹⁹ Circe indica a Odiseo dónde debe fondear su nave cuando viaje al Hades: ἀλλ' ὅποτ' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσης, | ἐνθ' ἁκτὴ τε λάχεια καὶ ἄλσος Περσεφονείης | μακραί τ' αἰγίροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι, | νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ, | αὐτὸς δ' εἰς Αἴδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα. | ἐνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ρέουσι | Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατος ἐστὶν ἀπορρώς, | πέτρῃ τε ξύνεσις τε δῶ ποταμῶν ἐριδούπων (Hom. *Od. X*, 508-515). Ese es el lugar en que Odiseo ha de recibir la profecía acerca de su viaje futuro por el mar hasta la ansiada patria.

Πυριφλεγέθων y Κωκυτός²⁰. Ésta, a su vez, es parte de la descripción de la tierra, es decir de las regiones habitadas por el hombre; luego, de la posición de la tierra en el universo, y, al cabo, del mito del destino de las almas después de la muerte, el cual sirve de marco general a todo lo precedente.

Siendo esto así, cuando los muertos llegan al lugar al cual el daimon (δαίμων) conduce a cada uno, se discierne primero quiénes han vivido vidas buenas y santas y quiénes no lo hicieron. Aquellos que se juzgue que han vivido con medianía (μέσως) navegan al Acheron embarcados en las naves dispuestas para ellos, y en ellas arriban a ese lago. Moran allí, y después de haberse purificado mediante la satisfacción de las penas correspondientes a sus injusticias, las que haya cometido cada uno, quedan en libertad y reciben las honras debidas a las buenas cosas que han hecho, cada uno según su mérito. En cambio, aquellos que se juzgue que son incurables por causa de la magnitud de sus faltas, los autores de muchos y

²⁰ Dice Platón sobre estas cuatro corrientes: Τὰ μὲν οὖν δὴ ἄλλα πολλὰ τε καὶ μεγάλα καὶ παντοδαπὰ ρεύματ' ἔστιν· τυγχάνει δ' ἄρα ὄντα ἐν τούτοις τοῖς πολλοῖς τέτταρ' ἄττα ρεύματα, ὧν τὸ μὲν μέγιστον καὶ ἐξωτάτω ρέον περὶ κύκλῳ ὁ καλούμενος Ὀκεανός ἔστιν. Τούτου δὲ καταντικρὺ καὶ ἐναντίως ρέων, Ἀχέρων, ὃς δι' ἐρήμων τε τόπων ρεῖ ἄλλων καὶ δὴ καὶ ὑπὸ γῆν ρέων εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα, οὗ αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν ἀφικνοῦνται καὶ, τινὰς εἰμαρμένους χρόνους μέινασαι, αἱ μὲν μακροτέρους, αἱ δὲ βραχυτέρους πάλιν ἐκπέμπονται εἰς τὰς τῶν ζῶων γενέσεις. Τρίτος δὲ ποταμὸς τούτων κατὰ μέσον ἐκβάλλει, καὶ ἐγγὺς τῆς ἐκβολῆς εἰσπίπτει εἰς τόπον μέγαν πυρὶ πολλῷ καϊόμενον, καὶ λίμνην ποιεῖ μείζω τῆς παρ' ἡμῖν θαλάττης, ζέουσαν ὕδατος καὶ πηλοῦ· ἐντεῦθεν δὲ χωρεῖ κύκλῳ θολερὸς καὶ πηλώδης, περιελιττόμενος δὲ τῇ γῇ ἄλλοσέ τε ἀφικνεῖται καὶ παρ' ἑσχατὰ τῆς Ἀχερουσιάδος λίμνης οὗ ξυμμιγνύμενος τῷ ὕδατι· περιελιχθεὶς δὲ πολλὰκις ὑπὸ γῆς ἐμβάλλει κατωτέρω τοῦ Τάρταρου· οὗτος δ' ἔστιν ὃν ἐπονομάζουσι Πυριφλεγέθοντα, οὗ καὶ οἱ ῥυακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶσιν ὅπῃ ἂν τύχῃσι τῆς γῆς. Τούτου δὲ αὐ καταντικρὺ ὁ τέταρτος ἐκπίπτει εἰς τόπον πρῶτον, δεινόν τε καὶ ἀγρίον ὡς λέγεται, χρώμα δ' ἔχοντα ὅλον οἶον ὁ κυανός, ὃν δὴ ἐπονομάζουσι Στύγιον, καὶ τὴν λίμνην ποιεῖ ὁ ποταμὸς ἐμβάλλων Στύγα· ὁ δ' ἐμπεσὼν ἐνταῦθα καὶ δεινὰς δυνάμεις λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι, δὺς κατὰ τῆς γῆς, περιελιττόμενος χωρεῖ ἐναντίος τῷ Πυριφλεγέθοντι καὶ ἅπαντ' ἐν τῇ Ἀχερουσιάδι λίμνῃ ἐξ ἐναντίας· καὶ οὐδὲ τὸ τούτου ὕδωρ οὐδενὶ μίγνυται, ἀλλὰ καὶ οὗτος, κύκλῳ περιελθὼν, ἐμβάλλει εἰς τὸν Τάρταρον ἐναντίος τῷ Πυριφλεγέθοντι· ὄνομα δὲ τούτῳ ἐστίν, ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, Κωκυτός (*Phaed.* 112e-113c = PLATON. *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990; III, págs. 188-190).

grandes sacrilegios, los de muertes injustas e inicuas, los de otras cosas a éstas semejantes, a esos los arroja su propio destino (μοῖρα) en el Tártaro, de donde nunca más regresan. Aquellos, empero, que se juzgue que han cometido faltas que, aunque graves, pueden tener cura, como el haber ejercido violencia contra padre y madre movidos por la ira, pero vivido arrepentidos de ello el resto de sus vidas, o como el haberse convertido en homicidas por el mismo o de otro modo, también ellos por cierto es preciso que caigan en el Tártaro. Caídos en él, sin embargo, y habiendo estado allí un año, los saca afuera la corriente, a los homicidas por el Cokytos y a los ofensores de padre y madre por el Pyriphlegethon. Después, cuando llegan al lago de Acheron, claman y llaman a los que mataron y a los que injuriaron, y suplican y ruegan a estos que llamaron que les permitan salir y ser admitidos en el lago. Si los persuaden, salen y arriban al término de sus males: pero si no, de nuevo son devueltos al Tártaro, y desde allí otra vez a los ríos, y no dejan de padecer lo mismo mientras que no persuadan a quienes ofendieron. Tal la pena que los jueces les han dado. Pero aquellos que se juzgue que en verdad han vivido vidas eminentemente santas, esos, libres y exentos de estar en estos lugares de la tierra que son como prisiones, ascienden a una morada pura y habitan sobre la tierra. De entre ellos, los que se han purificado enteramente por la filosofía (φιλοσοφία) viven desde entonces sin cuerpos para siempre y llegan a moradas aún más bellas que éstas, las cuales ni son fáciles de describir ni hay tiempo suficiente para hacerlo.²¹

²¹ Se menciona a Pyriphlegeton en el *Fedón* platónico cuando se trata acerca del destino de las almas después de la muerte: Τοῦτων δὲ οὕτως πεφυκότων, ἐπειδὴν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἱ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει, πρῶτον μὲν διεδικάσαντο, οἱ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες καὶ οἱ μὴ. Καὶ οἱ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι, πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματ' ἐστίν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, καὶ ἐκεῖ οἰκοῦσιν τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας ἀπολύονται εἰ τίς τι ἠδίκηκεν, τῶν τε εὐεργεσιῶν τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος. Οἱ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ἢ ἱεροσυλίας πλάσας καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξεργασμένοι, ἢ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα τυγχάνει ὄντα, τούτους δὲ ἢ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὐποτε ἐκβαίνουσιν. Οἱ δ' ἂν ἰάσιμα μὲν, μεγάλα δέ, δόξωσιν ἡμαρτηκέναι ἁμαρτήματα, οἷον πρὸς πατέρα ἢ μητέρα ὑπ' ὀργῆς βίαιόν τι πράξαντες, καὶ μεταμέλον αὐτοῖς τὸν ἄλλον βίον βιώσιν. ἢ ἀνδροφόνου τοιοῦτω τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ γένωνται, τούτους δὲ ἐμπεσεῖν μὲν εἰς τὸν Τάρταρον ἀνάγκη· ἐμπεσόντας δὲ αὐτοὺς καὶ ἐνιαυτὸν ἐκεῖ γενομένου ἐκβάλλει τὸ κύμα, τοὺς μὲν

La tradición órfica, aplicando a la interpretación del sentido de este río el simbolismo del número cuatro, determinó que en la relación de las cuatro corrientes del mundo subterráneo con los cuatro elementos primordiales y con las cuatro direcciones del espacio Pyriphlegethon representa el elemento fuego y el punto cardinal Este, Kokytos tierra y Oeste, Acheron aire y Sur, y Okeanos agua y Norte²². El neoplatónico Olimpiodoro recoge en sus comentarios al *Phaedon* platónico y a los *Meteora* de Aristóteles esta interpretación²³. Lo mismo hace el también neoplatónico Proclo en su comentario al *Timeo* de Platón²⁴. Contrario a la idea órfica se muestra el estoico popularizante Epicteto en su *Enchiridion*. Sostiene que es cierto que mundo y hombre por igual consisten en los cuatro elementos y que en ellos se disuelven después de la muerte; pero que ni el Hades ni sus corrientes, entre ellas la del Pyriphlegethon, existen en verdad²⁵. Otros autores griegos que se han ocupado del tema son Luciano de Samosata²⁶, Menipo de Gadara²⁷, Máximo de Tiro²⁸, y Eustacio, monje de Constantinopla y después metropolitano en Tesalónica, ya en el siglo XII²⁹. La idea de la existencia de un río de fuego en el mundo subterráneo provocó en la antigüedad muy

ἀνδροφόνους κατὰ τὸν Κωκυτόν, τοὺς δὲ πατραλοίας καὶ μητραλοίας κατὰ τὸν Πυριφλεγέθοντα· ἐπειδὴν δὲ φερόμενοι γένωνται κατὰ τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσίαδα, ἐνταῦθα βοῶσι τε καὶ καλοῦσιν, οἱ μὲν οὐς ἀπέκτειναν, οἱ δὲ οὐς ὕβρισαν, καλέσαντες δ' ἱκετεύουσι καὶ δέονται ἕασαι σφᾶς ἐκβῆναι εἰς τὴν λίμνην καὶ δέξασθαι· καὶ, ἂν μὲν πείσωσιν, ἐκβαίνουσι τε καὶ λήγουσι τῶν κακῶν· εἰ δὲ μὴ, φέρονται αὖθις εἰς τὸν Τάρταρον καὶ ἐκεῖθεν πάλιν εἰς τοὺς ποταμούς, καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ πρότερον παύονται πρὶν ἂν πείσωσιν οὐς ἡδίκησαν· αὕτη γὰρ ἡ δίκη ὑπὸ τῶν δικαστῶν αὐτοῖς ἐτάχθη. Οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιώναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθεροῦμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμοτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκίζόμενοι. Τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥάδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι (Platon. *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, ob. cit.*, III, págs. 190-194).

²² *Orphicorum fragmenta*. Ed. Kern, 123-125.

²³ *In Plat. Phaed.* 112e-113. Ed. W. Norvin, p. 202, 12 y p. 241, 5 nota; cf. p. 192, 21. *In Arist. Meteor.* II 2. Ed. G. Stüve, p. 355 b 20.

²⁴ *In Tim.* 32b. Ed. E. Diehl, II, p. 49.

²⁵ Ed. H. Schenkl, III 13, 15.

²⁶ *Dialogi mortuorum*. Ed. C. Jacobitz, 20, 1. *Cataphus*. Ed. C. Jacobitz, 28. *Philopseudes*. Ed. C. Jacobitz, 24.

²⁷ *Epistulae*. Ed. R. Hercher, 10.

²⁸ *Dialexeis*. Ed. H. Hobein, 10, 4.

²⁹ *Commentarii ad Homeri Iliadem*. Ed. G. Stallbaum, 1295, 25.

diversos comentarios. En cuanto a la etimología del nombre Πυριφλεγέθων, Suidas sostiene que deriva de φλέγειν ‘inflamar’ ‘arder’ ‘quemar’³⁰. De igual modo, en su comentario de la *Eneida* virgiliana Servio afirma que *Phlegethon* “ignem significat... unde secundum Heraclitum cuncta procreantur”, etc.³¹ El fuego del Pyriphlegethon o simplemente Phlegethon, convertido en característica determinante del Hades, solía ser relacionado con los poderes de los dioses subterráneos. Así ocurre, por ejemplo, en los *Papyri magici*³². Esta idea no desdice, en esencia, de la que establece una relación de Pyriphlegethon o Phlegethon con la muerte y con la vida después de la muerte, con la cual se confirman, desde el punto de vista descriptivo y etimológico, creencias ancestrales de carácter universal que han perdurado hasta nuestros días³³. Platón afirmaba que el fuego del Pyriphlegethon se manifestaba en el mundo superior en los fenómenos ígneos de los volcanes y sus ríos de lava incandescente, así como en las fuentes de aguas hirvientes. Por ello consideraba que estos lugares podían ser vías de acceso al mundo subterráneo. No es de extrañar, pues, que se identificasen las corrientes submundanas del Hades con volcanes, lagos y corrientes superficiales de diversos lugares del mundo antiguo griego y romano. Por esta causa algunos autores pensaron que las corrientes del Hades eran en realidad transposiciones de accidentes geográficos propios del mundo superior al mítico mundo subterráneo³⁴. Los nombres griegos del río infernal, Πυριφλεγέθων y Φλεγέθων, aparecen en la tradición romana, esto es de autores que escriben en lengua latina o griega, ya como *Pyriphlegethon* ya simplemente como *Phlegethon*. Lo mencionan, entre otros, Cicerón -en discurso en el cual el académico Cotta refuta las teologías de los epicúreos y de los

³⁰ *Suidas Lexicon*. Post Ludolphum Kusterum ad codices manuscriptos recensuit Thomas Gaisford. Oxonii e typographeo academico, 1834; s. v. Κῆρ. Y tenían razón, por cierto, los antiguos que *Pyriphlegethon* y *Phlegethon* eran nombres cuya etimología refería el fuego. *Vid.*, si no, el magnífico artículo de H. Frisk sobre φλέγω: FRISK, HJALMAR. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 3.Bde. Heidelberg, Carl Win-ter Universitätsverlag, zweite unveränderte Auflage, 1973; II, págs. 1022-1024. H. Frisk cita el Πυριφλεγέθων, y, entre los cognados del nombre griego, el latín *flamma* (< *phleg-ma-).

³¹ *Commentarii in Aen.* Ed. H. Keil, ad VI 265.

³² *Cf. Papyri magici*. Ed. Preis, IV 2338, donde en ruego a Selene-Hekate se mencionan como atributos σκοτός, βυθός y φλόξ, esto es tiniebla, abismo y fuego.

³³ *Vid.* en este sentido: Apolodoro. *Περὶ θεῶν*. Ed. F. Jacoby, frg. 102 a (cf. Stobaeo I, 49, 54). Heraclides. *Quaestiones Homericae*, 74. L. A. Cornuto. Ἐπιδομή. Ed. C. Lang, 35, p. 74, 5 L (= Apolodoro. *Περὶ θεῶν*. Ed. F. Jacoby, frg. 102 d-j). *Schol. Od.* X 514. Eustacio. *Comm. ad Homeri Odiseam*. Ed. G. Stallbaum, 1667, 39. *Anecd. Ox.* Ed. Cramer, II 456, 20. Suidas. Ed. Th. Gaisford, s. v. Κῆρ. *Etymologicum magnum*. Ed. Th. Gaisford, 511, 25.

³⁴ *Cf. Pausanias. Descriptio*. Ed. F. Spiro, I 17, 5.

estoicos³⁵- (*Nat. deor.* III 17, 43 = *Pyriphlegethon*), Virgilio -de cuyos textos casi todos los poetas y gramáticos posteriores se hacen eco- (*Aen.* VI 265 y VI 551 = *Phlegethon*), Ovidio -que no refiere su naturaleza ígnea, pero sí que sus aguas purifican a los muertos- (*Met.* V 544; XV 532), Estacio (*Thebais* IV 522 = *Phlegethon*), Silio Itálico (*Punica* II 610, XII 714, XIII 564-5, 835 ss., XIV 61), Séneca (*Thyestes* 1018; *Oedipus* 162; *Agamemnon* 752 = siempre *Phlegethon*), Claudiano -que describe a *Phlegethon* con rasgos patéticos como flamígero dios río- (*De raptu Proserpinae* I 24, II 314-5 = *Phlegethon*), Macrobio -que se hace eco de una interpretación alegórica psicológica del *Phlegethon*, según la cual el Hades es el propio hombre y el río ígneo representa dos pasiones del alma: la ira y la concupiscencia³⁶- (*Commentarii in somnium Scipionis*, I 10, 6-11). Los apologistas

³⁵ Dice Cicerón por boca de Cotta: “Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me dedicisse de colendis diis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis iis quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum. Si enim vos sequar, dic quid ei respondeam qui me sic roget: ‘Si di sunt, suntne etiam Nymphae deae? si Nymphae, Panisci etiam et Satyri; hi autem non sunt; ne Nymphae [deae] quidē igitur. At earum templa sunt publice vota et dedicata; ne ceteri quidem ergo di, quorum templa sunt dedicata? Age porro: Iovem et Neptunum deos numeras; ergo etiam Orcus frater eorum deus; et illi qui fluere apud inferos dicuntur, Acheron Cocytus Pyriphlegethon, tum Charon tum Cerberus di putandi. At id quidem repudiandum; ne Orcus quidem igitur; quid dicitis ergo de fratribus? Haec Carneades aiebat. non ut deos tolleret (quid enim philosopho minus conveniens?) sed ut Stoicos nihil de diis explicare convinceret” (CICERO. *De natura deorum. Academica*. With an English translation by H. Rackham. London, William Heinemann Ltd / Cambridge Mass., Harvard University Press, 1961; págs. 324-326).

³⁶ Macrobio se refiere a *Phlegethon* cuando comenta este pasaje del *Somnium Scipionis*: “hi vivunt, qui e corporum vinclis tamquam e carcere, evolaverunt; vestra vero quae dicitur esse vita mors est”. Así, pues, interpreta: “si ad inferos meare mors est. et vita est esse cum superis, facile discernis quae mors animae, quae vita credenda sit, si constiterit qui locus habendus sit inferorum, ut anima dum ad hunc traditur, mori, cum ab hoc procul est, vita frui et vere superesse credatur. et quia totum tractatum, quem veterum sapientia de investigatione huius quaestionis agitavit, in hac latentem verborum paucitate reperies. ex omnibus aliqua, quibus nos de rei quam quaerimus absolutione sufficiet admoneri amore brevitatis excerpimus. antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum vigoris adolesceret, qui per diversas gentes auctores constituendis sacris caeremoniarum fuerunt, aliud esse inferos negaverunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris, horridum sordibus et cruore patiuntur. hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concava, hoc inferos vocaverunt, et omnia, quae illic esse credidit fabulosa persuasio, in nobismet ipsis et in ipsis humanis corporibus assignare conati sunt: oblivionis fluvium aliud non esse adserentes quam errorem animae obliviscentis maiestatem vitae prioris, qua antequam in corpus truderetur potita est,

cristianos, por su parte, le atribuyen eternidad: Minucio Félix (*Octavius* 35, 1), Tertuliano (*Apologeticum* 47, 12 = *Pyriphlegethon*), Arnobio Afer (*Adversus nationes* II 14 y 52 = *Pyriphlegethon*). Lucio Anneo Cornuto (en su *Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν* 35 = p. 74, 24 Lang) afirma, siguiendo la doctrina de Apolodoro (*Περὶ θεῶν*, frg. 102), que la función del Phlegethon era la combustión de los muertos llevados al Tártaro.

CAUSAS DE LA ELECCIÓN DEL NOMBRE DEL RÍO INFERNAL PHEGETHON

Las causas de la elección y empleo del nombre del río ígneo infernal Phlegethon en *Parzival* pueden resumirse del siguiente modo: a) la corriente ígnea del Phlegethon subterráneo corresponde a la naturaleza ígnea del cielo empyreo, de acuerdo con la doctrina antigua -y en particular virgiliana- de que en el fondo de la tierra hay un

solamque esse in corpore vitam putantis. pari interpretatione Phlegethontem ardores irarum et cupiditatum putarunt, Acherontem quicquid fecisse dixisseve usque ad tristitiam humane varietatis more nos paenitet, Cocytum quicquid homines in luctum lacrimasque compellit, Stygem quicquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum” (*Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Edidit Iacobus Willis. Accedunt quatuor tabulae. Editio stereotypa editionis secundae (MCMLXX). Stutgardiae et Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri. MCMXCIV; p. 43). De los muchos comentarios aludidos, Macrobio prefiere brindar éste, que interpreta ser el propio ser humano infierno de sí mismo de una manera alegórica y psicológica casi psicoanalítica, o sin casi. Este modo de interpretar perdurará en la Edad Media, y lo hallamos, por ejemplo, en el tratado de Giovanni Boccaccio sobre la genealogía de los dioses paganos. Dice en el Cap. 14 del Libro Primero, en el cual explica el Erebo y las cosas que hay en él: “El Erebo está rodeado o bañado por cuatro ríos para que por esto comprendamos que aquellos que, rechazando todo razonamiento, se dejan arrastrar por incipientes concupiscencias, atraviesan en primer lugar, perturbado el gozo del recto juicio, el Aqueronte, que se interpreta como carente de alegría y la alegría es de tal manera expulsada que es necesario que ocupe su lugar la tristeza de la que, a causa del perdido bien de la alegría, nace muy a menudo la vehemente ira, por la que somos empujados al furor, que es Flegetonte, esto es ardiente, y del furor nos precipitamos a la tristeza, que es la Estige, y de la tristeza al llanto y las lágrimas, por las que se entiende Cocito, el cuarto río del Infierno. Y así los miseros mortales nos angustiamos seducidos por la ciega creencia del apetito concupiscente y llevamos adentro lo que los necios piensan que ha sido encerrado en las entrañas de la tierra por los poetas” (BOCCACCIO, GIOVANNI. *Genealogía de los dioses paganos*. Edición preparada por María Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias. Madrid, Editora Nacional, 1983; p. 95). Creo que no es éste el temperamento de Wolfram von Eschenbach.

espejamiento del cielo³⁷. Los paralelismos generales y particulares de ambos lugares, en el marco de la doctrina denominada de la transmigración de las almas, son obvios: a las nueve esferas celestiales corresponden los nueve círculos de la laguna Estigia; al Cielo Empíreo -Empyrium- de los justos, los Campos Elíseos -Elysium- de los bienaventurados; a la revelación de Escipión Africano en el último cielo, según el *Somnium Scipionis* del *Dè republica* ciceroniano, la revelación de Anquises a Eneas en el mundo subterráneo, según el Libro VI de la *Eneida* virgiliana. En Virgilio - como también en parte en Platón- desde el Elysium del mundo subterráneo ascienden las almas de los justos a las moradas del cielo. Sobre esta correspondencia y distinción construyó el cristianismo su idea de un Paraíso Terrenal y un Paraíso Celestial³⁸. b) El propio Virgilio invoca al río Phlegethon, personificado y convertido por él casi en dios y asimilado en función a la Musa reveladora e inspiradora, para que, de acuerdo con una tipología antigua descripta por E. Norden³⁹, le permita manifestar las cosas ocultas vistas en la oscura profundidad de la tierra, con la finalidad de que esta revelación, quizá por el principio de espejamiento antedicho, llegue a ser también

³⁷ NORDEN, EDUARD. *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, sechste unveränderte Auflage, 1976; págs. 23 ss. Cicerón describe así el cielo de los justos en su *Somnium Scipionis*: "erat autem is [locus] spléndidissimo candore inter flammās circus elucens" (CICERÓN, M. T. M. *Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 39. De re publica librorum sex quae manserunt sextum recognovit K. Ziegler. Accedit tabula. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMLXIV; p. 130). Cf. el comentario de Macrobio a este lugar ciceroniano (A. Th. Macrobio. *Ambrosii Theodosii Macrobii Comentariorum in Somnium Scipionis, ob. cit.*, págs. 61 ss.).

³⁸ De igual modo se ha mantenido en la tradición cristiana antigua el valor ambiguo del fuego. Metodio Olimpio, por ejemplo, autor cristiano muerto en 311, denomina en su *Symposium o Convivium virginum* ἔμπυρος 'ígneo' el castigo eterno del infierno (Migne. P. G. 18, 212 B). Pero simultáneamente San Juan Crisóstomo emplea el mismo término en su *Interpretatio in Isaia 1-8* (Migne, P. G. 56, 11) para describir la naturaleza ígnea de los serafines, la más alta y próxima a Dios de las jerarquías angélicas: ἔμπυρα στόματα ἐρμηνεύεται τὰ σεραφίμ, esto es: (el nombre) *seraphim* se interpreta como facés ígneas. La naturaleza ígnea de la primera y más alta de las jerarquías angélicas, esta de los serafines, consta también extensamente en el *De caeleste hierarchia* de Dionisio Areopagita (Vid. el texto griego de G. Heil y la buena traducción francesa de M. de Gandillac en: DENYS - 'ARÉOPAGITE. *La hiérarchie céleste*. Introduction par René Roques. Étude et texte critiques par Gunther Heil. Traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris, Les Éditions du Cerf, 2e. édition, 1970; págs. 105 ss (Capítulo VII), 139 ss (Capítulo X), 148 ss. (Capítulo XII), 166 ss. (Capítulo XV)). M. de Gandillac tiene también, como se sabe, una traducción completa de la obra de Dionisio Areopagita, pero sin el texto griego.

³⁹ E. Norden. *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI, ob. cit.*, págs. 207 ss.

manifestación de los altos misterios del cielo. Dice, en efecto, Virgilio en el Libro VI de la *Eneida*: “Di quibus imperium est animarum, umbraeque silentes, | et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late: | sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro | pandere res alta terra et caligine mersas” (*Aen.* VI 264-267). c) El cristianismo primitivo y antiguo de Roma hizo suya la imagen del río infernal de fuego Phlegethon, y la asoció y asimiló a la de la Gehenna del fuego de la tradición judía en la configuración del Hades o Infierno como lugar de perpetua o eterna punición de los pecadores y como reino del Demonio, su señor. Es mi hipótesis, pues, que elementos de la tradición clásica en general y del citado pasaje virgiliano en especial más elementos procedentes de la tradición judía y cristiana relativos a la forma y a la función del Hades, Gehenna o Infierno más elementos tomados del texto neotestamentario canónico o apócrifo mencionado anteriormente inspiraron a Wolfram tanto el nombre como la función del personaje Flegatânís. Y no deja de cooperar con la aducida causa judía y cristiana la descripción que hace Virgilio de las murallas del Tártaro, del Phlegethon, de las puertas inmovibles del recinto murado del Tártaro⁴⁰, de los castigos infernales y del estridor de las cadenas de los condenados en los versos 548-558 del mismo Libro VI de la *Eneida*: “Respicit Aeneas subito et sub rupe sinistra | moenia lata videt triplici circumdata muro, | quae rapidus flammis ambit torrentibus amnis, | Tartareus Phlegethon, torquetque sonantia saxa, | porta adversa ingens solidoque adamant columnae, | vis ut nulla virum, non ipsi excindere bello | caelicolae valeant; stat ferrea turris ad auras, | Tisiphoneque sedens palla succincta cruenta | vestibulum exsomnia servat noctesque diesque. | hinc exaudiri gemitus et saeva sonare | verbera, tum stridor ferri tractaeque catenae”⁴¹. De estos pasajes virgilianos, pues, tomó Wolfram el nombre *Phlegethon* del río personificado, de ellos y de la tradición clásica la naturaleza ígnea de Phlegethon, de la tradición judía y cristiana la idea del infierno y de su jefe, y del pasaje evangélico de la visitación y adoración de los Magos, en fin, la de la revelación de un *adventus* maravilloso. Pero estructuró todas estas partes sobre la base de que Phlegethon, como

⁴⁰ La descripción virgiliana de las puertas del Tártaro induce de inmediato el recuerdo del episodio del Evangelio según San Mateo en que, después del reconocimiento de la filiación divina de Jesús por Pedro, Jesús anuncia: “Beatus es Simon Bar Iona : quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni caelorum” (Mat. 16, 16-19).

⁴¹ Cosa semejante se halla en el llamado *Evangelio apócrifo de Nicodemo*, uno de los textos fundamentales de toda la tradición artúrica. Vid. SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “El *Evangelio Apócrifo de Nicodemo* y el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo”, en *Incipit*, 22 (2002), pp. 159-172.

aparece en el Libro VI de la *Eneida*, tiene relación con una revelación supramundana, y de que el mundo subterráneo al cual pertenece Phlegethon de algún modo está conectado con el cielo, y *vice versa*. Por la clase de partes o elementos que Wolfram empleó en la construcción de Flegetânîs y por el modo de estructurarlas se colige que fue su propósito poético crear un personaje tan antitético como enigmático. Un personaje en el cual coexisten paradójicamente verdad y error, sabiduría e ignorancia, bien y mal. Luego, en conformidad con todo ello, Wolfram eligió el nombre antiguo *Phlegethon*, y sobre él formó el nombre *Flegetânîs* adicionando a la base latina *Phlegethon* la terminación *-is*, de acuerdo con un procedimiento onomástico general en la tradición artúrica medieval⁴². Sin embargo de lo expuesto, considero que hay otra causa complementaria de las ya aducidas, por la cual se puede explicar con mayor fuerza el empleo de este nombre por Wolfram von Eschenbach. Trato acerca de ella a continuación.

SEGUNDA RÉPLICA

Por la identificación de Flegetânîs se deduce bien el sentido de la expresión aparentemente oscura: “ein heiden Flegetânîs | bejagte an künste hôhen pris. | der selbe fisiôn | was geborn von Salmôn, | ûz israhêlscher sippe erzilt | von alter her, unz unser schilt | der touf wart fürz hellefiur” (vv. 13-19), que el traductor castellano vierte como “Un pagano, llamado Flegetanis, alcanzó gran fama por su saber. Este físico procedía de Salomón y era de la estirpe israelita muy noble desde tiempos muy antiguos, hasta que el bautismo nos libró del fuego del infierno”, y explica diciendo

⁴² Adviértase cómo a las dos vocales *e* breves del nombre latino responden las dos *e* breves del altoalemán medio de Wolfram y cómo de igual modo a la *o* larga latina responde la *a* larga altoalemana. Si el timbre de esta *â* es *a* o es *o* exactamente no puedo asegurarlo porque el nombre no tiene rima con ella (la única rima que ocurre con este nombre es *Flegetânîs* : *pris*). Sin embargo, son conocidos los casos en que *â* rima con *ô*, al menos en ciertos dialectos altoalemanes medievales: “Im Nord- und Mittelbair. und im Ofr. scheint *â* schon im 12. Jahrh. in der Volkssprache zu offenem *ô* geworden zu sein, so dass im 13. Jahrh. z. B. in Gedichten aus der Heldensage, *â* : *ô* (*o*) gereimt wird: *bâten* : *verschrôter*. *trâge* : *Synagôge*, *voget* : *gevrâget*, *wol* : *mâl* u. a.; doch ist *â* : *ô* für die meisten bair. Dichter als unreiner Reim zu fassen, da auch heut *â* und *ô* -abgesehen vom Oberpfälzischen- in der bair. Dialekten im allgemeinen auseinandergehalten werden, während sie allerdings so ziemlich auf dem ganzen Gebiet der ofr. Mundarten zusammengefallen sind” (MICHELS, VICTOR. *Mittelhochdeutsche Grammatik*. Herausgegeben von Hugo Stopp. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 5. Auflage, 1979; p. 44).

que “Flegetanis era de una estirpe muy noble y muy antigua hasta que Cristo se encarnó, con lo que el judaísmo perdió prestigio”. Considero, por mi parte, que la traducción es hasta cierto punto aceptable, pero que la interpretación de ninguna manera lo es, y que, en consecuencia, hay que interpretar de otro modo. A saber: aunque de acuerdo con Virgilio es posible manifestar al resto de los hombres las maravillas secretas vistas y oídas en el Hades, permitiéndolo el numen del río ígneo Phlegethon, personificado o divinizado ya en la antigüedad como dios subterráneo, y aunque en correspondencia con ello el hombre sabio y docto denominado *Flegetânîs*, según el nombre de ese río personificado, había alcanzado alto honor y fama en la antigüedad por causa de su sabiduría y su doctrina y por causa de su origen, el bautismo nos libró del fuego profundo de su ciencia imperfecta del cielo. La dificultad evidente de la forma sintáctica de la expresión de Wolfram citada, consistente en la segmentación y relación de la construcción del participio *erzilt* (del verbo débil *erzilt* ‘obtener’ ‘tener’ ‘mantener’), puede resolverse de dos maneras distintas. De acuerdo con una tenemos que, después de haberse mencionado que el gentil *Flegetânîs* ha ganado alto honor y fama con su ciencia (“ein heiden *Flegetânîs* | bejagte an künste hôhen prîs”, vv. 13-14), se refiere su origen (materno) israelita (“der selbe fisîon | was geborn von Salmôn, | ûz israhêlscher sippe”, vv. 15-17 *partim*), y a ello sigue de inmediato la construcción de participio (“erzilt | von alter her, unz unser schilt | der touf wart fûrz hellefiur”, vv. 17 *partim*-19), en la cual se expresa el haber sido tenida desde antiguo en alto honor la estirpe israelita de *Flegetânîs*, hasta que el bautismo fue escudo nuestro contra el fuego del Infierno. De acuerdo con este análisis, se establece sin ninguna duda una ecuación de igualdad inaceptable entre Israel y el Infierno. Este modo de análisis sintáctico, que es el que provoca el comentario perplejo y morigerado del traductor, debe descartarse sin más. A menos que consideremos que Wolfram incurre aquí en crudo e inoportuno exabrupto, porque falta contra la verdad, porque no viene de ninguna manera al caso y porque se opone a una recta *conformatio textus*. Ahora bien, incluso sin suponer que el término *unz* -adverbio, preposición y conjunción ‘hasta’ ‘hasta que’- es erróneo y está por *uns* ‘para nosotros’, dativo de *wir*, la segmentación puede intentarse de otro modo. Es decir: “ein heiden *Flegetânîs* | bejagte an künste hôhen prîs. | der selbe fisîon | was geborn von Salmôn, | ûz israhêlscher sippe erzilt | von alter her”, por un lado, y “unz unser schilt | der touf wart fûrz hellefiur”, por otro. De acuerdo con esta última segmentación, la segunda parte funciona como construcción paratáctica, por lo cual “unz unser schilt | der touf wart fûrz hellefiur” no depende de *erzilt* y tiene relación sintáctica indirecta, pero semántica directa con “ein heiden *Flegetânîs* | bejagte an künste hôhen prîs”. De este modo, se interpreta que es el alto honor y fama de *Flegetânîs* lo que duró hasta la llegada de Cristo, y que el *hellefiur*, el fuego del Infierno, se aplica a él y a su ciencia, no a Israel. También podría entenderse, de acuerdo con otro modo segmentación más

problemático desde el punto de vista gramatical, que es parentética la expresión “der selbe fisîon | was geborn von Salmôn, | ûz israhêlscher sippe”, y que “erzilt | von alter her, unz unser schilt | der touf wart fûrz hellefiur” está en relación sintáctica con el primer subsegmento (“ein heiden Flegetânîs | bejagte an künste hôhen prîs”), lo cual es ciertamente aceptable en cuanto al sentido, porque con esta segmentación se entiende que no hay relación de dependencia semántica directa con lo que antecede inmediatamente -el que proceda Flegetânîs de la noble desde antiguo estirpe israelita-. Y esto es así porque no puede establecerse una correlación de sentido verosímil entre el ser noble desde antiguo la estirpe israelita y el librarnos el bautismo del fuego del Infierno, lo cual equivaldría, en suma, a establecer la insostenible ecuación de igualdad entre Israel y el Infierno. En consecuencia, cualquiera sea la segmentación que se intente, siempre es lo mejor relacionar “unz unser schilt | der touf wart fûrz hellefiur” con el propio Flegetânîs, como propongo, porque sin menoscabo de la sintaxis se respeta la literalidad de la expresión y se interpreta con perfecto sentido. Mi interpretación se comprueba en otra instancia del enunciado lingüístico: la lexical y etimológica. En efecto, *hellefiur* altoalemán, es decir *fuego del infierno*, no es sino interpretación etimológica del formante básico antiguo del nombre *Flegetânîs* o de la noción que Wolfram tenía de la naturaleza ígnea de Phlegethon y de su situación en el Hades o mundo subterráneo o, simplemente en ámbito cristiano medieval, en el Infierno. El nombre altoalemán *hellefiur*, por cierto, está compuesto por el nombre femenino *helle* ‘infierno’ (al. mod. *Hölle* ‘id.’) y el nombre neutro monosilábico *fiur* (*viur*) ‘fuego’ (al. mod. *Feuer* ‘id.’, derivado del doblete bisilábico altoalemán *fiuwer viuwer* del monosilábico *fiur*), y de acuerdo con las normas de la composición significa ‘fuego del infierno’. Desde la perspectiva antigua, y en particular desde la del Libro VI de la *Eneida*, fuego del infierno o fuego del Hades solamente puede ser el fuego del río Phlegethon, pues es cosa bien conocida que no hay allí otro fuego más que el de ese río. Luego, decir Wolfram *hellefiur* equivale, por aplicación sapientísimamente poética de la figura de la *etymologia* asociada a la del *aenigma*, como modos, respectivamente, de la *definitio* con *ironia* y de la *allegoria*⁴³, a que diga *Flegetânîs*. Claro está que sobre la base de que Wolfram tenía conocimiento cierto de la naturaleza ígnea de Phlegethon, lo cual no ofrece dificultad insalvable alguna, en verdad, dado que esta noción perduraba en la Edad Media. Pero -insisto en ello- a la noción antigua griega y romana del mundo subterráneo y de Phlegethon ígneo vino a sumarse en la tradición cristiana la hebrea y judía de la Gehenna del fuego,

⁴³ LAUSBERG, HEINRICH. *Manual de retórica literaria*. Fundamentos de una ciencia de la literatura. 3 vols. Madrid, Editorial Gredos, cuarta reimpreión, 1999; I, p. 140. II, págs. 18-19 y 287.

complementando así la del Hades en la conformación de la idea del Infierno⁴⁴. Hay, por otra parte, un elemento de la expresión más problemática de Wolfram -“unz unser schilt | der touf wart fürz hellefiur”- no tenido en cuenta, a pesar de que con ello la intención de sentido que propongo se hace transparente. ¿Por qué emplea Wolfram la palabra *schilt* ‘escudo’, cuando se refiere a la defensa contra⁴⁵ el fuego del infierno? Porque tiene presente en su memoria un notable pasaje alegórico de la *Epístola a los Efesios* de San Pablo, que transcribo: “Fratres confortamini in Domino, et in potentia virtutis eius. Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem: sed adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae, in caelestibus. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. State ergo succinti lumbos vestros in veritate, et induti lorica iustitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis: in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere : et galeam salutis assumite : et gladium spiritus (quod est verbum Dei) per omnem orationem, et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu: et in ipso vigilantes in omni instantia, et obsecratione pro omnibus sanctis: et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia, notum facere mysterium Evangelii: pro quo legatione fungor in-catena, ita ut in ipso audeam, prout oportet me, loqui” (Ef. 6, 10-20). Es éste de San Pablo el discurso de un verdadero *miles Christi*, y el que conviene a un verdadero cristianismo -*olim*- militante. Es, además, el modo de discurso que mejor conviene a la era caballeresca que fue la Edad Media, y por ello el más conforme con el temperamento del poema de Wolfram von Eschenbach. La idea central consiste en el combate espiritual contra los poderes infernales, primero y superior a la *colluctatio adversus carnem et sanguinem*, la lucha contra la carne y la sangre; la cual no es para San Pablo el objeto primordial del combate espiritual, porque carne y sangre son sólo peones y hueste visible del invisible jefe de la milicia tenebrosa. Y el tema se reitera en la palabra de San Pablo: “Abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis” (Rom. 13, 12). En el escenario de este combate espiritual la fe es escudo contra los dardos ígneos del maligno Enemigo: *in omnibus sumentes scutum fidei, in quo*

⁴⁴ HAAG, H., A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona, Editorial Herder, 1987; cols. 739-740 (*Gehenna*), col. 798 (*Hades*), cols. 899-901 (*Infierno y Descenso de Cristo a los infiernos*).

⁴⁵ En el texto de Wolfram *fürs* es crasis de la preposición *für* y el artículo neutro *das* de *hellefiur*. La preposición *für* vale como ‘contra’ en sentido hostil (V. Michels. *Mittelhochdeutsche Grammatik*, op. cit., p. 183: “auch (zur Bezeichnung) des feindlichen Gegensatzes, des Schutzes gegen.”)

possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. Leemos bien, y advertimos que no es escudo que detiene los dardos ígneos, sino que los extingue: *tela nequissimi ignea extinguere*. Pero *extinguere* no es verbo latino que se aplique en modo recto a *telum*, sino a *ignis*, *lumen*, *incendium*, *lux* y cosas semejantes⁴⁶, y metafóricamente a *vitam*, etc. Los verbos apropiados serían *vitare*, *repellere*, *reicere*, *prohibere* y otros tales. Pues bien, como San Pablo dice *tela ignea*, esto es ‘dardos ígneos’ ‘dardos de fuego’, y es evidente que con tal expresión metafórica quiere referir el fuego remoto del Infierno que, lanzado desde lejos por el Enemigo, llega al hombre como dardo, flecha u otra cualquiera arma arrojadiza, luego el medio apropiado para extinguir ese fuego es el agua⁴⁷. Pero como el agua es la materia del bautismo, y con ella se implican la fe, la forma del sacramento y los efectos del mismo, luego el agua del bautismo, con la fe, la forma y los efectos del mismo, son el escudo contra ese fuego conjunto y remoto de ciencia gentil y salomónica o hebrea, que Wolfram significa cuando dice: “unz unser schilt | der touf wart fûrz hellefiur”. Con lo cual, empero, no refiere Wolfram un acontecimiento meramente distante en el tiempo, un acontecimiento que ha tenido lugar no más que una sola vez: el del tránsito de la falsa ciencia antigua gentil y hebrea como suma del saber humano y divino precristiano a la ciencia verdadera cristiana. Es decir, el tránsito de la ciencia sin gracia plena a la ciencia con plenitud de gracia. La palabra del poeta vale para siempre, para hoy como para ayer y para mañana. Porque sabe que hoy, como ayer y como mañana, contra la ciencia de la verdad, que es ciencia de humildad, se alza y se alzar  hasta el fin la ciencia de la falsedad, que es ciencia de soberbia humana.

TERCERA RÉPLICA

Por  ltimo, Wolfram cuando dice: “Fleget nis der heiden | kunde uns wol

⁴⁶ Y lo mismo debe decirse del verbo griego σβέννυμι ‘apagar, extinguir’ empleado por San Pablo.

⁴⁷ Leemos en Festus: “tela proprie dici videntur ea, quae missilia sunt : ex Graeco videlicet translato eorum nomine, quoniam illi τηλόθεν missa dicunt, quae nos eminus; sicut arma ea, quae ab umeris dependentia retinentur manibus” (Ed. Müller, p. 364). En el *Digestum*: “telum vulgo quidem id appellatur, quod ab arcu mittitur, sed nunc omne significatur, quod mittitur manu. Itaque sequitur, ut et lapis et lignum et ferrum hoc nomine contineatur, dictum ab eo, quod in longinquum mittitur, Graeca voce figuratum ἀπὸ τοῦ τηλοῦ” (50, 16, 233). Adv rtase, de paso, el insondable simbolismo de la expresión paulina: el Enemigo no combate cuerpo a cuerpo; combate desde lejos con armas arrojadizas. El Enemigo no es caballero, porque el caballero sólo combate cuerpo a cuerpo.

bescheiden | ieslîches sternen hinganc | unt sîner künfte widerwanc, | wie lange ieslîcher umbe gêt, | ê er wider an sîn zil gestêt” (vv. 29-34), no se refiere a los planetas ni es por ello verdad que “Ciertas imprecisiones en el campo de la astrología indican que sus conocimientos distaban de ser los de un experto”, según reza el comentario. La verdad es que Wolfram habla del movimiento aparente de las estrellas con respecto al sol y a la tierra que la ciencia astronómica denomina *precesión de los equinoccios*. Un astrónomo define la precesión y sus efectos del siguiente modo: “La Tierra es abultada en el Ecuador, pero dicho abultamiento no coincide con el plano de su órbita (debido a la inclinación del eje con respecto a la misma). La fuerza gravitatoria del Sol (que, por supuesto, actúa en el plano de la órbita terrestre) tiende a atraer dicho abultamiento ecuatorial hacia el plano de la órbita. La Luna contribuye con un efecto similar”. Así, pues, sobre la Tierra en rotación actúa una cupla que obliga a su eje a efectuar un movimiento oscilatorio retrógrado o de precesión. Podemos explicarlo de la siguiente manera. Si la tierra no girase sobre su eje, inclinado con respecto al plano de la órbita que ella cumple alrededor del sol en su movimiento de traslación, el único efecto que produciría la fuerza gravitatoria del sol sobre el abultamiento ecuatorial de la tierra sería el de “enderezar” o “perpendicularizar” con respecto al plano de la órbita la posición del plano polar que contiene el eje, perpendicular al ecuatorial terrestre. Pero como la tierra gira alrededor de su propio eje -que es eje de rotación verdadero y no plano de un cuerpo que no rota-, en cada instante de infinitesimal movimiento de rotación la fuerza gravitatoria del sol se ejerce en un punto distinto de la circunferencia del plano ecuatorial terrestre inclinado con respecto al de la orbitación. Luego, dado que la cupla actúa sobre todos los puntos de la circunferencia del ecuador terrestre, el que sería simple movimiento de “enderezamiento” o “perpendicularización” del eje -o, mejor, plano polar- de la tierra, si ésta no girase, girando ella se convierte en infinitos movimientos sucesivos de “enderezamiento” o “perpendicularización” del eje de la tierra cumplidos sobre un solo punto, que es el de la intersección del eje de rotación con el plano ecuatorial terrestre. Estos infinitos movimientos sucesivos elementales de “enderezamiento” o “perpendicularización” del eje sobre su punto de intersección con el plano ecuatorial sumados al movimiento continuo de rotación de la tierra producen la oscilación cuyo efecto es el que denominamos efecto de precesión⁴⁸. “Como consecuencia del efecto de

⁴⁸ El movimiento oscilatorio del eje de rotación de la tierra determina, pues, sobre el punto central de su intersección con el plano ecuatorial terrestre dos conos invertidos, cuyos ápices están constituidos por un solo punto, el de la intersección del eje con el plano ecuatorial, y cuyas bases están determinadas por el desplazamiento circular de los puntos en que el eje intersecta los dos polos terrestres.

precesión, el eje de la Tierra no se mantiene en una misma posición con respecto a las estrellas. La región del cielo hacia la cual apunta (*polo celeste*) cambia continuamente de posición, describiendo un círculo de más o menos 23, 5° de radio con relación a las estrellas. La *inclinación* del eje de la Tierra con respecto a su órbita permanece aproximadamente constante, pero su *dirección* cambia de modo continuo con un período de alrededor de 26.000 años. El polo celeste (en torno del cual el cielo parece girar una vez por día) se mueve, por consiguiente, entre las estrellas con igual período⁴⁹. Nuestra estrella polar, Polaris, no siempre lo ha sido ni permanecerá continuamente cerca del polo celeste. En el año 3.000 a. C. la “estrella polar” era α Draconis; en el año 7.500 de nuestra era α Cephei será la estrella más próxima al polo, y en el año 14.000 lo será Vega; alrededor del año 28.000, Polaris volverá a ser la estrella polar. | A medida que el polo oscila describiendo un círculo entre las estrellas, las constelaciones visibles se van desplazando. La Cruz del Sur, invisible actualmente desde la latitud de Nueva York, era visible en el año 4.000 a. C.⁵⁰. Este movimiento aparente de las estrellas en revolución que se completa cada 26.000 años aproximadamente es el que menciona Wolfram von Eschenbach y el que creo que se menciona en el *Liber de infantia Salvatoris* apócrifo, según hemos visto. Ahora bien, el movimiento de precesión de los equinoccios se conoce desde antiguo, y fue descubierto o descripto por primera vez por el astrónomo griego Hiparco en el año 125 a. C. Como Hiparco advirtió que el tiempo empleado por el sol para volver al mismo punto equinoccial del cielo en relación con las estrellas no era constante, comparó sus observaciones de la estrella Spica con otras más antiguas y llegó a la conclusión de que los equinoccios se movían retrogradando 46 segundos por año. El cálculo actual es de 53 segundos y tres décimas por año. Es esta retrogradación la que provoca el movimiento aparente de las estrellas en un ciclo que se completa cada casi 26.000

⁴⁹ Dicho de otro modo, cada uno de los círculos determinados por la oscilación del eje de rotación de la tierra sobre el punto central de su intersección con el plano ecuatorial terrestre puede proyectarse, prolongando el eje hasta el cielo estrellado, en las constelaciones, de modo que todas ellas aparecen dispuestas en su circunferencia. Lo cual equivale a decir que la proyección del eje terrestre oscilante sobre ellas las recorre todas en forma circular. Y una circunferencia completa en ellas constituye un período íntegro. Pero como desde la tierra no vemos que su eje se mueva oscilando y trazando tal circunferencia en el cielo estrellado, lo que nos parece es que es el cielo estrellado el que se mueve por el extremo del eje en forma circular.

⁵⁰ PAYNE-GAPOSCHKIN, CECILIA. *Introducción a la astronomía*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, segunda edición, 1969; p. 43.

años -en verdad cada 25920 años-⁵¹. En tiempos de Hiparco, autor asimismo del

⁵¹ Se dice que el descubridor del movimiento aparente de precesión de los equinoccios fue Hiparco. Consta, por ejemplo, en el ya añoso libro de F. Cumont sobre la astrología y la religión entre griegos y romanos (CUMONT, FRANZ. *Astrology and religion among the Greeks and Romans*. New York, Dover Publications Inc., 1960; págs. 5, 9, 34). El saber astronómico no es un saber sin consecuencias. Citaré un caso notabilísimo del empleo del saber astronómico en la India que pone de manifiesto del modo más palmario que esta clase de conocimiento tiene valor religioso y “práctico”, y que sirve para algo más que para llenar un capítulo de un tratado de astronomía y asombrar la inteligencia de un profano. Es cosa conocida que el templo hindú se construye, de acuerdo con precisas normas tradicionales, en conformidad con dos patrones simbólicos conjuntos: su planta se traza como Vāstupuruṣamandala, la cual consiste en una síntesis astronómica del mundo, y su alzada se traza como montaña y caverna míticas, complementarias entre sí. Sobre la síntesis astronómica de este simbolismo conjunto me permito transcribir unos párrafos del estudio de Stella Kramrisch *The Hindu Temple*. “All the cyclical numbers in Hindu cosmology are essentially based on the period of the precession of the equinoxes. They are exact fractions of the number 25920. It is for this reason that the Vāstumandala of the temple, the square diagram of Existence, of time measurable in space, has two main alternative dispositions as far as it is the metaphysical and cosmological plan of the temple. It is laid out in 64 or else in 81 squares; either number is a sub-multiple of 25920 which is 64 x 81 x 5. 5 is the number of a Samvatsara, a cycle of 5 lunar-solar years. | The form of the square is the stage on which is drawn, while it is being acted, the movement of sun and moon and that of their years in their unequal course, their meeting, reconciliation and the fresh beginning towards one more coincidence. Such inequality, such imperfection are the cause of existence; the seasons similarly are brought about by the axis of the earth being inclined to the plane of its orbit. The obliquity of the axis of the earth, the inequality of the motions of sun and moon, produce the cycles in which we live. Were it not so, were all coincidence, life would be reabsorbed into perfection, into the infinite which is beyond manifestation. | On this Vāstu dial of cosmic movement where obliquity and discrepancies appear straight and square, care must be taken not to interfere with the movements and the ways in which they are laid out, for on their courses depend the order in the universe and the destinies of human lives. The science of architecture is part of the science of the luminaries; the time for setting up a building, its place and the direction it has to face are ascertained on the magic diagram of the Vāstumandala. | The very imperfection which is the cause of the existence of the world serves as the basis of all astrological forecasts and astronomical calculations. There is always a remainder. For nothing could continue if nothing were to remain. The place occupied by anything in the present, is in the residue of the past. The name of Vāstu, derived from Vastu, ‘a really existing thing’, signifies residence as well as residue (Śatapatha Brāhmana I, 7, 3, 18-19). | The position and orientation of a temple and of any building are determined analogous to the method according to which the place of sun or moon or one of the planets is found in the circle of Naksatras [constelaciones o casas de la luna]” (KRAMRISCH, STELLA. *The Hindu Temple*. Photographs by

primer atlas estelar conocido, en el equinoccio de primavera el sol se encontraba en la constelación de Aries, pero actualmente se encuentra en Piscis. En las descripciones caldeas del cielo y de las constelaciones, hacia el año 2.450 a. C., en el mismo equinoccio vernal el sol se encontraba en la constelación de Taurus, el Toro. Cuando Virgilio dice en la primera *Geórgica*: “candidus auratis aperit cum cornibus annum | Taurus” (vv. 217-8), refiere anacrónicamente un hecho anterior en dos milenios a la realidad astronómica contemporánea suya. Ahora bien, la posesión de una ciencia humana –en concreto, astronómica– que permite conocer los fenómenos aparentes del cielo y leer en él augustos indicios de misteriosas realidades no habilita, empero, para desentrañar la verdad de estas cosas visibles e inteligibles. Leer el signo del Grial no equivale a saber qué cosa es el Grial. Recordemos una vez más al respecto la sensatez opaca del discurso del académico Cotta del *De natura deorum* ciceroniano en diatriba con el pensamiento en este caso estoico: “Quodsi mundus universus non est deus, ne stellae quidem, quas tu innumerabilis in deorum numero reponebas. Quarum te cursus aequabiles aeternique delectabant, nec mehercule iniuria, sunt enim admirabili incredibilique constantia. Sed non omnia, Balbe, quae cursus certos et constantis

Raymond Burnier. 2 Vols. Delhi-Varanasi-Patna, Motilal Banarsidass, 1976 (First Published by the University of Calcutta, 1946); págs. 36-37). El subrayado es mío. El “residuo” o “resto” (*residue* o *remainder*) equivale a la yoni o matriz (o útero) del templo (y del universo visible), y suele nombrarse por el nombre de ella. La noción de “resto”, referida en el simbolismo constructivo del templo hindú, como se ve, a la diferencia temporal y espacial que constituye la precesión de los equinoccios, existe en otras civilizaciones y religiones, revestida de muy diversos aspectos. En la tradición hebrea y judía esta noción tiene aspecto étnico-religioso: el “resto” del pueblo de Israel es 1) el número de los sobrevivientes de las invasiones asirias; 2) el número de los desterrados en Babilonia; 3) el número de aquellos en quien Dios ha de cumplir todas sus promesas mesiánicas de salud (H. Haag, A. van den Born, S. de Aulsebrook. *Diccionario de la Biblia*, ob. cit., cols. 1686-1688). En la tradición cristiana el “resto” adquiere otras formas: es la piedra desechada por los constructores, la cual, sin embargo, ha de devenir piedra fundamental de la obra; es el pequeño grano de mostaza, del cual ha de surgir el más grande de los árboles; es el propio Cristo abandonado a su suerte y casi solitario en la cruz, por quien, empero, todas las cosas serán atraídas a sí, será vencida la muerte y la salvación llegará al mundo. Forma inesperada por demás es la que toma en *Amadís de Gaula*: el “resto” es en él el “rinconcillo” de la Insula Firme, en el cual hallan refugio los caballeros que han de restaurar el orden y justicia perdidos por causa de la soberbia. Ha estudiado el sentido de este “rinconcillo” J. R. González (GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. “El rincón de Amadís: semántica y poética”, en *El hispanismo al final del milenio*. Actas del Quinto Congreso Argentino de Hispanistas, Córdoba 1998. Coords. Mabel Brizuela, Cristina Estofán, Gladys Gatti y Silvina Perrero. 3 vols. Córdoba (Argentina), Asociación Argentina de Hispanistas, 1999; I, págs. 437-445).

habent ea deo potius tribuenda sunt quam naturae”⁵². Para quien lee el mundo como Flegetânís -y como el racionalista a ultranza Cotta-, el mundo no es transparente; el mundo es sólo lo que es. Para quien lo lee con ojos de fe y gracia el mundo es lo que es y lo que significa y lo que no es. Porque, como dice el rey profeta en su salmo: *Caeli enarrant gloriam Dei, | Et opus manuum eius annuntiat firmamentum. || Dies diei effundit verbum, | Et nox nocti tradit notitiam. || Non est verbum et non sunt sermones, | Quorum vox non percipiatur: || In omnem terram exit sonus eorum, | Et usque ad fines orbis eloquia eorum* (Psa. 18, 1-5).⁵³

⁵² Cicerón. *De natura deorum*, ob. cit., p. 308.

⁵³ Se trata, al cabo, de una concepción del mundo característicamente medieval. “Sie [sc. la *significatio rerum*] ist zunächst nicht *ad placitum*, sondern von der Natur bestimmt (nach Hugo von St. Victor: *illam natura dictavit*), die Gott geschaffen hat. Insofern ist sie *naturalis*. Sie vergeht nicht wie der menschliche Laut mit der Äußerung, sondern hat die Dauer des Geschaffenen. Die Natur (die *res*) empfängt ihre *significatio* von Gott (*res ex divina institutione significans*): *significatio rerum naturalis est* (besteht von Natur aus) *et ex operatione creatoris volentis quasdam res per alias significari* (Hugo von St. Victor). Durch *voces significativae* spricht der Mensch zum Menschen, durch *res significativae* redet Gott zum Menschen. Die *significatio rerum* ist durch die unwandelbare *voluntas* Gottes, seine Intention, bestimmt. | Während menschliche Sprache im Prinzip Identität voraussetzt, gilt für die Sprache der *res*, daß sie keine Identität zeigt; sie hat so viele Möglichkeiten der *significatio*, wie sie *proprietates* besitzt: *res autem tot possunt habere significationes, quot habent proprietates*. Es gibt zwei Weisen (*modi*) der *significatio* einer *res* (ebd.): *res duobus modis significat, natura et forma*. Die jeweilige Beziehung zwischen *res* und *significatio* kommt durch Analogie zustande. | Aufschluß über die *significatio* einer *res* gibt die Heilige Schrift, das Wort, dessen Urheber Gott ist. Augustinus versteht das als eine Art der Übertragung [...]; in der Nachfolge der neuplatonischen Auffassung des Pseudo-Dionysius, die Johannes Scottus dem Mittelalter vermittelt, wird der Sachverhalt als Analogie der sichtbaren (natürlichen) Welt zur unsichtbaren Welt begriffen, deren Abglanz sie ist. | Für einen Meister der Schreibkunst wie Otloh von St. Emmeram lag es nahe, die Schöpfung Gottes als ein Buch zu verstehen (Migne 146, 283): *Nonne creatorem testantur cuncta creata, quin velut in libris illum cognoscere quitis*. Augustinus hatte im Rahmen seiner Zeichenlehre auch die Lehre vom Zeichenwert der *res* entwickelt” (BRINKMANN, HENNIG. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; págs. 45-46). Dice Alejandro Neckam en el Prólogo del Libro II de su obra *De naturis rerum*: “Mundus ergo ipse calamo Dei inscriptus littera quaedam est intelligenti, repraesentans artificis potentiam cum sapientia eiusdem et benignitate. Sicut autem totus mundus inscriptus est (sc. calamo Dei), ita totus littera est, sed intelligenti et naturas rerum investiganti ad cognitionem et laudem Creatoris” (Ibid., p. 46 nota 127). En el siglo X Odo de Cluny habla de la manifestación de la invisible Divinidad mediante el mundo visible por Ella creado en su poema *Occupatio*: “Rex invisibilis mundum, qui

CONCLUSIONES

De la exposición precedente se siguen, pues, las siguientes conclusiones: 1) el manuscrito hallado por Kyôt en Toledo no estaba necesariamente en árabe, y los árabes sólo debieron de haber sido transmisores del mismo, como lo fueron de otros textos que llevaron a España y a Toledo. 2) El nombre *Flegetânís* no procede del del astrónomo Al Fergani, sino del del río ígneo subterráneo Phlegethon, según la tradición latina antigua y medieval. 3) El sabio Flegetânís es hijo de un gentil babilonio o persa y de una hebrea de la estirpe de Salomón. 4) Por este doble origen reúne en sí la suma de la ciencia antigua. 4) Muestra la magna excelencia de su ciencia en haber sabido describir la ida y vuelta de las estrellas que se cumplen en el ciclo de la precesión de los equinoccios. 5) Pero lo muestra sobre todo en que ha visto en ellas una maravilla -el Grial-, que no ha sabido, empero, reconocer ni explicar. 6) El bautismo, que en la expresión poética es figura del cristianismo, nos ha permitido, sin embargo, superar los errores de la ciencia antigua de Flegetânís y tener conocimiento perfecto de aquella maravilla que es el Grial. Al maestro cristiano Kyôt corresponde, en fin, interpretar el sentido perfecto del manuscrito imperfecto del gentil-hebreo Flegetânís. En fin, Flegetânís de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, siendo gentil y hebreo juntamente, tiene el nombre del río ígneo infernal Phlegethon de la tradición antigua, porque su ciencia -imagen para Wolfram de toda ciencia humana- por sí sola, sin el auxilio de la gracia que procede del agua del bautismo, no puede más que llevar al hombre a las profundidades sombrías del Tártaro⁵⁴ -*Tartareus*

cernitur, egit. | indicet ut per opus se opifex mirabile mirus. | maxima res mundus rerum, quas cernimus, extat. | ... dissona materiem rerum qui elementa feracem | ... concordēs dat habere vices, Deus inde probatur. | ergo fit invisus per visibilem manifestus" (Ibíd.). El tema es bien conocido. Remito, empero, al parágrafo "El libro de la Naturaleza" del capítulo "El libro como símbolo" del célebre tratado sobre la literatura europea y la Edad Media latina de Ernst Robert Curtius para advertir, de paso, que no todos los que hablan de la lectura del libro del mundo saben leerlo en verdad: CURTIUS, ERNST ROBERT. *Literatura europea y Edad Media latina*. Traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. 2 Vols. México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión 1975; I, págs. 423-489, especialm. 448-457.

⁵⁴ Hasta no hace muchos años, a propósito de la investigación genética, se hablaba sin cesar del horror de la ciencia nacionalsocialista alemana, ciencia puramente humana, sin Dios, sin moral y sin límites. Ya no se habla más de ella. Ahora, sin Dios, sin moral y sin límites todos los regímenes democráticos del mundo, y los que no lo son o pretenden serlo de otro modo, la misma ciencia horrorosa se impone por doquier. Y no es incongruente con ello ni inesperado que al genocidio de los inocentes y a la manipulación genética realizados en los campos de concentración correspondan en nuestro tiempo el genocidio de los inocentes nonatos y la

Phlegethon lo denomina Virgilio-, pues esa ciencia debe redimirse, como el fuego que es, temperada por las aguas del bautismo -*touf*, *getoftiu* dice una y otra vez Wolfram-, por una *fons aquae salientis in vitam aeternam*, según refiere San Juan Evangelista en el relato del encuentro de Jesús con la samaritana (Jo. 4, 14), una fuente de agua que mana y asciende hasta la vida eterna. Esta “agua viva” es el *donum Dei* (δωρεὰ τοῦ θεοῦ) que Jesús ofrece al hombre. Del agua de esta fuente afirma un comentarista como R. Schnackenburg: “Das frische Grund- und Quellwasser des Brunnens wird zum Symbol für das, was Jesus zu geben fähig und gewillt ist. Das läßt sich aus dem Bildcharakter noch nicht konkret bestimmen, und es ist einseitig, diese Gabe Jesu sofort auf sein Wort, das göttliche Leben, den Heiligen Geist oder die Taufe festzulegen”⁵⁵. Esa agua, pues, que significa cada una de esas cosas -la Palabra de Jesús, la Vida divina, el Espíritu Santo, el Bautismo- y que las significa todas juntas además, tiene siempre idéntica propiedad: dar al hombre una vida y una ciencia de fe inconmensurables con toda posibilidad de vivir y de conocer humanos. Porque es ella el agua del bautismo, de ella dice Wolfram: *unser schilt der touf wart fürz hellefiur*, recordando la expresión de San Pablo: *in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguer* (Ef. 6, 16). Como el agua del bautismo es escudo contra el fuego infernal, la fe es escudo contra los encendidos dardos del Maligno, extintos en ella. Pues el bautismo, que es sacramento denominado de muertos porque devuelve la vida de la gracia a las almas muertas por el pecado, confiere la primera gracia santificante, imprime el carácter de cristiano y hace al hombre hijo de Dios, miembro de la Iglesia y heredero de la gloria.

RESUMEN

manipulación genética en las casas de salud.

⁵⁵ SCHNACKENBURG, RUDOLF. *Das Johannesevangelium*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, zweite, durchgesehene Auflage, 1967-1971; I, p. 462. Agrega este autor acerca del agua: “Die Symbolik des Wassers ist besonders für den Orientalen, dem das Wasser als das unentbehrlichste Lebenselement erscheint, fast unerschöpflich. Seine reinigende, durststillende, Leben spendende, befruchtende, wiederbelebende Kraft läßt sich leicht auf die höheren Bedürfnisse und Güter des Menschen übertragen. So spielt das Wasser in vielen Kulturen, besonders in Ägypten und Babylonien, als Spende für die Toten, als Lebenswasser und Jungbrunnen eine Rolle. Es gab eine breite Taufbewegung, die aus der Sehnsucht aufbrach, von irdischer Befleckung oder Schuld gereinigt zu werden. Auch das Jenseits bereicherte man mit Lebensbrunnen und Wassern des Heils. Aber das alles ist hier zu weit hergeholt. Das Wasser, das Jesus anbietet, ist seine gegenwärtige Gabe, die allen Durst löscht und zum ewigen Leben dienlich ist” (p. 462-463).

La finalidad de este estudio es establecer el sentido verdadero de un pasaje del Libro IX del *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, mal interpretado hasta ahora por sus comentaristas y por el primer traductor castellano. Se demuestra, pues, que el origen del personaje Flegetânîs no es árabe, sino gentil -seguramente caldeo o persa como los Reyes Magos- por parte de padre y hebreo por parte de madre, y que su escritura no es árabe; luego, que su nombre deriva del del río Phlegethon de la tradición grecorromana; además, que la ida y vuelta de las estrellas que ha sabido describir consiste en el ciclo de la precesión de los equinoccios; en fin, que la ciencia puramente humana de Flegetânîs es insuficiente para comprender la más alta maravilla del universo -el Grial- sin el auxilio de la gracia que procede del agua del bautismo.

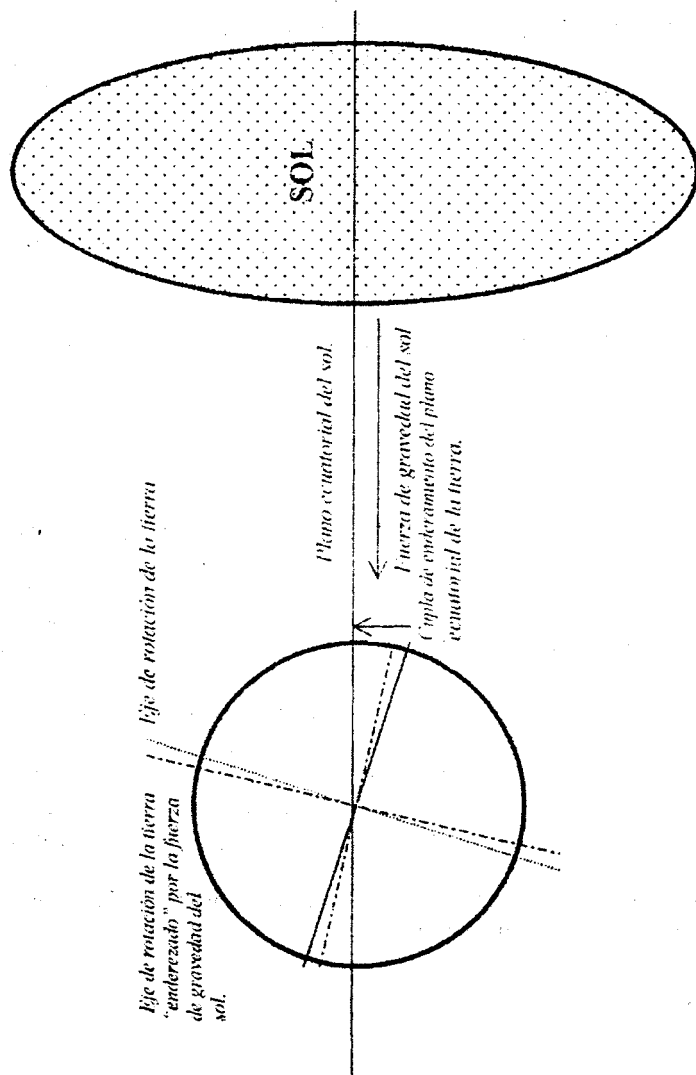
Palabras clave: Literatura alemana medieval-*Parzival* de Wolfram von Eschenbach-fuentes clásicas y cristianas del tema de Flegetânîs.

SUMMARY

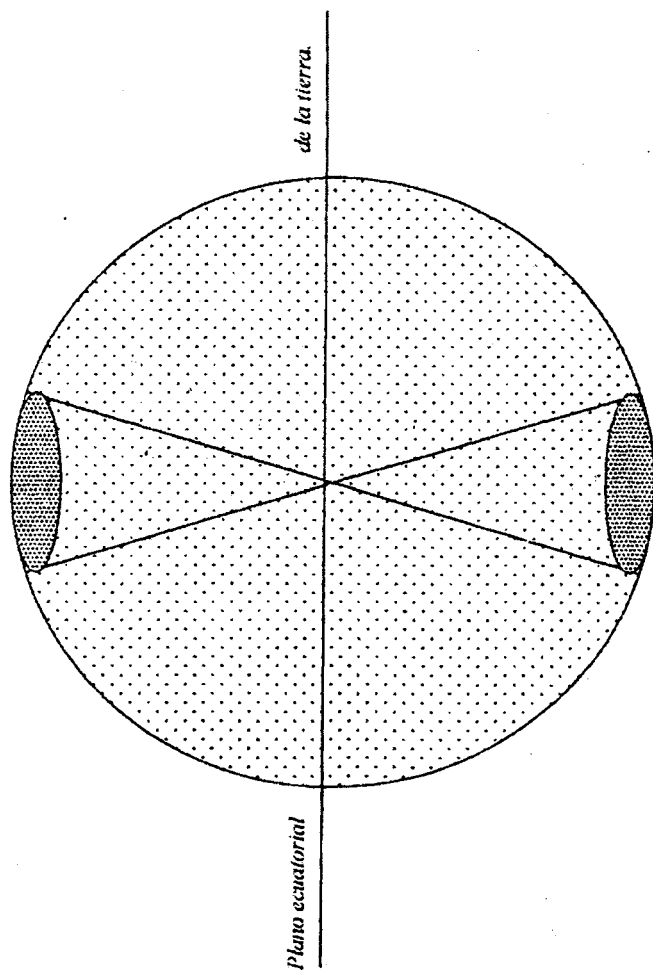
It is my aim, in writing the present paper, to establish the genuine sense of a difficult passage from Book IX of *Parzival* by Wolfram von Eschenbach, which passage was until now misunderstood by its interpreters, and by the first Castillian translator of Wolfram's work too. I therefore establish that the character called Flegetânîs has no Arabic origin, but gentile or pagan -certainly Chaldean or Persian like the Magi- as to his father, and Hebrew as to his mother, so that his writing can not be in the Arabic tongue. I establish also that his name comes from Phlegethon's, one of the four streams of Hades in classical tradition; I establish besides this that the coming and going cycles of the stars descript by Flegetânîs consist in the precession of equinoxes; and I establish finally that Flegetânîs's purely human science is not capable of understanding the highest marvel in the universe -the Grial-, without being helped by faith and the grace proceeding from the water of baptism.

Key words: German mediaeval literature-Wolfram von Eschenbach's *Parzival*-classical and christian sources of Flegetânîs's theme.

Efecto de "enderezamiento" del eje de rotación de la tierra por efecto de la fuerza de gravedad del sol.



Conos invertidos opuestos por sus vértices formados por la oscilación del eje de rotación de la tierra.



POESÍA LATINA DE HOY

EPIGRAMMA

MARTINVS VICTORI

Victor amat zythum; potum Martinus eundem
Diligit. Eliciunt pocula utrumque domo.
Cum ploret mulier, quid zytho pulcrius? Euhan!
Idem iungit amor nos eademque sitis.
Clara fauente uocat Baccho ceruisia: "Curre!"
Ad potandam igitur conueniamus eam!

MARTINVS ZYTHOPHILUS¹

THYME

Cor meum cor indomabili
aegrimonia aestuans
quin age adversis resiste
comminus sta firmiter!

Sic ait Paro vir ortus

¹ Martín Freundorfer, austríaco, gran poeta neolatino, nos envía este epigrama. En el correo correspondiente incluía la explicación: "Cum ferias mox inituras sciam, ultimos scholae dies sustineo Kalendas Iulias desiderans. Quamquam tempus totum labore docendi uel lectionibus praeparandis occupatum non erat, tamen mens mea curis scholae diuersis impediabatur, ne quid salubre praeter officium facerem. Vix ulla scripsi carmina; unum tamen, quod nuper Victori ueteri sodali dicaui, ad te mitto, ut Musam me non omnino reliquisse uideas. Est de re, de qua me libenter scribere haud ignoras."

strenuus Martis comes
bellici simulque pulcra
dona Musarum sciens.

Nivibus et Borea furente
mense Ianuario
ecce papilio videtur
scissus alis et volans.

Cor meum cor indomabili
aegrimonia aestuans
quin age adversis resiste
comminus sta firmiter!

GERARDUS ALESIIUS²

² Gerd Allesch, austríaco nacido en 1967, nos dice: "Et delegi ex odis, quae nondum lucem aspexerunt, unam quam paucis versibus Archilochi Parii usus strophæ trochaica confeci proxima hieme. cum mense Ianuario –vix credibile– papilionem inter nives volantem conspexeram." El texto de Arquíloco es el que comienza: Θύμέ, θύμ' ἀμυγάνοισι κήδεσιν κυκώμενε.

CRÓNICA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “PROF. F. NÓVOA”

I. XIII JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Se realizaron las XIII Jornadas de Estudios Clásicos “Grecia y Roma en España” que se desarrollaron los días 30 de junio y 1 de julio. En el transcurso de las mismas se leyeron más de cuarenta y cinco ponencias de representantes de nuestra Universidad, de las Universidades Nacionales de Buenos Aires, Córdoba, La Plata, Mendoza y Rosario, de la Universidad de Morón y de la University of Kentucky. La Dra. Sofía Carrizo Rueda, directora del Departamento de Letras, tuvo a su cargo el curso de extensión “La tradición clásica en la mirada de dos viajeros españoles: Pero Tafur (siglo XV) y Javier Reverte (siglos XX-XXI)”. El Dr. Renan Frighetto (Universidade Federal do Parana) pronunció la conferencia de cierre sobre “A imagen de Teodósio nas HistoriaeAdversum Paganus VII, 34-35, de Paulo Orósio”. El tema convocante para las próximas Jornadas (28-29 de junio de 2007) es “Grecia en la latinidad”.

II. IV JORNADA DEL DÍA DE LA LATINIDAD

Con auspicio de la AADEC y de la Unión Latina, se realizó el 20 de mayo de 8.30 a 13 en el Colegio Don Bosco, con alumnos, padres y profesores de catorce colegios de la Ciudad de Buenos Aires (este año participaron también tres colegios de la Provincia de Buenos Aires). Asistieron también representantes diplomáticos de varios países. Unas cuatrocientas personas vivieron, gracias a esta actividad, la presencia perenne de la Roma eterna. Adjuntamos el programa de actividades de ese día. Se hizo mención escrita de la Jornada en la revista *Multas per gentes* (año 5, n° 5, 2005), de la Asoc. de Exalumnos del Inst. Libre de Segunda Enseñanza, y en la revista *El lápiz del ILSE* (año 7, n° 7, 2005).

III. V EXPOSICIÓN Y IV ENCUENTRO DE ÍCONOS

Se llevó a cabo el 7 de octubre, en el Colegio Santo Tomás de Aquino, con participación de varios iconógrafos y artistas de arte religioso. El Dr. Raúl Lavalle disertó sobre “Una ‘traducción’ en verso del Evangelio de San Juan: la *Paráfrasis Evangélica* de

Nono de Panópolis”, y la Lic. Ma. Cristina Vázquez de Bardin pronunció una conferencia acerca de “Rusia recrea el arte bizantino”. Este año también, se presentó un anexo dedicado a arte de inspiración clásica, en el que intervinieron, entre otros, integrantes del personal de nuestra universidad. Se realizó también una pequeña muestra de libros afines a la temática del encuentro. Expositores y profesores orientaron con sus explicaciones dicha muestra.

IV. II ENCUENTRO: EL MUNDO CLÁSICO Y EL MUNDO CELTA

El Encuentro realizó el jueves 8 de septiembre de 2005. El Sr. Edgardo Murray (por muchos años Secretario de Redacción del periódico *The Southern Cross*, de la comunidad irlandesa en Argentina) habló sobre “Algunos irlandeses que se destacaron en Argentina” y el Dr. Alfredo Fraschini disertó sobre “La visión del mundo celta en *La guerra de las Galias* de Julio César”. Se realizó también una exposición de artesanías y de libros de temática celta, con participación de creadores y profesores. Presentaron sus obras los artistas Roberto Alvaríño y Diego Longueira.

V. CURSOS Y ACTIVIDADES DE EXTENSIÓN

- ▣ “La poesía tradicional de Japón ante el mundo hispánico”, conferencia pronunciada por el Dr. Norio Shimizu (Universidad de Sofía, Tokio), el 1 de marzo a las 18.30 en el Auditorio Mons. Derisi. Dicha actividad estuvo organizada conjuntamente por el Centro Cultural e Informativo de la Embajada de Japón, por la Biblioteca Central de la UCA y por el Instituto de Estudios Grecolatinos. Acompañó también la conferencia una muestra de libros afines al tema tratado.
- ▣ Curso de Iniciación al Griego Bíblico, a cargo del prof. Raúl Lavalle. Se desarrolló quincenalmente desde el 6 de mayo hasta el 28 de octubre, exceptuado el mes de julio.
- ▣ Luciane Munhoz de Omena (Doctoranda en el Programa: Pós-Graduação em História Social/FFLCH/USP) dictó un curso sobre “La visión del poder en Séneca”. Se analizó la creación del poder ejercido por el *imperator*, llevando a consideración la imagen proyectada por el filósofo. Se realizó los días 19, 20 y 21 de octubre.

VI. PUBLICACIONES

Excerpta scholastica XIII. Incluye traducciones, estudios, notas y reseñas.

Cinco poemas mioríticos de Lucian Blaga – Poemas de Buenos Aires – Poemas de Elena Liliana Popescu; traducciones del rumano al español, del portugués al rumano y del rumano al español, respectivamente. Participaron Luciano Maia y Elena Liliana Popescu, de Brasil y de Rumania, respectivamente.

Poetas cantan a la latinidad; poemas de diversos autores, escritos en español, en portugués y en latín. Diez autores del país y del exterior adhieren al cincuentenario de la Unión Latina, celebrado en 2004.

El prof. Daniel Capano presentó su trabajo *La modernidad de Héctor, el héroe humanizado de la Iliada*; publicado también en la página virtual del Instituto.

PROF. RÓMULO RODRÍGUEZ

(n. 16 de febrero de 1919; ob. 1 de agosto de 2005)

Este año nos ha dejado corporalmente Rómulo Rodríguez, profesor de griego en nuestra Casa y en la Universidad de Buenos Aires. Su partida significa para nosotros, además de un profundo dolor, la pérdida también de una parte de nuestras vidas. Nos parece que el mejor homenaje está en boca de sus discípulos. Transcribimos el testimonio de solo dos de ellos.

Eum elige doctorem, quem magis admireris cum videris, quam cum audieris (Séneca, *Epístolas*, 35).

A un gran profesor, a un hombre sabio, no podemos rendirle un homenaje con palabras: tan rico el lenguaje y, sin embargo, no alcanza. El homenaje es haberlo recordado, invariable y naturalmente, en cada clase de griego que di a lo largo de muchos años, desde su Griego II, en la Facultad de Letras de Bartolomé Mitre, allá por 1979, su último año como profesor de esa casa.

Ese recuerdo se daba explicando un tema gramatical como él lo había explicado, pues sabía que de la misma manera no lo iban a encontrar los alumnos en ningún libro; percibiendo en ellos esa luz de comprensión que siempre captaba, porque yo misma así la había experimentado; disfrutando ese momento preciso en que el análisis de la oración se completaba y, ya conocido el vocabulario, la traducción brotaba, se abría plena de sentido; transmitiendo con un placer indescriptible sus conocimientos sobre un poeta griego, un dramaturgo, nunca expresados por él a la manera de un erudito, sino con la reposada inteligencia de un sabio.

Infinidad de veces repetí ante distintos grupos de estudiantes: "les voy a explicar...",

como me lo explicó un excelente profesor de griego de la Facultad, el profesor Rómulo Rodríguez ..." Sólo hacía unos minutos que había pronunciado estas palabras a propósito de una cuestión de sintaxis -en un contexto diferente, ante estudiantes extranjeros de español, cuando su hija Ana me avisó que unas horas antes había dejado este mundo. La noticia fue muy dura a pesar de conocer su estado y de haber tenido la oportunidad de despedirnos unas semanas antes, pero enseguida vinieron a mi mente las palabras de Borges: "Hechos que pueblan el espacio y que tocan a su fin cuando alguien se muere pueden maravillarnos, pero una cosa, o un número infinito de cosas, muere en cada agonía, salvo que exista una memoria..." Y entendí con felicidad que en todos nosotros -privilegiados por haberlo conocido y valorado- permanecería vivo.

MARÍA FLORENCIA CASTELLANO TERZ

En tus clases, sabio Maestro, encendido de poesía y de entusiasmo, nos iniciabas en la comprensión de lo griego. Tu alma de artista vibraba de inspiración al comunicarnos como en un acto ritual: "La cultura griega es una cultura música, pero la palabra está usada como adjetivo, y se refiere a Musas, como espíritus intermedios que revelan la interioridad del Universo". En una atmósfera de sacralidad nos introducías en lo más puro del mito y en el sentido del canto en los poetas griegos como una vía de acceso a la armonía cósmica. Que tu alma continúe glorificando en las más altas esferas celestes, como lo hiciste en tu fecunda vida, el orden luminoso de la Creación.

MATILDE JARSUN

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

MATTHEW LEIGH, *Comedy and the Rise of Rome*, Oxford, 2004, pp. 241. ISBN 0-19-926676-X

El libro de ML invita al lector a considerar la comedia romana a la luz de la historia de Roma y la historia de Roma a la luz de la comedia. Al capítulo introductorio le siguen cuatro ensayos, tres dedicados a Plauto y uno a Terencio, las referencias bibliográficas, el *index locorum* y el *index nominum et rerum*. En la introducción (cap. 1) Leigh discute y ejemplifica los obstáculos que la lectura historicista de la comedia romana produce, tales como el contenido apolítico del género, la muerte de las fuentes históricas que ayudarían a valuar el cambio social y económico entre los siglos IV y II a.C. y las alusiones a circunstancias históricas contemporáneas. Leigh excluye esta última categoría porque, si bien dichas alusiones son plausibles, no pueden probarse.

El cap. 2 "Plautus and Hannibal" gira en torno a la identificación del invasivo impacto de Aníbal en toda la obra del sarsinate. Para ello el autor focaliza su atención en la figura del *servus callidus* y la historia. Gran parte del capítulo está dedicado a la lectura del *Poemulus*. ML ve en el bilingüismo de Hanón el comentario plautino acerca del débil multilingüismo de Aníbal, y arguye que la disimulación del *senex* cartaginés refleja las tácticas empleadas por el general. Aníbal y los cartagineses utilizaron emboscadas y ML asevera que las tácticas del esclavo plautino se inspiran en los rasgos cartagineses. A esta teoría se le oponen dos objeciones, una de las cuales ML acepta: la emboscada no era una táctica privativa de los cartagineses. Los griegos también apelaron a ella. La otra dificultad se plantea con los esclavos, porque dentro de la ilusión dramática estos viven en Grecia. Es probable que algún espectador pudiera asociar al esclavo tramposo con el general cartaginés, pero parece difícil que la mayoría pudiera hacerlo. ML reconoce esta y otras dificultades, pero no las resuelve adecuadamente.

En el cap. 3 "Captivi and the paradoxes of postliminium" ML traza los orígenes y el desarrollo de la ley romana del *postliminium* que permitía a los romanos que habían partido al exilio voluntariamente, reclamar su ciudadanía bajo su estatus cívico original. Pero el problema surge cuando los prisioneros que retoran de la guerra tratan de reclamar el derecho al *postliminium*. El problema se agudizó con la Segunda Guerra Púnica. ML considera que *Captivi* es una respuesta a la severa política respecto de los prisioneros de guerra. En su opinión el parásito Ergásilo es un miembro integrante del drama que constantemente recuerda el impacto de la guerra. Sigue luego una discusión insuficientemente desarrollada acerca de la esclavitud. Stalagmus es la figura designada para problematizar el concepto de la esclavitud natural. Pero el argumento se interrumpe sin una conclusión propia.

El cap. 4 “City, land and sea: New comedy and the discourse of economies” muestra que tanto griegos como romanos concibieron la vida agraria como saludable y moralmente edificante; la vida urbana como liberal y decadente; el comercio marítimo como una actividad riesgosa y desestabilizante. El nacionalismo conservador los impulsó a desdenar toda influencia extranjera, pues el contacto con culturas extranjeras implicaba en cierto modo la desintegración de la nación. ML analiza en *Mercator* los elementos agrarios y marítimos y a partir de estos señala que la comedia nueva sirvió como vehículo para explorar el contraste entre la ciudad y el campo y las ventajas y desventajas de la influencia extranjera que inevitablemente acarrea el comercio marítimo. Discute el *De agricultura* de Catón y concluye que en Roma la oposición mar/ campo es una noción que el escritor ha robado directamente de los griegos que él mismo menospreció. Quizás sería mejor considerar la dicotomía ciudad campo o campo-mar como perteneciente al acervo de creencias comunes a los pueblos del mediterráneo.

En el cap. 5 “Fatherhood and the habit of command: L. Aemilius Paullus and the *Adelphoe*”, que es sin duda el mejor, ML prueba las circunstancias históricas de *Adelphoe* de Terencio. La crítica ha señalado que el nombre Micio sugiere el de Paullus y dedujo que Demea es un orador como Catón. El autor afirma que en la época en que la obra fue puesta en escena, Paullus y Catón tenían en la escena social un vínculo más estrecho de lo que usualmente se supone. De este modo la simple ecuación Micio-Paullus y Demea-Catón debe ser abandonada. Leigh sostiene que la discusión acerca de cómo educar mejor a los niños es una alegoría sobre la relación de un general con su tropa. El autor se pregunta sugestivamente si podría asumirse que la obra de Terencio resulta favorable a Paullus, porque fue encargada para sus exequias, o si puso en escena una obra pesimista respecto del verdadero patrón que le había pagado para glorificarlo.

Si bien Plauto basa sus obras en la Nea de los siglos IV y III a.C., muchos de los temas con los cuales se compromete tienen vigencia en la Roma de Aníbal. El autor aborda el estudio de la ética de la emboscada, el estatus legal de los prisioneros de guerra, el choque entre la economía marítima y agraria y examina las respuestas a estas cuestiones en el estadio cómico y en el mundo. Es un nuevo punto de partida en el modo de pensar la comedia romana.

MARCELA ALEJANDRA SUÁREZ

DAVID KONSTAN. *Pity Transformed*, London: Duckworth, 2004 rist. Un vol. di pp. 181.

Questo denso e attento studio esplora brillantemente un'emozione, la pietà (οἶκτος, ἔλεος, *misericordia*), come definita da Aristotele e sentita nel mondo antico, da Omero all'età patristica, nella consapevolezza, giustamente sostenuta dall'A., che il concetto di questo *pathos*, come di altri, non era semplice né uniforme, né sovrapponibile completamente a quello odierno; un altro punto importante propugnato dall'A. risiede

nell'enfatizzazione dell'aspetto cognitivo nelle emozioni, definite già dagli Stoici come giudizi errati; anche in Aristotele le emozioni comprendono una componente di giudizio e valutazione, il che rende anche fondamentale il contesto culturale nella loro determinazione (*Introduction*, pp. 3-25); gli Stoici, tuttavia, predicavano l'ἀπάθεια, Aristotele la μετριοπάθεια¹.

Nel cap. 1, *Pity and the Law*, pp. 27-48, sono studiati gli appelli alla pietà nei tribunali antichi, dove essi non erano considerati illegittimi; nei manuali di retorica erano normalmente insegnate le tecniche per suscitare pietà in tale contesto, inclusa la presentazione di moglie e figli in tribunale – se i tempi delle arringhe erano fissati con decisione, si era meno rigidi riguardo alla pertinenza degli argomenti addotti –, anche se ad es. nell'introduzione alla *Rhetorica* di Aristotele emerge il dubbio che la pietà possa nuocere all'imparzialità di giudizio: ma, come giustamente ipotizza l'A., è questa una pietà che non tiene conto del merito, a differenza di quella che egli definisce in II 8, 2. Il pentimento non era addotto, poiché la strategia dell'imputato era quella di non ammettere la propria colpevolezza, come appare ad es. da alcune orazioni lisiane.

La pietà è una delle emozioni dal contenuto cognitivo più accentuato, implicando una valutazione di merito in Arist. *Rhet.* II 8, 2 (si ha pietà di chi soffre *senza meritarlo*); pertanto, essa non può avere luogo nei riguardi di persone molto amate, rispetto a cui ci si identifica e manca il distacco necessario al giudizio. In questo caso, avremo piuttosto compassione, dove non è implicato nessun giudizio di merito; così ad es. se nel *Filottete* di Sofocle la pietà è in primo piano, nell'*Oreste* di Euripide non si dà pietà tra Oreste e Pilade, ma piuttosto un soffrire-con-l'altro, sentendosi tutt'uno, una συμ-πάθεια, secondo l'uso di termini con συν- per il lessico della φιλία in Aristotele; nell'*Ippolito* di Euripide Teseo ha pietà di Ippolito solo quando non lo considera più suo figlio; quando invece lo sa innocente e lo sente ancora come suo figlio, prova per la sua morte un dolore molto più profondo della pietà. Per lo stesso motivo, secondo lo Stagirita, non si può provare pietà per se stessi; solo nel mondo cristiano, ad es. in Gregorio di Nissa, troviamo appelli ad avere pietà di sé, in considerazione dei propri peccati. A ragione, dunque, l'A. sostiene che, quando Aristotele parla di φόβος ed ἔλεος suscitati dalla tragedia nello spettatore, presupponga non un'identificazione, ma una distanza tra quest'ultimo e i personaggi tragici, e una sua capacità di giudizio (cap. 2, *Pity versus Compassion*, pp. 49-74).

Il cap. 3, *Pity and Power*, pp. 75-104, studia specialmente le fonti sui trattamenti irrispettosi della dignità umana riservati ai vinti in guerra e verso i quali sono attestate reazioni di ripugnanza nel mondo antico, e in generale le richieste di pietà in contesto bellico. Conformemente alla componente valutativa della pietà secondo Aristotele, Cleone

¹Cfr. R. SORABJI, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000, 17-54, 133-43, 181-210.

in Thuc. III 37-40 adduce la colpevolezza dei Mitilenesi come motivo per cui gli Ateniesi non dovrebbero provare pietà per loro e dovrebbero sterminarli, e in Diod. XIII 21-24 Nicolao parla ai Siracusani in favore della pietà per gli Ateniesi vinti e prigionieri, appellandosi alla κοινὴ ὁμοπάθεια della natura (per Aristotele, prova pietà chi si sente esposto alle stesse disgrazie di chi è oggetto della sua pietà). In ambito latino, Livio in particolare cerca di mostrare come i Romani fossero clementi per loro natura, e *clementia* (gr. ἐμείκεια, cui è dedicata una nota a p. 104) e *misericordia* risultano spesso sinonimi, anche se ad es. Seneca nel *De clementia*, teorizzando la prima, avversa la seconda². Particolare attenzione è riservata alla *clementia Caesaris*, che nelle fonti non si trova avversata in quanto tale: Cicerone, ad es., ne sospetta poiché teme che sia solo una posa. Come virtù imperiale, *clementia* fu preferita a *misericordia* poiché sentita come più nobile, non implicante una sfumatura di disprezzo, e inoltre durevole: è una disposizione, non una passione.

In ambito cristiano, anche la pietà, *misericordia*, da emozione diventa virtù, in base al principio dell'imitazione di Dio (per questo fu coniato *compassio*, attestato per la prima volta in Tertulliano, per recuperare l'antico senso di "pietà"): il Dio ebraico-cristiano ha la pietà come una delle sue caratteristiche principali, a differenza degli dèi greco-romani che, in conformità con la definizione aristotelica, ne sono immuni. Molti esempi tratti dalla letteratura e dall'epigrafia greca mostrano che, se non sempre assente, certo per gli dèi la pietà è molto problematica e comunque non fa parte della loro essenza; per gli Stoici, poi, la pietà non è accettabile nel saggio, e ancor meno in Dio, essendo una passione e implicando anche dolore. Molto interessante risulta dunque che nei romanzi greci e latini appaiano appelli espliciti alla pietà degli dèi, come nel mondo cristiano. È un altro tratto che accomuna i romanzi antichi alla sensibilità cristiana³, e l'A. non esclude un'interazione: estremamente opportuna è infatti l'osservazione che il Cristianesimo si sviluppò all'interno del mondo greco-romano, interagendo continuamente con esso (cap. 4, *Divine Pity*, pp. 105-24). Sono analizzati passi di Gregorio di Nissa, Filone, per cui la pietà è tipica dell'anima razionale, diversamente che per gli Stoici, e Lattanzio, per cui le emozioni non sono né buone né cattive: dipende a che fine sono usate, e la *misericordia*, non più basata su dolore o timore, è inseparabile dalla giustizia e connessa con *humanitas* e *caritas*.

Le conclusioni (pp. 125-27) riassumono i principali risultati dei capitoli e ribadiscono l'importanza della componente etica della pietà nel mondo classico. L'Appendice esamina

²La pietà è legata al perdono (*venia*, *ignosco*, etc.), che nello Stoicismo romano non sempre è visto negativamente: cfr. il mio *Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo*, in *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a. c. di M. Sordi, Milano 1998, 191-207.

³Ho cercato di porne in luce altri in *I romanzi antichi e il Cristianesimo. Contatto e contatti*, Madrid 2001, GREC 6.

analiticamente, in modo chiaro ed eccellente, la definizione di pietà in Arist. *Rhet.* II 8, 2: che sia un dolore, che si abbia di fronte a un danno altrui percepito come tale, valutato come non meritato e a cui il soggetto si senta esposto in prima persona (pp. 128-36); seguono cospicue note (pp. 137-58), una ricca, aggiornata e pertinente bibliografia (pp. 159-74) e un indice dei nomi e dei concetti notevoli (pp. 175-81). Si tratta di un affascinante percorso di indagine di una delle emozioni più complesse, condotto con estrema competenza, perspicacia e ricchezza documentativa. Inoltre, pur non venendo mai meno in esso il rigore scientifico, il testo è anche di gradevole, scorrevole e coinvolgente lettura.

ILARIA RAMELLI

Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo, a c. di F. CALABI, Pisa, Edizioni ETS, 2002 (Filosofia, 55). Un vol. di pp. 172.

Nell'*Introduzione* M. Vegetti (pp. 9-10) ricorda l'importanza della tradizione medio-e neoplatonica per l'esegesi di Platone, come prova il tema del volume: l'ineffabilità del Principio può essere considerata uno sviluppo del problema del Bene ἐπέκεινα τῆς οὐσίας di *Rsp.* VI. Opportunamente Vegetti ricorda quindi la necessità di studiare la filosofia di età ellenistica e romana accanto a quella del V-IV secolo a.C. senza considerarla una fase di decadenza e affiancando allo studio del pensiero greco quello dell'ebraico e del latino¹. M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria e il Timeo di Platone*, pp. 11-14, contestualizza la figura di Eudoro nel «rinnovamento della filosofia» del I sec. a.C., caratterizzato da un ritorno agli antichi maestri per la crisi delle grandi istituzioni dell'Accademia e del Liceo, e dallo sviluppo dei commentari, oltre alla classificazione dei *corpora* platonico e aristotelico. È analizzata una triplice citazione di Eudoro da parte di Simplicio, che la presenta come un resoconto della dottrina dei principi dei Πυθαγόρικοι: Eudoro unisce l'interesse per il Pitagorismo e l'esegesi dei dialoghi platonici, in un contesto storico che tendeva a comporre Platonismo e Pitagorismo; caso emblematico ne è Numenio. L'A. abbraccia la tesi che il Pitagorismo sia connesso con la nuova esegesi dogmatica dei dialoghi di Platone attuata in ambito neoplatonico. Così Eudoro presenta due livelli di spiegazione dei principi primi: nel primo, l'unico principio è l'Uno-Dio; nel secondo, i principi sono due: l'Uno-Monade e la Diade indefinita, con una concezione ripresa dalle dottrine non scritte di Platone, che

¹ Cfr. *Philosophy and power in the Graeco-Roman world. Essays in honour of Miriam Griffin*, edited by Gillian Clark - Tessa Rajak, Oxford, Oxford University Press, 2002; G.R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001; M. MORFORD, *The Roman philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, London-New York 2002.

attirano l'interesse del Pitagorismo di età imperiale. Eudoro, rielaborando anche in senso monista questa dottrina dualista, rivela pure l'attenzione per la tematica religiosa tipica del Pitagorismo imperiale. Emerge l'importanza di Eudoro per lo sviluppo del platonismo dogmatico, l'esegesi del *Timeo* e la mediazione tra dialoghi e dottrine non scritte, tentata nella letteratura ps.-pitagorica anche dallo Ps. Archita². F. Calabi, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria* (pp. 35-54), illustra i modi con cui, secondo Filone, ci si può accostare alla conoscenza di Dio, enumerandone tredici, nei testi filonici non sempre ben distinti. Quindi ricorda vari passi in cui è proclamata l'inconoscibilità di Dio, Colui-che-è (ἀκατάληπτος, *Post. Caini*, 168-69, mentre delle sue Potenze e del *logos* si dà conoscenza) e la sua ineffabilità: nella *Legatio*, 6, Filone asserisce che la parola non può προσαναβαίνειν fino a Dio, e in *Mutat.* 11 afferma che «la natura di Dio è di essere, non di essere detta» (Dio dice: τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι), cosicché di Dio οὐδὲν ὄνομα κυριολογεῖται, μόνον πρόσεσι τὸ εἶναι (*Mos.* I 75). Dio è ἄρρητος, «ineffabile» (*Somn.* I 67; *Mut.* 14), e talora sembra che lo sia perché non ha nome (concezione platonica: la sua natura è puro essere, qualsiasi nome aggiungerebbe qualcosa all'essere e immetterebbe molteplicità nell'unità), talaltra perché l'ha ma non lo rivela (concezione ebraica). È un'ambivalenza, come la compresenza di *via negationis*, *via eminentiae* e *via analogiae*, che l'A. interpreta non come segno di contraddizione, bensì come modi diversi di vedere un'unica realtà. In effetti, come le Potenze non contraddicono l'unicità di Dio, così attribuzioni e qualifiche non ne contraddicono l'ineffabilità. Le tre vie teologiche non si riferiscono a diversi livelli ontologici o relazionali di Dio, ma al linguaggio e alle facoltà conoscitive umane. M. Abbate, *Non dicibilità del «Primo Dio» e via remotionis nel c. 10 del Didaskalikos* (pp. 55-76), mostra come l'autore del manuale medioplatonico, usualmente identificato con Alcino, non più con Albino, esamini i capisaldi della teologia-metafisica di Platone per scrivere un'introduzione al suo pensiero, nel cap. 10 cerchi di stabilire la natura del Principio Primo secondo Platone. Esso è definito ὁ πρῶτος θεός e la sua esistenza è dimostrata in base al principio «dove c'è un meglio c'è necessariamente un ottimo». Identificato con il νοῦς e il «pensiero di pensiero» aristotelico, la sua attività è l'Idea: Alcino sintetizza le concezioni platonica e aristotelica. Il Primo Dio è ineffabile (μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων, *Did.* 10, 164, 7-8), anche se ad esso sono

²Le ascendenze del passo di Eudoro esaminato, individuate da Mansfeld in Arist. *Metaph.* A5-6, dove è legittimata l'attribuzione ai Pitagorici di dottrine sia dualiste sia moniste e l'Uno è identificato con il Dio, sono ricercate dall'A. in Plat. *Tim.* 48B5-D4, con la dottrina delle ἀρχαὶ e degli στοιχεῖα, integrata da diversi *pseudepigrapha* pitagorici e da Plutarco: Eudoro non solo completa la dottrina platonica identificando l'Uno-Dio con l'ἀρχή e la Monade e la Diade con gli ἀνωτάτω στοιχεῖα, ma concilia anche dualismo e monismo, avviando il superamento dell'immanentismo ellenistico grazie alla differenziazione dei livelli immanente-trascendente.

attribuiti predicati legati alla sua perfezione e assoluta auto-referenzialità: l'ineffabilità di Dio, causa suprema che trascende le altre, va intesa come «non-definibilità». Dio, infatti, non rientra in nessun predicabile, secondo la classificazione aristotelica di «generi», «specie», «proprietà» e «accidenti». Per questo, tra le tre vie di conoscenza di Dio, la prima è la *via remotionis*, κατ' ἀφαίρεσιν, anticipata in Plat. *Resp.* 534A9, dove Socrate afferma che si può pervenire a una definizione razionale dell'Idea del Bene astruendo (ἀφελών) da tutto. Alcinoos anticipa così la speculazione neoplatonica sulla trascendenza e ineffabilità del Principio, sviluppata da Plotino³, Giamblico, Proclo, Damascio e nella teologia apofatica del cristiano Ps. Dionigi Areopagita. A differenza di quello di Plotino, tuttavia, il Primo Dio di Alcinoos non trascende il pensiero, ma è esso stesso pensiero, né trascende l'essere, bensì è essere puro e autentico, οὐσίότης, «essenzialità». E non trascende il pensiero nemmeno il Dio sommo di Plutarco, come illustra F. Ferrari, *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco* (pp. 77-92). Per questo Medioplatonico, infatti, non esiste una realtà superiore all'essere autentico e all'intelletto. L'A. confronta la concezione di Dio in Plutarco e la gerarchizzazione del divino in tre momenti per Numenio: la prima divinità è πατήρ, la seconda, corrispondente al demiurgo del *Timeo*, è ποιητής, la terza, il cosmo, è ποιῆμα. Anche Plutarco, in *Quaest. Plat.* II, propone un'esegesi di *Tim.* 28C3-5 sul demiurgo, in cui si domanda perché Platone abbia definito τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητήν, e si mostra alieno dalla tendenza a gerarchizzare il divino. È messo in luce come Plutarco rimanga legato alla dottrina dei dialoghi platonici. Dio, identificato con il Bene e l'Uno, demiurgo e modello del cosmo, non è dotato di natura meta-ontologica né meta-noetica: perciò non è ἄπρητος, nonostante gli accenni plutarchei alla debolezza della conoscenza umana rispetto a Dio. Più problematica appare la posizione di Apuleio su Dio, come illustra P. Donini, *Apuleio: ineffabilità o inconoscibilità del principio?* (pp. 93-102), che esamina alcuni passi delle opere filosofiche apuleiane, come *Plat.* I 6, 193 o *Mag.* 64, dove Dio è «paucis cogitabilis, nemini effabilis». Vi è affiancata una lettura filosofica dell'ultimo libro del romanzo di Apuleio, ove alle due iniziazioni del protagonista ai misteri di Iside e di Osiride ne segue una terza, di cui non è specificato a quale divinità si riferisca: con un'ipotesi convincente, l'A. suppone che le tre iniziazioni rappresentino «altrettanti possibili gradi di una sempre più profonda conoscenza filosofica del divino» (p. 99), e nel terzo grado il silenzio era il solo modo di alludere all'esperienza dell'incontro con il *deus primus* di una gerarchia divina di tre gradi – secondo le triadi medioplatoniche – corrispondente alla triade delle *substantiae primae* di *De Plat.* I 6. ¹Il *primus deus* è in Apuleio inesprimibile, forse anche inconoscibile; dal romanzo sembra che i messaggi da

³ Il suo principio è ἄφελε πάντα. Cfr. R. Radice, *Sulle origini della mistica nel mondo antico, in Mistica e ritualità: due temi inconciliabili?*, ed. G. Bonaccorso, Padova 1999, 167-190; G. Reale, intr. a Plotino, *Enneadi*, a c. Eiusd., Milano 2003.

esso inviati debbano essere mediati e affidati a qualche divinità inferiore. È di estremo interesse questa lettura teologica delle *Metamorfosi*, senz'altro formulate su un registro allegorico-simbolico e attento alla tematica religiosa⁴: è un'esegesi non unanimemente condivisa dagli studiosi, e tuttavia non solo legittima, ma probabilmente necessaria alla piena comprensione dell'opera: tra i romanzi classici è l'unico scritto da un filosofo, e che non sia narrativa di mero intrattenimento – si pensi solo alla *fabella* di Amore e Psiche – mi pare fuori discussione⁵. A. Linguiti, *Motivi di teologia negativa negli Oracoli Caldaici* (pp. 103-18), presenta uno *status quaestionis* sull'importanza e la paternità degli *Oracula*, e sul loro rapporto con l'Ermetismo e il Medioplatonismo, in particolare con Numenio: è stato ipotizzato o che Numenio abbia ispirato gli *Oracula*, o che questi abbiano influito su Numenio, o che entrambi dipendano da una fonte comune; l'A. tuttavia richiama importanti differenze tra i due. In *Orac.* fr.191 Dio – dttò altrove Padre e primo $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o $\pi\alpha\tau\rho\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, senza che si comprenda se il Padre si identifichi con tale Intelletto o se questo sia la sua prima emanazione – è $\alpha\phi\theta\epsilon\gamma\kappa\tau\omicron\varsigma$, termine impiegato da Plat. *Soph.* 238C10, E5; 239A5, e l'A. ravvisa negli *Oracula* vari aspetti di teologia negativa. Il Padre non è determinato, dunque non è attingibile attraverso il normale pensiero: il pensiero che pensa il Principio è diverso da ogni altra forma di conoscenza; è un non-pensiero. La teologia negativa è anche oggetto di C.O. Tommasi Moerschini, *Viae negationis della dossologia divina nel medioplatonismo e nello gnosticismo sethiano (con echi in Mario Vittorino)*, pp. 119-55, che ricorda come, grazie alla scoperta dei testi gnostici di Nag-Hammadi, risultino meglio documentati i rapporti Platonismo-Gnosi, colti già dagli antichi, che consideravano platonici alcuni Gnostici. Nel *corpus* di Nag-Hammadi l'A. studia un gruppo di opere influenzate dal Medioplatonismo, in cui emerge una coscienza dell'inadeguatezza del pensiero umano ad esprimere la sublimità della potenza divina. L'A. ricorda il dibattito sulle origini dell'apofatismo, orientali secondo Norden, greche per Festugière, e le sue prime attestazioni, accennando al ruolo del Neopitagorismo e dello gnostico Basilide in questo processo, e mostrando come sull'inesprimibilità del Primo Principio Medioplatonismo e

⁴Cfr. ad es. F. JESI, *L'esperienza religiosa in Apuleio*, in *Letteratura e mito*, Torino 1968, 219-41; K.H. BOHM, "The Isis Episode in Apuleius", *Classical Journal* 68 (1973), 228-31; G. GRIFFITH, *Isis in the Metamorphoses of Apuleius*, in *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, edd. B.L. Hijmans - R.T. van der Paardt, Groningen 1978, 141-66; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses d'Apulée*, «Revue des Études Latines», 65 (1987), 31-51; Ead., *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Paris 1991; EAD., *La métamorphose initiatique*, in *L'initiation*, ed. A. Moreau, Montpellier 1992, 1271-92; L. PASETTI, "La morfologia della preghiera nelle *Metamorfosi di Apuleio*", *Eikasmos*, 10 (1999), 247-71; oggi il mio *Allegoria*, I, *L'età classica*, in coll. con G. Lucchetta, Milano 2004, cap. VII.

⁵Sulle letture filosofiche e allegoriche del romanzo apuleiano e della *fabula* di Cupido Psiche offro documentazione nel cit. *Allegoria*, cap. VII.

Gnosi convergano. L'A. illustra la presenza dell'Uno ineffabile o «silenzioso» nei trattati gnostici suddetti: in *Marsanes* si dà una figura ancora anteriore, una specie di Pre-Padre completamente inconoscibile e irrilabile⁶. Dopo la citazione dell'*Allogenes* sul Primo Uno, sono analizzati gli influssi su Vittorino, dovuti secondo l'A. a una dipendenza diretta: vari spunti dell'*Adv. Arium* sull'apofatismo attestano la dipendenza di Vittorino dagli scritti gnostici, in cui emerge anche la dimensione meta-ontologica di Dio, l'influsso pitagorico in certi termini matematici, le caratterizzazioni del Primo Principio con pre- (es. pre-eternità, pre-intelligenza). Il contributo si conclude con un accenno all'importanza di questa gnosi in vista del passaggio tra il Medio- e il Neoplatonismo. C. Moreschini, *Eredità medioplatoniche nella teologia negativa del quarto secolo latino: da Tiberiano a Calcidio* (pp. 155-72) ricorda come il Neoplatonismo sia posteriore al Medio dal punto di vista dello sviluppo intellettuale più che storico: è ancora medioplatonico Tiberiano, tra fine III e inizio IV sec. d.C., con una concezione dell'inconoscibilità di Dio che riecheggerà in Mart. Cap. *Nupt.* II 185: «ignoti vis celsa patris». Anche Vittorino, nell'Occidente latino del IV sec., risente di dottrine medioplatoniche, ad es. dal *Didaskalikos*, proprio nelle caratterizzazioni di Dio per via negativa. L'A. si concentra su Calcidio, che, tra la seconda metà del IV e i primi del V sec., nel commento al *Timeo* usa soprattutto dottrine medioplatoniche, per l'indebolimento dei rapporti tra cultura latina e greca all'epoca di Calcidio e per la migliore adattabilità delle dottrine medioplatoniche al Cristianesimo rispetto a quelle neoplatoniche⁷. Nel commento di Calcidio è attestata la teologia triadica di Ario Didimo, Alcino e Apuleio; Dio è il *summum bonum*, *intelligibilis apprime* (c. 179), cosicché le Idee sono i suoi pensieri o le sue opere, ma è anche *aestimatione intellectuque melior* (c. 176) e *ineffabilis* (cc. 180, 188), poiché l'intelligibilità di Dio non significa che possiamo conoscere Dio come è, bensì che la nozione di esso e della sua esistenza è

⁶Oportunamente è richiamato il *Corpus Hermeticum* e il suo «modulo apofatico unito alla forma letteraria della rivelazione» (p.129). Sulla teologia negativa nell'Ermetismo cfr. C. MORESCHINI, *Storia dell'Ermetismo cristiano*, Brescia 2000, 29; del *Corpus* nell'ed Nock-Festugièr è in pubblicazione a Milano una mia tr. con aggiornamenti, bibliografia e trattati copti.

⁷L'A. prende le distanze dalla tesi di Waszink secondo cui Calcidio avrebbe attinto ai Medioplatonici e al commento origeniano alla *Genesi* tramite il commento al *Timeo* di Porfirio, anticristiano ma fonte di pensatori cristiani come Vittorino, Ambrogio e Agostino: Calcidio non cita il lavoro di Porfirio, né presenta forti influssi del suo pensiero, e, se avesse attinto al suo commento per il proprio, ne avrebbe tratto solo le dottrine medioplatoniche e non le neoplatoniche, assenti nel commento, discostandosi inoltre da Porfirio nella scelta di commentare solo alcune sezioni del dialogo platonico. Cfr. oggi l'intr. dello stesso in *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, a c. di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Milano 2003.

percepibile dall'intelletto, non dalla sensazione. La miscellanea, di lettura piacevole e composta da contributi chiari, mirati e di alta qualità, è preziosa nell'indagine di un importante aspetto della teologia medioplatonica nei suoi sviluppi dal I sec. a.C. fino agli inizi del V d.C.

ILARIA RAMELLI

ILARIA RAMELLI - GIULIO LUCCHETTA. *Allegoria; L'età classica*. Milano: Vita e Pensiero, 2004, 550 pp.

Los caps. I a VII y el IX, fueron escritos por Ilaria Ramelli. Giulio Lucchetta escribió la parte dedicada a las *Alegorías* de Pseudo-Heráclito, el cap. VIII. La *Introducción* y la *Nota Editorial* son de Roberto Radice. Como explica este último, todos los autores han leído las partes de los otros y han estado de acuerdo, de modo que el volumen en su conjunto no tiene un carácter de miscelánea, sino que pretende ser una obra unitaria y orgánica, sin que por eso ninguno de los colaboradores haya renunciado a su visión personal y a sus métodos de investigación.

La obra es una historia de la alegoría completa y sistemática, que sobresale por la amplia recopilación bibliográfica sobre el tema. Radice ve en ella “un verdadero y propio *status quaestionis* que le parece no tener precedentes”. En la *Introducción* Radice presenta algunos asuntos relacionados con el tema de la obra con el fin de lograr una comprensión profunda de la obra. Trata así el tema del origen del lenguaje y la cuestión de las etimologías, la influencia del platonismo en el estoicismo medio y sus consecuencias, la cuestión del origen del lenguaje y del conocimiento de los dioses, entre otras. Además profundiza sobre el tema de la alegoría, introduciendo sus reglas y la justificación filosófica de la misma, por ejemplo. Define la alegoría como la “interpretación casual y rapsódica de los símbolos”, y la diferencia de la “alegoresis” que es una “interpretación sistemática, filosóficamente motivada de los símbolos”, “una alegoría fundada y sistemática.” Y señala que la alegoresis está estrechamente unida a la historia del estoicismo. Es parte de la filosofía y de la teología-física.

En el cap. I vemos que los estoicos no inventaron la exégesis alegórica de la nada. Jenófanes critica la representación antropomórfica de los dioses por Homero y Hesíodo y la atribución a ellos de acciones desdeñables. Los pitagóricos atribuyen a Pitágoras una denuncia similar de la impiedad de los dioses. Heráclito acusa a poetas y mitógrafos de no ser fidedignos. Con Teágenes de Regio estamos en los albores de la exégesis alegórica del mito religioso. En el s. VI a. C. Teágenes de Regio propugnó la exégesis alegórica de Homero para evitar la inconveniencia de ciertos mitos como la teomaquia. El objetivo era salvar a Homero de la impiedad. También de Dión de Prusa señala que el texto homérico no es digno de críticas si lo sometemos a la alegoresis. Así, evitar la inconveniencia de la exégesis literal de Homero llevó al nacimiento de la alegoresis, que luego los distintos

pensadores y autores habrían adaptado a los propios intereses filosóficos.

Platón en *Eutifrón* denuncia la impiedad de la representación mitológica de los dioses. En la *República* echa a Homero de su estado ideal, rechaza el mito, ya tenga un sentido literal o alegórico, porque los jóvenes no pueden distinguirlos. A este motivo de orden pedagógico-didáctico, se suma otro de orden metafísico-gnoseológico: la poesía es imitación de imitación. Los poetas no alcanzan la verdad. Por lo tanto, es vano buscar en sus obras una supuesta verdad expresada simbólicamente. Los sofistas realizaron una exégesis ética del mito y también física.

Por otra parte, Aristóteles ve el mito como expresión de verdad. Se opone a Platón en esto. En *Metafísica* aprecia el mito como forma de la maravilla, del estupor que está en la base de la filosofía. En *Meteorológicas* aplica al texto homérico esquemas interpretativos ligados a sus concepciones físicas. En *Ética Nicomaquea* realiza una exégesis ética del texto homérico. Refiriéndose a la virtud como término medio, menciona cómo Odiseo pasó entre Escila y Caribdis sin caer presa de ninguna. Anaxágoras, Metrodoro y Diógenes de Apolonia también interpretaron el texto homérico a la luz de sus doctrinas. Demócrito interpretaba los poemas homéricos según principios alegóricos, en sentido tanto físico como ético. Antístenes realizó una interpretación alegórica moral de Atenea en Homero. Diógenes el Cínico también realiza una interpretación alegórica de Homero en sentido ético. Antístenes fue antecedente de Zenón de Citio, quien desarrolla más la alegoresis.

En el cap. II se estudia la alegoresis vetero-estoica del mito teológico. Zenón compartía con Antístenes el interés por la teología, fundada sobre el dios según naturaleza, que es único y del cual los dioses de la tradición son expresiones parciales. Sobre esta base se inserta en el estoicismo la exégesis alegórica. Se trata de una exégesis teológica de sentido predominantemente físico (más que ético). La alegoresis estoica se funda sobre la etimología, que para los estoicos logra alcanzar el sentido originario y verdadero de la palabra. Los nombres de los dioses del mito son apelativos de las varias potencias del único Dios supremo e inmanente. La exégesis resuelve los dioses tradicionales en realidades físicas. La poesía tiene contenido filosófico.

En Zenón, en efecto, la alegoresis del mito teológico aparece estrechamente ligada al estudio de la poesía antigua, de Homero y de Hesíodo. Zenón identifica los dioses tradicionales con elementos naturales, a Juno, con el aire; a Júpiter, con el cielo; a Neptuno, con el mar; a Vulcano con el fuego. Los dioses hesiódicos son realidades físicas: Gea, la tierra, Eros, el fuego.

Luego Cleanthes vio la necesidad de una exégesis alegórica de los dioses. Para él la poesía es la mejor forma de expresión de las sublimes alturas de lo divino. Para Cleanthes, Zeus es figura de la ley universal y del Bien. En sentido físico, la exégesis alegórica identifica a los dioses con elementos naturales: Zeus, con el éter (identificación alegórica más estable de la tradición estoica), Apolo, con el sol, Perséfone con el *pneuma* que se extiende en los frutos. Cleanthes usa la etimología en función de la interpretación alegórica.

Crisipo ve en el mito un vehículo de veneración del Divino. La etimología es parte de la alegoresis aplicada a la teología. Y la teología para los estoicos es parte de la física. Crisipo divide a los dioses en siete clases. Esta taxonomía va a ser seguida luego por Cornuto. La obra alegorística más importante de Crisipo es el *De diis*. Es un tratado de teología estoica que integra concepciones tradicionales de las divinidades y narraciones míticas de poetas. Para Crisipo, Zeus es el éter ígneo y el fuego. Juno, el aire. Los dioses de la teología estoica son corruptibles porque son identificados con las realidades que en la conflagración cósmica están destinadas a disolverse. Zeus, el fuego, es el único dios que permanece. Es el intelecto universal que dirige todo y permanece inalterado. Es inmanente y a la vez guía del cosmos. El inmanentismo estoico facilita la exégesis alegórica.

Gracias a la exégesis alegórica de la tradición mitológica, el estoicismo concilia la teología filosófica (física que tiende al monoteísmo) y la religión tradicional. Diógenes de Babilonia, autor del *De Athena*, fue alumno de Crisipo y maestro de Apolodoro y de Panecio. Por algunos fue considerado el iniciador del estoicismo medio. Identifica a los dioses tradicionales con las manifestaciones parciales del único dios-naturaleza. Realiza una interpretación alegórica de Atenea. Antípatro de Tarsos continúa con la tradición estoica de Zenón, Cleantes, Crisipo y Diógenes de Babilonia.

El cap. III se ocupa de la exégesis alegórico-etimológica estoica en los intérpretes de Homero de la época alejandrina. Apolodoro de Atenas conocía bien la exégesis alegórica estoica y no se separa de ella, aunque se concentra en la interpretación etimológico-alegórica de nombres y epítetos. Pero esto no implica una fractura porque tanto la exégesis del mito como la de los nombres y epítetos están estrechamente ligados. La etimología está en función de la exégesis alegórica. También Apolodoro fue exegeta de Homero, a quien atribuye una suma sapiencia. Dedicó un comentario entero al Catálogo de las Naves de la *Iliada*.

Crates era contemporáneo de Aristarco, con quien polemizó acerca de analogía-anomalía y acerca de la filología y de la exégesis homérica. Sus intereses se dirigieron a Homero y a otros poetas antiguos. Crates recurría a la enmendación textual y a la alegoría, con el fin de racionalizar el texto poético. En polémica con los alejandrinos seguidores de Aristarco, Crates escribió dos obras: una rectificación de la *Iliada* y de la *Odisea* en nueve libros y *De vita Homeri*. Crates consideraba a Homero experto en astronomía e interpretaba alegóricamente varios pasajes suyos. A diferencia de Platón, Crates estaba convencido de que Homero, lejos de dañar a los jóvenes, los educaba. Atribuía a Homero la teoría de la esfericidad del cosmos y de la tierra en su centro, operando una transposición de los contenidos poéticos homéricos al plano científico de la cosmología de su tiempo. A veces, para sostener la *polymathia* de Homero, intervenía a nivel filológico en el texto.

Aristarco rechazaba todos los géneros de exégesis del texto poético, aceptando solo el literal, porque no considera a Homero depositario de una sabiduría expresada en símbolos, ni de una sorprendente *polymathia*. Una posición intermedia entre ambas era la del

alegorista Hiparco de Nicea, quien define a Homero como fundador de la geografía pero no comparte la atribución a él de todo conocimiento y de todo arte. También Estrabón se encuentra en el medio. Para él, Homero narra hechos reales, añadiendo elementos fabulosos para agradar al auditorio.

El cap. IV trata la exégesis histórico-racionalista del mito ligada al ambiente peripatético. Si para los exegetas alegoristas, en el origen del mito hay una verdad de tipo físico y ético expresada simbólicamente, para los exegetas histórico-racionalistas en la base del mito hay una historia que luego ha asumido connotaciones fantásticas. Esta tradición de racionalización del mito tiene como principales exponentes al peripatético Paléfato, a Heráclito, autor de *De incredibilibus*, al Anónimo Vaticano *De incredibilibus* y a Conón, de edad augustea. Encontramos exégesis histórico-racionalistas en Heródoto y Tucídides.

Fue la escuela peripatética la que desarrolló la dirección exegetica histórico-racionalista, y en particular, Paléfato, que dice haber sido discípulo de Aristóteles. Paléfato se da cuenta de la inverosimilitud de los mitos pero cree que esconden un fondo de verdad, una verdad primariamente histórica. Un hecho histórico ocurrido realmente estaría en la base del mito. Un influjo del método exegetico palefatiano se encuentra también en históricos como Polibio y Estabón, para quienes los relatos de la *Odisea* contendrían un fondo de verdad histórica y geográfica deformado luego por la poesía. La tarea del crítico es distinguir tal núcleo histórico y científico escondido. Conón, un mitógrafo menor de la tarda edad republicana y de los inicios de la edad imperial, parece heredero de la tradición palefatiana. Entre sus relatos se encuentran leyendas de fundación, historias de amor, mitos relativos a proverbios, fábulas y parábolas.

En el cap. V se estudian los primeros reflejos de la alegoresis estoica en la filosofía latina. En *De Natura Deorum*, de Cicerón, encontramos un tratado de alegoresis estoica que parece haber tenido como fuente el *De diis* de Apolodoro. En el libro I leemos la exposición de la doctrina epicúrea por parte Veleyo y la refutación por el académico Cota. En el libro II se presenta el discurso de Balbo sobre la teología estoica y la exégesis alegórica del mito. El libro III está dedicado a la refutación sistemática de las tesis estoicas por parte de Cota, que, por un lado, en cuanto pontífice, ha declarado fidelidad a las tradiciones religiosas, y, por otro, en cuanto filósofo académico, critica sistemáticamente la teología estoica. La acusación por parte de la academia no es que los estoicos utilicen el patrimonio mitológico griego para reforzar sus tesis, sino, al contrario, la de confirmar los mitos atribuyéndoles un significado alegórico a través de la exégesis mitológica. Cota acusa a los estoicos de no presentar pruebas científicas para sostener la legitimidad de su praxis alegorística.

Autores epicúreos de la tardía república, como Filodemo, Lucrecio y Horacio critican la alegoresis estoica. Al inicio de la edad imperial encontramos a Filón de Alejandría y a otro judío helenizado del siglo I d.C., Flavio Josefo. Filón declara la necesidad de buscar, además del sentido literal de las Escrituras, también un sentido alegórico, y esto no sólo en

las *Sagradas Escrituras*, sino también en los poemas homéricos y hesiódicos. Para Josefo, la exégesis alegórica es sólo aceptable para algunos pasajes bíblicos, en el caso en que la interpretación literal resulte indigna de la majestad y atributos del Señor. Como Filón, considera que en las Escrituras algunas cosas son expresadas literalmente y otras en modo figurado; algunas, según opinión; otras, según verdad.

El cap. VI se ocupa de Cornuto y de otros estoicos romanos. Lucio A. Cornuto fue el autor de *Compendium theologiae Graecae* (I d.C.). Esta obra está centrada en la física estoica. Poco espacio ocupan la lógica y la ética. Es un manual didáctico dedicado a la alegoresis del mito en el estoicismo, en clave física. Analiza los epítetos de cada divinidad, recurriendo a la etimología. Examina mitos en Homero y Hesíodo, usos rituales e instituciones de culto. Las divinidades están en correspondencia con el grupo de divinidades individuadas por Crisipo.

Séneca atribuye la exégesis homérica a los estoicos pero también a otras escuelas de pensamiento. Ve en esto una contradicción. No cree que Homero haya tenido una sabiduría filosófico-científica. Cornuto, en cambio, creía que los antiguos expositores de mitos comprendían la naturaleza del cosmos y filosofaban sobre ella en símbolos y enigmas. Heráclito (I d.C. / II d.C) aplicó a Homero la exégesis alegórica, demostrando evidentes influjos estoicos. Escribió *Problemas homéricos relativos a lo que Homero ha expresado en alegoría acerca de los dioses*. Realizó una exégesis física, ética e histórica de los poemas homéricos.

El cap. VII estudia a otros alegoristas estoicos y estoicizantes. Queremón, filósofo estoico alejandrino, realizó una exégesis de los mitos egipcios. Veía en los dioses de la mitología egipcia, expresiones de realidades físicas, intramundanas. Sostenía la prioridad cronológica no sólo de la sabiduría egipcia sino también de la alegoresis egipcia del mito. Explica, por ejemplo, la modalidad alegórica de la escritura jeroglífica, de la cual una parte es simbólica. La *Cebetis Tabula* es una obra alegórica del siglo I d.C. Es un texto de impostación didascálica. Se trata de una alegoría en sentido ético. Las realidades éticas: bienes, males, indiferentes, son expresadas simbólicamente. La obra presenta influjos cínicos y pitagóricos. Un opúsculo de Plutarco, *De vita et poesi Homeri*, se propone mostrar el valor científico de los poemas homéricos. Extrae elementos del estoicismo, pero se inclina al platonismo y a las doctrinas peripatéticas. Plutarco es ambivalente en relación con la alegoría. Por un lado en *De Iside* realiza una exégesis del mito egipcio. El método comparativo ayuda a discernir mejor los elementos portadores de verdad y las incrustaciones ficticias sucesivamente sobrepuestas. Por otro lado, en *De audiendis poetis* concuerda con muchos aspectos del ataque de Platón a la alegoresis.

El cap. VIII, escrito por Lucchetta, estudia las alegorías del Pseudo Heráclito. La diferencia con los capítulos anteriores es que se analiza una sola obra: las *Alegorías* del Pseudo Heráclito. Realiza una defensa de Homero. Según él, Homero muchas veces nombra divinidades pero no tiene la intención de hablar de ellas. Es tarea del exegeta intuir

el sentido verdadero. Por ejemplo, en el comienzo de la *Iliada*, la ira de Apolo que causa la peste no es otra cosa que la violencia del sol.

En el cap. IX Ramelli presenta sus conclusiones. Reúne las críticas recientes a la alegoresis estoica y hace una valoración del método etimológico. Luego señala que la función apologética de la alegoresis estoica (defensa de los poetas antiguos, por una parte, y del sistema filosófico estoico, por otra) no es exclusiva. También existe una función de revalorización del mito como transmisor de la verdad. Estas funciones no se excluyen sino que, unidas sirven a la construcción de una unidad cultural (filosofía, poesía, normas tradicionales). La presente obra constituye un verdadero aporte ya que, como lo expresa Ramelli al final, existían importantes trabajos sobre el tema de la alegoresis, como los de Long, Blönnigen, Dawson y otros, pero no existía aún una obra sistemática sobre la alegoresis estoica. Esperamos contar muy pronto con los próximos volúmenes de este formidable trabajo, sin precedentes.

MARÍA NATALIA BUSTOS

SEGURA MUNGÍA, SANTIAGO. *Los jardines en la antigüedad*. Universidad de Deusto, 2005, 205 pp.

Probablemente haya sido Pierre Grimal uno de los autores que más se preocupó por el papel de los jardines en el mundo romano e influyó notablemente en este aspecto, sin perjuicio de que los estudiosos de Roma hayan subrayado reiteradamente el papel de sus habitantes como "soldado-agricultor", según la afamada definición de Barrow. Pero la presente publicación sobre los jardines en la Antigüedad es notablemente más amplia. En primer lugar debemos destacar su esmerada y pulcra impresión en un trabajo que se distingue por su fotografía e ilustraciones, que completan -y aun anteceden- los cuidados textos clásicos y las eruditas explicaciones que encaró Santiago Segura Mungía, prestigioso y docente de la mencionada Universidad de Deusto.

Como bien expresa en la introd.: "el espectáculo de la Naturaleza (árboles, flores agua, rocas, ríos, montañas, colinas...) ha inspirado siempre, con su contemplación, sensaciones que el ser humano intenta expresar mediante la poesía, la música y las artes plástica, especialmente la pintura de pasajes y el arte de los jardines, que son el más perfecto vínculo entre el hombre y el mundo exterior en que se halla inmerso" (p. 12). Efectuadas estas referencias, indiquemos que la obra comienza con el jardín del Edén, donde rastrea el origen "paradisíaco" de la temática y lo vincula con las Islas Afortunadas o la edad de oro helénica y romana, o sea, con suma originalidad y habilidad hace surgir los jardines del mito. Después, un importante cap. dedicado a los "jardines egipcios" y otro a la Mesopotamia ("entre el Tigris y el Éufrates"), donde hace referencia a los árboles sagrados como el sicómoro, el sauce o el árbol del incienso, con rastreo en los textos y acompañamiento de fotos, dibujos y reconstrucciones. Más adelante el autor se dedica a la

parte más significativa del libro, que abarca los jardines en la Hélade y en la Roma antigua, a los cuales dedica sendos capítulos, que analizan cuidadosamente los diferentes aspectos de los jardines en los distintos momentos de esas épocas (helenístico, Magna Grecia, públicos, de dominio imperial, privados, fúnebres...). El cap. siguiente está destinado al “arte de los jardines”, donde Segura Mungía explica y muestra diferentes aspectos de las decoraciones, cada vez más profusas y reencontradas en los jardines renacentistas en la península itálica. De no menor interés es su preocupación por el agua en los jardines o por las formas –y modos- de su construcción. Para una idea más acabada del contenido agreguemos que dedica sendos capítulos a otros aspectos de los jardines como las plantas (plátano, ciprés, pino, laurel, olivo, mirto, tejo, romero,...) o las flores (rosa, lirio, violeta, narciso, jacinto, clavel,...), aclarando –como señaláramos en capítulos anteriores- en cada caso el sentido del término, y su uso en las fuentes clásicas. Una mención especial merecen para el autor las *villae* romanas, que tanto interesaron a Grimal y algunas de las cuales examina, antes de explicar –en un capítulo especial- el papel de los jardines “entre el lujo y el ocio” y la significación que tuvieron para los *optimates* romanos.

Finalmente Segura Mungía dedica uno de sus capítulos a analizar la importancia que el tema tuvo en los autores latinos del “siglo de oro” y de los Flavios. Una interesante bibliogr. ayuda a seguir interesándose en un tema que casi necesariamente absorberá a quienes vivimos en un mundo plagado del *stress*, ajeno a los romanos. “La importancia primordial de los jardines en la vida humana, a lo largo de los siglos de su existencia, nos ha movido a seguir sus huellas en la Antigüedad, especialmente en el mundo romano, en que éstas son más profundas. Huellas que perduraron, a través de su impronta en los claustros monacales de la Edad Media, en el Renacimiento y se propagaron hasta llegar a Versalles, La Granja o Aranjuez” (p. 12)... Y lo ha logrado.

FLORENCIO HUBEÑAK

ALONSO DEL REAL, C. Y OTROS. *Urbs Aeterna*. Pamplona: EUNSA, 2003, 652 pp.

La Universidad de Navarra acaba de publicar con significativo nombre una importante obra en homenaje a la profesora Carmen Castillo, que reúne las ponencias presentadas por todos sus colegas en un Coloquio Internacional dedicado a la amplia temática de “Roma entre la literatura y la historia”. El libro comienza por una semblanza de Carmen Castillo realizada por Antonio Fontán, quien se refiere a la actividad académica de la destacada filóloga, transcurrida entre 1962 como ayudante en la Complutense hasta su jubilación en 2002 como Directora del Departamento de Estudios Clásicos de Navarra. El autor ha prestado especial atención a la labor investigativa; sigue sus pasos desde la tesis doctorado defendida en 1965 hasta sus importantes aportes en el campo del teatro latino, la retórica y finalmente Tertuliano y los Padres de la Iglesia, completado con el seguimiento de los rastros de Cicerón en autores como san Ambrosio y san Agustín y en este caso

concreto, con una ponencia sobre Amiano Marcelino como historiador.

La publicación -editada por Concepción Alonso del Real, María Pilar García Ruiz, Álvaro Sánchez Ostiz y José Torres Guerra- agrupa seis ponencias, cuarenta comunicaciones y catorce colaboraciones de especialistas de toda Europa. En el primer caso podemos señalar que al ya citado trabajo de Castillo se agregan investigaciones de Antonio Alvar Ezquerro ("Historia y poesía en la *Eneida*: a propósito de la *gens Sergia*"), Francisco Fernández Nieto ("El trofeo de Augusto en Occidente"), Jean Pierre Martín ("*Frontón magister imperatorum*"), Marc Mayer Olivé ("Sobre el uso de la epigrafía en la Antigüedad tardía") y Juan Rodríguez Neila ("Política y políticos municipales romanos").

Respecto a las comunicaciones, nos parecen de especial interés y originalidad los trabajos sobre "El significado de Roma" (Alvira Domínguez), "Horacio y los poetas cristianos" (Vicente Cristóbal), "La tradición clásica y el tema de la peste: los ritos funerarios" (Gilarrondo), "Historia y literatura en la *Historia Augusta*" (González Blanco), "César y la religión" (Le Bohec), "Los dioses indígenas ¿dónde están en la literatura romana?" (Liertz), "Sobre el significado de provincia" (Fernando Martín) o "Melino: un himno a Roma" (Torres Guerra).

Otra categoría tienen los trabajos de los colaboradores. Así Álvaro D'Ors, Antonio Fontán, Luis Gil-Fernández, Fernando González Olle, Javier Hervada, Agustín López Klínger, Javier de Navascués, Carlos Ortiz de Landázuri, Domingo Ramos-Lisson, Francisco Rodríguez Adrados, Antonio Ruiz de Elvira, Carmen Saralegui, Kurt Spang y Javier Velaza. Baste mencionar el aporte de Hervada sobre "El significado original del término *praelatus*" o el de Rodríguez Adrados sobre "Originalidad de la literatura griega y su repercusión en la latina". Es evidente que estamos ante una selección de estudios importantes para quien quiera profundizar aspectos muy diversos del mundo romano.

F. H.

GÓMEZ PANTOJA, JOAQUÍN (COORD.). *Historia antigua*. Barcelona: Ariel, 2004, 914 pp.

Sería muy sencillo decir que nos encontramos frente a un nuevo texto de Historia antigua para los estudiantes universitarios de España, y -parcialmente- de lengua española, en la medida que la disciplina se sigue estudiando en la América hispana. Pero este extenso manual, realizado por la labor coordinada de veinticuatro especialistas en historia del Cercano Oriente, Grecia y Roma, supera significativamente la mención anteriormente realizada, sin perjuicio de cubrir ese objetivo. En primer lugar señalemos que se trata del texto más actualizado en lengua hispana, ya que fue concluido en 2003 y es la obra de la "nueva" generación que hoy desempeña la titularidad de la mayoría de las cátedras en las universidades españolas; muchos de ellos -como Lara Peinado, José Ma. Blázquez, Domínguez Monedero, Martínez Pinna, Fernández Nieto o Domingo Plácido- conocidos por otras publicaciones más especializadas. En el prefacio de la obra -además de señalar

que fue escrita para alumnos “de un sistema escolar en el que la primacía ya no es el pasado sino la Historia más cercana”- se aclara que “mucho de lo que consideramos esencial en nuestro modo de pensar y vivir en sociedad, tiene raíces en lo que los griegos y romanos descubrieron en un avatar histórico que comienza en torno al 1000 a. C. Y concluye con ese fenómeno difuso que es ‘la caída del Imperio romano’”. Y por ello es importante su historia. Los autores también destacan que el manual fue escrito basándose fundamentalmente en las fuentes, tema que sirve de introducción a cada capítulo. A ello podemos añadir que muchos de ellos agregan una bibliografía básica -no artículos- actualizada hasta el año de publicación de la obra. Este aspecto convierte la obra en importante para una puesta al día en algunos temas. Consideramos se trata de un texto que realiza un aporte importante al campo de la Historia antigua del Mediterráneo, a la vez que muestra una vez más el avance efectuado por los historiadores españoles.

F. H.

The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy, ed. by David Sedley, Cambridge, University Press, 2003, pp. XIII + 396. ISBN 0-521-77285-0.

Dopo una presentazione degli autori, l'introduzione del Curatore (pp. 1-19) si focalizza sul significato e della filosofia classica, il suo straordinario influsso sul pensiero successivo e l'importanza di Platone nel definirla e periodizzarla. Nel cap. 1, *Arguments in Ancient Philosophy*, pp. 20-41, J. Barnes indaga lo statuto epistemologico della filosofia a partire dal concetto di filosofia prima in Aristotele, la logica aristotelica e stoica, la dialettica di Platone -che i commentatori privarono della struttura dialogica-, l'uso della logica in Epicuro, nonostante il suo formale rifiuto di essa, fino alla difesa dei Cristiani dall'accusa di fideismo e alla formazione della filosofia patristica, che pure ostentò sospetto per le sottigliezze argomentative. M. Schofield, *The Presocratics* (pp. 42-72, cap. 2), dopo aver premesso la varietà di gruppi sottesa a questa denominazione, da Talete a Democrito, studia la scuola ionica, dove la misurazione e razionalizzazione del reale fu sentita come necessità da Talete e Anassimandro; Pitagora, con la speculazione sull'anima e sui numeri, l'esoterismo e la ritualità orfica; Senofane con la critica all'antropomorfismo divino; Eraclito con la continua trasformazione della realtà fenomenica; Parmenide con la metafisica dell'essere, i suoi seguaci Melisso, con la questione dell'infinità dell'essere, e Zenone con i paradossi; l'atomismo di Lucippo e Democrito; Anassagora con il *Noûs*, criticato da Platone, e il papiro di Derveni che mostra conoscenza del pensiero presocratico e anassagoreo; Empedocle e la necessità di armonizzare il suo pensiero religioso e quello fisico. S. Broadie, *The Sophists and Socrates* (pp. 73-97, cap. 3), dopo aver definito i sofisti coloro che fanno della *sophia* una professione e ricordato che le loro opere sono andate per lo più perdute, individua il fulcro della sofistica nel potere del sofista sul *lógos* e del *lógos* sull'uditorio. L'A. tratta singolarmente Gorgia, Protagora, la riflessione sofistica sul

contrasto *physis-nómos*, in cui si situano quelle sulla convenzionalità del linguaggio e della giustizia, Socrate e la ricostruzione del suo pensiero attraverso Platone e Senofonte, con particolare riguardo al suo intellettualismo etico. L'A pone in evidenza tutto il contrasto tra il razionalismo di Socrate tendente alla verità e la retorica di sofisti che mira all'apparenza. Nel cap. 4, *Plato*, pp. 98-124, C. Rowe presenta i dialoghi platonici, nei contenuti e nella classificazione cronologica, e il profilo biografico del filosofo, le cui opere ci sono giunte integralmente, il che depone a favore della sua straordinaria fortuna ma si spiega anche con la mancata sistematicità dell'opera, da cui non si sarebbe saputo che cosa scartare; le Idee, gli enti matematici e i principi, la filosofia come ricerca del Bene, l'anamnesi, le perplessità che alcuni dialoghi lasciano, la possibilità di un'esegesi dogmatica o scettica del pensiero di Platone, che si ebbero entrambe storicamente, l'intellettualismo etico. J.M. Cooper, *Aristotle* (pp. 125-50, cap. 5), dopo una presentazione biografica e bibliografica del filosofo¹, traccia la storia della loro fortuna e diffusione, minore rispetto ai dialoghi di Platone, fino alla conciliazione Platone-Aristotele impostasi nel Medio- e Neoplatonismo. L'A. tratta quindi della logica, di cui Aristotele fu il primo teorico e di cui è ripercorsa la sillogistica, rimasta valida fino alla logica matematica moderna; della fisica, con la dottrina delle cause e dell'anima; della metafisica; dell'etica, dove l'*Ethica Eudemia* è presentata come anteriore alla *Nicomachea*; della retorica, della poetica e della politica. Il cap. 6, *Hellenistic Philosophy*, pp. 151-83, di J. Brunschwig e D. Sedley, ricorda la centralità del tema della felicità e della terapia delle emozioni, nonché del criterio di verità, nella filosofia ellenistica, che comprende anche il periodo romano. Sono trattati Pirrone, il cui scetticismo è definito «morale», assiologico più che epistemologico; Epicuro, di cui è presentata la vita, e la dottrina, ripartita in canonica, fisica, etica, di cui è molto opportunamente apprezzata la moderazione e l'importanza del piacere mentale e di quello catastematico; gli Stoici, di cui è analizzato il sistema di logica, fisica ed etica, in rapporto e in contrasto con quello epicureo, ed è notato il precoce oscuramento delle origini ciniche. Sono richiamati il lungo sviluppo della scuola, da Zenone a Marco Aurelio, e, in eccellente sintesi, le sue coordinate filosofiche, di cui è opportunamente rilevata la forte istanza di unitarietà che le pervade a tutti i livelli². Segue lo scetticismo neo-accademico, con Arcesilao e Carneade, definito come particolarmente coerente, e quello del Neo-Pirronismo con Ensidemo e Sesto Empirico. È infine rilevata la recente riabilitazione della filosofia ellenistica, e soprattutto dello Stoicismo. Nel cap. 7, *Roman Philosophy*, pp. 184-210, A.A. Long delinea l'importazione della filosofia greca a Roma, la creazione di un lessico filosofico latino,

¹ Per una lettura unitaria delle opere frammentarie e integre indico oggi A.P. Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, Leiden 2003.

² Io stessa l'ho riscontrata a livello anche di unità culturale in *Allegoria*, I, *L'età classica*, Milano 2004, cap. IX.

l'importanza e l'influsso di figure come Lucrezio, Cicerone, gli Stoici Seneca, Musonio, Cornuto, Epitteto e Marco Aurelio, i Platonici Apuleio e Marziano Capella nonché alcuni Cristiani platonici compresi a buon diritto tra i filosofi, come Calcidio, Vittorino, Boezio, Agostino, considerato pensatore maggiore di tutti gli altri citati. Sono trattati estensivamente Lucrezio, di cui è ricordata la rilevanza anche per la ricostruzione del pensiero di Epicuro; soprattutto Cicerone, il cui pensiero è definito, se non originale, certo creativo: della Nuova Accademia, cui apparteneva, assimilò lo scetticismo solo in parte, e poté apprezzare lo Stoicismo; ancora, Seneca, i cui interessi erano più ristretti e focalizzati sull'etica; Marco Aurelio, sul quale è rilevato un forte influsso platonico.

Il cap. 8, *Philosophy and Literature*, pp. 211-241, di M.C. Nussbaum ricorda che i filosofi usarono generi letterari, fin dai poemi *Peri physeos* dei presocratici, e ne crearono di nuovi, e si occuparono anche di critica letteraria, poetica, retorica, in un mondo in cui filosofia e letteratura andavano distinguendosi soltanto lentamente. Sottolinea i momenti di riflessione sul male subito da persone buone proposti dalle rappresentazioni drammatiche e la valenza filosofica della tragedia secondo Aristotele, e classifica le azioni delle tragedie in azioni impedito (*Troiane*), azioni involontarie (trilogia di Edipo), dilemmi etici (*Agamennone*), caratteri stravolti (*Ecuba*). Secondo Platone, invece, che fu letto molto più ampiamente di qualsiasi altro filosofo, il virtuoso non può subire danno: approfondita è l'analisi delle motivazioni della condanna alla tragedia e a Omero nella *Repubblica*, tra cui quella pedagogica è particolarmente importante. I dialoghi di Platone sono letti come drammi anti-tragici, l'opera di Lucrezio come segno della piena compatibilità tra poesia e filosofia, come anche quelle di Orazio e di Lucano; quelle di Cicerone come sintesi di filosofia e retorica; le tragedie di Seneca nel loro problematico rapporto con le opere filosofiche; anche il genere comico dell'*Apocolocintosi* è difficile da riconciliare con le norme stoiche. F.A.J. de Haas, *Late Ancient Philosophy*, pp. 242-270 (cap. 9), copre il periodo dalla fine dello scetticismo accademico al Neoplatonismo e quello successivo che giunge alla conquista araba agli inizi del VII sec. Osservando come significativa l'istituzione di cattedre di filosofia ad Atene da parte di Marco Aurelio per le scuole platonica, aristotelica, stoica ed epicurea, l'A. considera il Medioplatonismo, con la sua combinazione di dottrine platoniche, peripatetiche, stoiche e talora pitagoriche; la linea peripatetica di età imperiale, con Alessandro di Afrodisia e in parte Galeno; il Neoplatonismo, con Plotino, profondamente influenzato anche dalla metafisica aristotelica, Porfirio, Giamblico, Siriano, Proclo, Damascio, Simplicio: è rilevato l'ingresso della teurgia e del sentire religioso nel Neoplatonismo dopo Porfirio. Si scende fino a Stefano di Bisanzio, che occupò la cattedra di filosofia a Costantinopoli poco dopo il 610. È fornita una dettagliata lista di commentatori di età imperiale, per lo più di opere di Platone e di Aristotele, che tendevano ad armonizzare le principali correnti filosofiche. La successiva esposizione della filosofia tardo-antica segue l'ordine imposto da Porfirio all'opera di Plotino, che coincide con quello del *curriculum* filosofico tardo: etica e politica, logica,

fisica, psicologia –dove è particolarmente evidente la commistione di Platonismo e Aristotelismo³–, metafisica neoplatonica, con la progressiva tendenza alla moltiplicazione delle ipostasi, e teologia. Nel cap. 10, *Philosophy and Science*, pp. 271-299, R.J. Hankinson ricorda che gli inizi della filosofia, nella scuola ionica, coincidono con quelli dello studio della natura, nel tentativo di spiegarne i fenomeni con fattori intrinseci ad essa, e non più, come in Omero, tramite l'intervento delle divinità. L'A. analizza la filosofia della natura degli altri presocratici, come Eraclito, e gli atomisti, i quali per la prima volta suggerirono che la struttura fisica dell'universo sia ben differente dai fenomeni che sperimentiamo quotidianamente. Sono affrontati poi i primordi della medicina con Ippocrate, quelli della matematica con le speculazioni dei Pitagorici, riprese da Platone e integrate nel suo sistema metafisico; sono esaminati i trattati scientifici di Aristotele, con la conciliazione delle prospettive teleologica e meccanicistica, gli inizi del metodo sperimentale, le riflessioni di Aristotele sullo statuto della scienza (*epistémè*), la geometria di Euclide, le scoperte di Archimede e di Erone, l'interesse per l'astronomia, i progressi di Ipparco e la teoria eliocentrica di Aristarco di Samo, che non ebbe seguito fino a Copernico. È infine ripresa la medicina, con Galeno e le sue scoperte sui nervi che fanno capo al cervello. Nel cap. 11, pp. 300-322, G.W. Most studia *Philosophy and Religion*, ponendo dapprima in luce la differenza tra la religione pagana antica e la concezione odierna della religione, e la somiglianza tra antica e moderna filosofia, anche se la filosofia oggi è più accademica, mentre quella antica poteva assumere forme pressoché religiose e coinvolgere anche l'intera vita di chi la coltivava. In una sezione più analitica, quindi, l'A. considera le concezioni teologiche dei vari indirizzi filosofici, ricordando che l'ateismo vero e proprio non fu in genere sostenuto nella filosofia antica, che criticò spesso le concezioni popolari degli dèi, ma non negò mai l'esistenza del divino. Anzi, la teologia –termine inventato da Platone, ma da lui applicato al patrimonio religioso tradizionale– fu rafforzata dalla riflessione sulla cosmologia, l'escatologia, l'etica. Per Aristotele, la teologia, intesa come studio della divinità somma, è il culmine della filosofia; l'Epicureismo e lo Stoicismo hanno una visione materialistica degli dèi –per il panteismo stoico, la fisica finisce per coincidere con la teologia–, ma attribuiscono una grande importanza etica alla loro corretta concezione. Molto opportunamente, Most ricorda l'impegno degli Stoici a salvare il patrimonio teologico tradizionale tramite l'allegoresi⁴. Con il Neoplatonismo, l'ambito della divinità si

³ A proposito di quest'ultimo, l'A. osserva giustamente che, se da Alessandro di Afrodisia in poi prevalse l'interpretazione ilemorfistica della psicologia aristotelica, i precedenti interpreti videro nel *pneûma*, e non nell'intero corpo visibile, lo strumento dell'anima: su questo punto constato che concorda appieno Bos, *The Soul and Its Instrumental Body*, cit.

⁴ Che questo fosse lo scopo primario della pratica allegorica stoica è quanto ho cercato di porre in luce io stessa in *Allegoria, I, L'età classica*, Milano 2004, part. cap. IX.

stacca decisamente dalla fisica, per ritrarsi nell'assoluta trascendenza della manenza, collegata con il mondo grazie ai movimenti di processione delle ipostasi e di ritorno. L'ultima parte illustra come spesso la filosofia fosse uno stile di vita religioso: il filosofo era assimilato all'uomo divino o santo, da Pitagora ed Empedocle ad Apollonio di Tiana, e la scuola filosofica a una comunità religiosa. Un *theios anér*, Gesù, fondò la nuova religione che si sarebbe sposata con il Medio- e Neoplatonismo nella filosofia dei Padri come Clemente, Origene, i Cappadoci, lo Ps. Dionigi Areopagita⁵. Il cap. 12, pp. 323-352, è dedicato a *The Legacy of Ancient Philosophy*: J. Krayer mostra l'immenso influsso della filosofia greca su tutto il pensiero successivo, concentrandosi sul tardo Medioevo, con la sostituzione dell'Aristotelismo al Platonismo come filosofia cristiana; sul Rinascimento, con la rifioritura dell'interesse per il Platonismo, l'importanza dello Stoicismo e perfino il tentativo di Valla di cristianizzare l'Epicureismo; e sulla prima età moderna, con i Platonici di Cambridge, il Neostoicismo, la ripresa dell'Epicureismo ad es. in Gassendi.

Chiudono il libro una bibliografia selezionata e gli indici. Si tratta di una guida efficace, mirata, prodotta da specialisti nei vari settori, che puntualizza egregiamente i principali aspetti del pensiero antico, fondamento irrinunciabile anche per ogni studio della filosofia successiva.

ILARIA RAMELLI

GYÖRGY HEIDL. *Origen's Influence on the Young Augustine. A Chapter of the History of Origenism*. Louaize, Lebanon, Notre Dame University - Piscataway, NJ, Gorgias Press 2003, Eastern Christian Studies 3. Un vol. di pp. 328. ISBN 1-59333-079-0.

In questo libro profondamente interessante e originale l'A. rivaluta il sostanziale apporto di Origene nella formazione cristiana di Agostino, tanto più notevole se si ricorda la dura critica mossa da Agostino in *Civ. Dei* XI 23 e XXI 17 alla protologia e all'escatologia origeniana. L'A. analizza il racconto della conversione di Agostino sia nel *Contra Academicos*, II 2, 5, dedicato a Romaniano, sia nel *De beata vita*, I 4, dedicato a Manlio Teodoro, e anche i capitoli delle *Confessiones* consacrati alla narrazione del processo di conversione al Cattolicesimo. Nel primo passo, Agostino fa riferimento a *libri pleni* che lo influenzarono profondamente, e afferma che essi *bonas res Arabicas exhalarunt in nos* e che *instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas*, e così in lui *incredibile... incredibile... incredibile incendium concitarunt*. Generalmente gli studiosi, in base al confronto con *Conf.* VII 9, 13 e *B. Vit.* I 4, considerano i suddetti libri come

⁵ Un ottimo resoconto è da ultimo C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.

neoplatonici, contenenti opere di Plotino e/o di Porfirio. L'A. ipotizza che tali libri fossero invece scritti cristiani, e che tra essi ci fossero le omelie di Origene al *Cantico dei Cantici* e forse anche passi del rispettivo commento, dove profumi e unguenti, presenti in dovizia, sono interpretati in senso spirituale: le fragranze della regina di Saba, dunque i profumi arabi, sono intesi come le buone azioni con cui i pagani si avvicinano a Cristo; le gocce dell'unguento più prezioso sono simbolo della discesa del Salvatore. Sono evidentemente le stesse immagini che Agostino ricorda nel suo racconto. Altri suggestivi parallelismi sono posti in luce dall'A. nel cap. 1 della parte I (pp. 7-18). Le due omelie di Origene pervennero probabilmente ad Agostino attraverso la traduzione di Gerolamo, che, realizzata nel 383 a Roma, nel 386 poteva senz'altro essere pervenuta a Milano. Ivi, Ambrogio era un ottimo conoscitore di Origene, la cui esegesi del *Cantico* –omelie e commento– egli utilizzò, secondo l'A. in modo considerevole, nelle sue omelie *De bono mortis* e *De Isaac*, che Agostino poteva aver conosciuto prima della conversione. Anche passi del commento origeniano al *Cantico* poterono pervenire ad Agostino tramite la traduzione di uno dei membri del circolo milanese. In *B. Vit.* I 4, analizzato nel cap. 2 (pp. 19-26), Agostino ricorda che, una volta *lectis Plotini paucissimis libris*, li confrontò con le Scritture (*illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt*) e che ne fu entusiasta (*exarsi*). L'A. mostra in modo convincente –anche rispetto all'effetto molto più eclatante sortito dai primi, e poiché dopo i primi lesse s. Paolo, mentre i secondi furono da lui confrontati con l'intera Scrittura– che i due resoconti riguardano due momenti diversi della conversione, anche a motivo delle diverse esigenze dei dedicatari, e che i *libri pleni* del primo testo non possono identificarsi con quelli di Plotino del secondo, noti ad Agostino attraverso la traduzione di Mario Vittorino. Inoltre, in *Ord.* I 11, 31 Agostino ricorda a sua madre di averle letto alcuni libri di *maiores nostri*, ossia di autori cristiani non contemporanei. Poiché il *De ordine* fu scritto nel novembre 386 a Cassiciacum, la lettura avvenne probabilmente ancora a Milano e può essere fatta coincidere con quella delle opere cristiane descritte anche come *libri pleni*. L'A. propone quindi (pp. 25-26) la seguente cronologia: 1) ascolto delle omelie di Ambrogio (*B. Vit.* I 4); 2) studio della filosofia, suggerito da Romaniano (*C. Acad.* II 2, 5); 3) lettura di Plotino e della Scrittura (*B. Vit.* I 4; *C. Acad.* II 2, 5); 4) lettura di opere cristiane, tra cui Origene, e 5) di s. Paolo (*C. Acad.* II 2, 5). I *libri pleni*, probabilmente dati ad Agostino da Simpliciano, andranno intesi come «libri completi», ossia contenenti non solo una metafisica di stampo platonico, molto apprezzata da Agostino, ma anche la dottrina cristiana (cap. 3, pp. 27-36). In effetti, da *Ord.* I 11, 32 emerge l'accordo del giovane Agostino con l'impostazione origeniana, sia per la distinzione platonizzante tra mondo sensibile e mondo intelligibile sia in generale per l'apprezzamento della filosofia greca, rimproverato invece a Origene da Ambrogio, *Abr.* II 8, 54: *Origenes quoque noster... tamen etiam ipsum plurimum indulgere philosophorum traditioni pleraque eius scripta testantur*. Anche il tema del ritorno a se stesso, al proprio vero essere, in *C. Acad.* II 2, 5, applicato da Agostino al suo ritorno al Cristianesimo

cattolico in cui era già cresciuto nell'infanzia, mostra profonde affinità con Origene, e così il motivo del ritorno all'uomo vero, immagine di Dio nello stato pre-lapsario (cap. 4, pp. 37-45). Nel cap. 5 (pp. 47-61) sono poste in luce ulteriori affinità di *C. Acad.* II 2, 5 e *Ord.* I 8, 24 con l'esegesi origeniana del *Cantico*; anche il metodo di insegnamento che Agostino applicò nei suoi primi scritti sembra suggerito da Origene; soprattutto, il racconto della lettura di Rm 13, 13-14 nel giardino in *Conf.* VIII 12, 29 sembra ispirarsi a Origene, *Comm. in Cant.* II 4, 28-30 su Abramo a Mambre: sia Agostino sia Abramo siedono fuori dalla loro dimora, sotto un albero, al momento della chiamata; entrambi devono obbedire a Rm 13, 13. Il passo paolino, che esorta alla temperanza e alla continenza, fu determinante per le scelte di Agostino, il quale conosceva già bene Paolo, considerato molto importante in ambito manicheo, ma dovette passare dall'esegesi manichea a quella cattolica dei suoi scritti. Se nelle *Confessiones* Agostino non fa parola del suo incontro con i libri di Origene, così come non ricorda i libri cristiani (*libri pleni*) che lo portarono alla conversione, e nemmeno Manlio Teodoro e Celsino, che erano legati ai libri da lui letti a Milano, limitandosi oltretutto a riferire, delle conversazioni con Simpliciano, la conversione di Vittorino, ciò è dovuto alla volontà di evitare le accuse di essere un origenista (cap. 6, pp. 62-73). La controversia origenistica, infatti, sorta nel 393 in Palestina, era giunta nell'occidente latino precisamente negli anni in cui Agostino stava elaborando le *Confessiones*, come l'A. mostra ricostruendo in modo dettagliato gli eventi in base alle fonti, comprese le *Epp.* 28 e 40 di Agostino a Gerolamo.

L'A. si propone quindi di scoprire eventuali influssi origeniani nella prima opera esegetica di Agostino, il *De Genesi contra Manichaeos*, in due libri, scritti nel 388-89, subito dopo il ritorno in Africa e contenenti l'esegesi allegorica di Gen 1-3 (intr. alla II parte, pp. 77-79). Sebbene molti studiosi abbiano sospettato uno sfondo origeniano, nessuno ammette un influsso diretto di Origene, poiché le sue omelie sulla *Genesi* non erano ancora state tradotte in latino da Rufino e Agostino non conosceva il greco abbastanza bene per accedere all'originale. Sono possibili comunque influssi intermedi, come le omelie di Ambrogio sullo *Hexameron* e sul Paradiso, i trattati di Ilario sui Salmi e il trattato di Gregorio di Elvira sulla creazione dell'uomo; si può pensare anche a una mediazione orale di Teodoro e Simpliciano, o a una compilazione latina di interpretazioni origeniane della *Genesi*, che vedremo essere l'ipotesi maggiormente accreditata dall'A. Sono poste a confronto le esegesi di Origene, Ambrogio e Agostino di Gen 1, 1 (cap. 1, pp. 81-84) e di Gen 1, 1-6 su cielo, terra e firmamento (cap. 2, pp. 85-93): specialmente nel secondo caso, lo *Hexameron* ambrosiano, pur derivante da Origene, non può spiegare –soprattutto per la mancanza della distinzione tra cielo spirituale e firmamento corporeo– l'evidente dipendenza dell'esegesi agostiniana da quella dell'Alessandrino. Lo stesso sembra valere per Gen 1, 7 (cap. 3, pp. 95-104), dove l'esegesi origeniana è recuperata non solo tramite le omelie sulla *Genesi*, ma anche tramite un frammento nel *Commento al Timeo* calcidiano. Di matrice origeniana appaiono anche le argomentazioni contro gli

antropomorfismi divini sviluppate da Agostino in *Gen. c. Man.* I 17, 27, per cui l'A. fornisce una tavola sinottica con *Orig. Sel. in Gen.* PG XII 93 e con *Tractatus Origenis* I 1-3, 5-6 (cap. 4, pp. 105-10). Così, l'esegesi agostiniana di Gen 1, 26 e 2, 7 sulla creazione dell'uomo in *Gen. c. Man.* I 17, 28 e II 7, 9 è generalmente ritenuta derivata da Ambrogio, a sua volta dipendente da Origene, ma il confronto attento con *Orig. Hom. Gen.* 1, 2, 28 e 1, 13, 56 e *Ambr. Hex.* VI 7, 40 e 42 mostra che non tutte le affinità con Origene sono spiegabili attraverso Ambrogio (cap. 5, pp. 111-24), come risulta anche nel caso dell'esegesi di Gen 1, 27-28 sull'uomo, la donna e il loro dominio sugli animali e sul mondo, dove si riscontrano somiglianze molto strette ed esclusive, perfino letterali, tra Agostino e Origene (cap. 6, pp. 125-33). Il cap. 7, pp. 135-38, è dedicato all'analisi del c.d. frammento Giessen di Origene, forse derivato dal perduto commento alla *Genesi*, o più probabilmente da un'omelia sull'Eden. L'interpretazione origeniana di Gen 2-3 è andata perduta, anche se è possibile una ricostruzione da fonti indirette e da alcuni passi dell'Alessandrino in commento ad altre opere; l'A. comunque è convincente nel rilevare nella relativa esegesi del *De Genesi contra Manichaeos* di Agostino tre aspetti di matrice origeniana: il metodo allegorico stesso, poi ricusato nel *De Genesi ad litteram*; l'interpretazione di parole ebraiche (ad es. quella di *Eden*, più vicina a Filone e ad Origene che ad Ambrogio; la figura etimologica *issah-is* in Gen 2, 23, menzionata dal solo Origene, *Comm. in Math.* XIV 16; *Ep. ad Afr.* 12, prima di Agostino); la corrispondenza tra Adamo e Cristo che lasciò il Padre per sposare la Chiesa (cap. 8, pp. 139-50). L'interpretazione delle «tuniche di pelle» di Gen 3, 21 come corporeità mortale coincide in Agostino, *Gen. c. Man.* II 21, 32 e in Origene, *Hom. in Lev.* 6, 2, 276-278; probabilmente Origene formulava gli stessi concetti anche nel perduto commento alla *Genesi*; anche l'idea tipicamente origeniana delle diverse condizioni delle nature razionali come conseguenze delle loro libere scelte si ritrova in Agostino, in un'opera contemporanea al *De Genesi contra Manichaeos*: *Moribus* II 7, 9; cfr. *Acad.* III 19, 42 (cap. 9, pp. 151-63). Pur tenendo presente che il *corpus* di dottrine indicate come «origenismo» non sempre risale direttamente a Origene ma deriva talora da anche fraintendimenti o irrigidimenti del suo pensiero (introduzione alla parte III, pp. 167-69), l'A. mostra che la protologia e l'escatologia del primo Agostino sono «origeniste». Un'accurata analisi del complesso passo di *Gen. c. Man.* II 8, 10 porta infatti a scoprire profonde consonanze con la concezione origeniana dell'incorporeità originaria dell'uomo; anche l'esistenza delle Idee delle creature *ab aeterno* nella sapienza di Dio è condivisa da entrambi (cap. 1, pp. 171-87).

Particolarmente importante e sorprendente, data l'opposizione con la dottrina più tarda di Agostino, appare la sua adesione alla teoria origeniana dell'apocatastasi e della salvezza universale delle creature razionali: *Moribus*, II 7, 9: *Dei bonitas... omnia deficientia sic ordinat... donec ad id recurrant unde defecerunt*, passo che Agostino dovette sconsigliare nelle *Retractationes*, I 7, 6. Anche la possibilità del passaggio delle creature razionali tra stato umano, angelico e demonico, propria di Origene, sembra accolta da

Agostino in *Lib. arb.* III 217 e *Serm.* 45, 10: *de homine non facit angelum?... Erunt aequales angelis Dei* (cap. 2, pp. 189-207). E la concezione del corpo risorto come spirituale, angelico, luminoso ed etero accomuna Agostino e Origene, che alla resurrezione dedicò due libri perduti, oltre a passi del commento al Sal 1 e di altre opere, tra cui il *De principiis* (cap. 3, pp. 209-18). Anche l'uso di immagini tratte dal *Cantico* in *Conf.* IX 2, 3 sembra mostrare una familiarità di Agostino con l'esegesi origeniana di tale libro biblico (*Appendix* 1, pp. 219-21). Agostino, nella biblioteca di Aurelio di Cartagine, ebbe accesso a *commentarioli in Matthaeum* che Aurelio riteneva composti o tradotti da Gerolamo ma a cui questi dichiara di non avere mai messo mano: si tratta probabilmente di una traduzione di passi esegetici di Origene, la cui interpretazione del *Padre Nostro* coincide con quella di Agostino (nel commento al Discorso della Montagna, incominciato nel 393/4) in modo sorprendente, a volte perfino letterale, ed esclusivo rispetto ad altre fonti di Agostino, come Tertulliano, Cipriano o Ambrogio (*Appendix* 2, pp. 223-35). Un'attenta analisi dei *Tractatus Origenis*, già attribuiti a Gregorio di Elvira –identificazione che pone problemi sia cronologici sia lessicali–, condotta specialmente sul primo, ne mostra la dipendenza da una traduzione latina e compilazione del commento origeniano alla *Genesi*, da cui dipende anche, nel suo *De Trinitate*, Novaziano, che forse è anche l'autore di tale traduzione; un altro possibile traduttore fu Vittorino di Petau (*Appendix* 3, pp. 237-72). Tale compilazione sembra avere influenzato anche Ilario di Poitiers, il quale non avrebbe potuto leggere l'originale greco, che d'altra parte non sembra dipendere dal *Tractatus* (*Appendix* 4, pp. 273-89). Seguono la bibliografia e gli indici.

Si tratta a mio parere di un'opera di notevole importanza, che, attraverso un'analisi e un'argomentazione persuasiva, giunge ad offrire un contributo sostanziale alla storia dell'influenza di Origene, che fu molto ampia e profonda –penso ad esempio anche a Gregorio di Nissa¹–, sebbene travagliata da incomprensioni e condanne.

ILARIA RAMELLI

CHRISTIAN VANDERDORPE, *Del papiro al hipertexto. Ensayo sobre las mutaciones del texto y la lectura*. Buenos Aires: FCE, 2003.

Christian Vanderdorpe es profesor de semiótica cognitiva en la Universidad de Ottawa y desde hace tiempo se ha interesado por esta problemática. Ha publicado en colaboración con Denis Bachand un trabajo titulado *Espaces virtuels de lecture et d'écriture* (Quebec, 2002). En 1999 da a conocer *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture* (Paris, La Découverte), cuya primera edición en español se publica en el año

¹ Cfr. il saggio introduttivo e il saggio integrativo nel mio *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milano 2005, sulla stretta dipendenza del Nisseno dall'Alessandrino.

2003, con el sello editorial del Fondo de Cultura Económica. Las computadoras, que hasta fines de los años sesenta dominaban sólo las áreas científicas y técnicas, hoy también perturban notablemente el texto, el instrumento que le ha permitido al hombre crear, almacenar y difundir sus conocimientos. Las alteraciones sufridas por el texto han repercutido en la lectura. El libro de Christian Vanderdorpe es, pues, un ensayo acerca de la evolución del texto y la lectura. El autor parte de algunas consideraciones terminológicas sobre la noción de papiro, texto e hipertexto. En relación con este último, distingue la perspectiva literaria de la informática que es la que predomina en su obra y nos remite a la construcción informática de los textos. Cabe destacar que esta obra en su primera versión fue presentada con formato informático, fue un hipertexto, según una estructura arborescente, cuyos vestigios aún se conservan. Ya desde el epígrafe inicial de Charles Nodier (*Moi-même*): “¿Por qué capítulo primero? Sería exactamente lo mismo en cualquier otra parte. Por lo demás, debo confesar que escribí el capítulo octavo antes que el quinto, que aquí se convirtió en el tercero.”

Vanderdorpe nos invita a una lectura a la deriva que nos permite elegir, saltar, leer, releer, es decir, navegar las diferentes cuestiones abordadas —la oralidad, el nacimiento de la escritura, el pasaje de la linealidad del papiro a la tabularidad del código, el texto impreso y el hipertexto, la lectura del hipertexto, la revolución interactiva, los derechos del lector— por mencionar sólo algunas. Son muchos los interrogantes que plantea este libro en relación al CD como un nuevo papiro, al reemplazo del libro en soporte papel por versiones electrónicas o a las transformaciones que el navegar produce en el escritor y en el lector. Si bien la aproximación presentada no es, como el propio Vanderdorpe aclara, ni clasificatoria, ni histórica, ni enciclopédica ni exhaustiva, apunta a ofrecernos una reflexión apasionante sobre el lugar y el futuro del texto, acompañada de una variada bibliografía, y a enfrentarnos a una perturbación cultural de la cual somos protagonistas, una perturbación que “se produce bajo nuestras miradas” (2003: 12).

MARCELA ALEJANDRA SUÁREZ

LOSACCO, MARGHERITA. *Antonio Catiforo e Giovanni Veludo interpreti di Fozio*. Bari: Dedalo, 2003, 460 pp.

Para todos los estudiosos de Historia antigua y romano-cristiana, especialmente en la *pars orientis*, resulta de particular interés e importancia la *Biblioteca* de Focio, erudito patriarca de Constantinopla y uno de los primeros artífices del llamado Cisma de Occidente. Como bien introduce el libro la autora al señalar que “la historia de la tradición fociana tiene un largo camino, y en tiempos recientes, es una historia tormentosa” (p. 7). El problema radica, fundamentalmente, en la ubicación de los “manuscritos” de la impresionante recopilación de obras “perdidas” o “inubicables”. Prosigue Losacco: “la *editio princeps* apareció en 1601, la historia de la tradición de la *Biblioteca* aparece como

una sucesión de proyectados no realizados o incompletos, de trabajos que permanecieron inéditos o se perdieron" (p. 8). En este ambiente se llegó a la primera ed. de la monumental obra y su primera difusión en lengua latina, publicada en 1606. En la citada introd. la autora sigue el confuso recorrido de las diferentes ediciones de la obra casi inédita en Occidente, remarcando el papel cumplido por intérprete veneciano Antonio Catiforo (s. XVII) y el traductor veneciano Giovanni Veludo (s. XIX), director de la biblioteca de San Marcos. Losacco es investigadora de Filología Clásica en el Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Università di Bari y se especializó en la "tradición fociana". Cabe señalar que la obra incorpora las observaciones y comentarios a la versión latina de la obra de Focio de ambos autores, completando el análisis de la vida y obra de sus traductores, resultando de sumo interés para los especialistas en este significativo documento que resguardó gran parte de la "cultura clásica", ratificando la teoría que no todo el saber clásico llegó a través del "renacimiento italiano", sino que gran parte del mismo nos llegó desde Constantinopla.

F. H.

PAUL, JACQUES. *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003, 622 pp.

La traducción de esta obra clásica del historiador francés Jacques Paul, originariamente publicada en París en 1998, ha sido una excelente idea de la editorial Cátedra y llena un hueco significativo en el conocimiento de la Historia de la cultura de Occidente. Su autor ya era conocido en nuestro medio por la publicación de "La Iglesia y la cultura en Occidente" (Barcelona, Labor, 1988). En este caso nos encontramos ante una obra cuidadosamente elaborada, que señala un amplio manejo de fuentes y un profundo conocimiento de la época y su cosmovisión, que permite a su autor redactar una obra de síntesis con una erudición propia de un tratado obra de toda una vida académica.

Jacques Paul comienza su obra por una introducción que supera las 50 pp, pero que se justifican en la medida que expone detalladamente su área de análisis y su metodología de trabajo en una línea que podemos identificar con la *nouvelle histoire*, ya que para el autor la "vida intelectual" incluye lo oral y escrito, lo erudito y popular, lo clerical y laico. De similar manera incursiona en los conocimientos básicos del hombre de la época (leer, contar, escribir) remontándose a niveles superiores como la retórica, la lógica y la razón, sin por ello omitir las mentalidades o la sensibilidad, aún el gusto. De alguna manera sugiere un enfoque nuevo: "la historia intelectual", que supera y amplía las historias de las teorías, ideas o filosofía. Es importante su síntesis de la época, cuando afirma que "en una sociedad que ha llegado a ser cristiana, la Iglesia enseña sus dogmas y da a sus artículos de fe la fuerza de verdades recibidas. Estas grandes afirmaciones religiosas son como anteriores al ejercicio del pensamiento, desempeñan el papel de verdaderos principios a partir de los cuales se ejercita la razón. Son como las paredes maestras de un edificio en las que reposa

el resto. Es verdad que hay herejes que no entienden los dogmas y la moral de acuerdo con la tradición o simplemente de manera compatible con todas las demás afirmaciones de la fe cristiana. Hay igualmente hombres cuyo horizonte religioso es distinto; como los judíos. Es muy raro que existan espíritus liberados de convicciones religiosas hasta llegar al ateísmo. En suma, la fe cristiana comporta principios que se imponen la reflexión intelectual como evidencias fundamentales. Las más determinantes para la vida intelectual son la existencia de un Dios único, la creación del mundo, la espiritualidad del alma humana, la convicción de que el hombre tiene que salvarse y que la historia se encamina hacia un final. Sin ellas, no hay cristianismo" (pp. 35-36).

La primera parte del libro está dedicada al período comprendido desde el final de la Antigüedad hasta el "fatídico" año 1000, la segunda abarca los siglos XI y XII, el prestigioso s. XIII ocupa la tercera y la cuarta y última se denomina "hacia el final de la Edad Media". Más allá de nuestras divergencias personales con la tradicionalmente aceptada calificación de una "inexistente" Edad Media, el período estudiado por Paul cubre una parte significativa de la Cristiandad, que se caracterizó por el resurgimiento y desarrollo de la vida intelectual en un Occidente "barbarizado".

En cada una de las partes señaladas el autor dedica sendos capítulos a estudiar las escuelas y formas de enseñanza, la herencia recibida y transmitida, los aportes literarios y filosóficos de los hombres de su tiempo, el papel de los eclesiásticos, los problemas lingüísticos, acentuando obviamente los matices propios de cada etapa. En este completo texto tampoco está ausente la literatura vinculada a las cruzadas, el tema de la pobreza, la labor en los monasterios, la literatura en lengua "vulgar", el paisaje medieval o el amor y la naturaleza.

Particularmente resulta de especial interés el cap. XIV de la tercera parte, donde realiza una excelente síntesis del surgimiento del movimiento universitario, analizando los diferentes matices que aporta (estructura, status, métodos didácticos, exámenes, lugares de estudio, religiosidad). Tampoco le son ajenos "los grandes problemas intelectuales" (herejías, escatología, derecho romano, aristotelismo). La "crisis del siglo XIV" queda claramente reflejada -no solo en sus representantes como Ockham, Marsilio de Padua o maese Eckhardt- sino que hace referencia a un cristianismo "más popular", se preocupa por las predicaciones y devociones, que implican una "sensibilidad nueva", donde tampoco falta el "sentimiento de la muerte".

Tras dedicar todo un capítulo a Dante, Paul concluye su exhaustiva obra dedicándose a la novedad que implicó el "humanismo y espíritu medieval". Coincidimos con las conclusiones del autor cuando señala que "la historia cultural de la Edad Media no es sólo la interpenetración del cristianismo y del saber proveniente de la Antigüedad. Este encuentro da origen a construcciones intelectuales audaces que no son la copia de las obras antiguas, así como la catedral gótica no es la reproducción del templo griego. Hay un florecimiento de creación autónoma que no se puede reducir a sus componentes. Esta

audacia en la iniciativa, esta intrepidez en el tratamiento de los largos diseños intelectuales, se explican quizá por la necesidad de dar cuenta de la fe cristiana. Existe una gran diferencia de estado espiritual entre la literatura aristocrática y diletante de la Antigüedad y la fuerza intrínseca de las grandes construcciones teológicas del s. XIII. Son dos universos diferentes por sus fundamentos, incluso cuando uno presta su saber al otro" (p. 590). Una amplia y actualizada bibliografía fundamenta el contenido y facilita nuevas lecturas que orientan y abren caminos de investigación. Después de la cuidadosa lectura de este libro pocas dudas pueden quedar de que el mito de la "edad oscura" -aún tan empleado- no tiene ninguna consistencia histórica.

F. H.

PODESTÀ, LUCA. *Il tempo dell'apocalisse; Vita di Giacchino da Fiore*. Bari- Roma: Laterza, 2004, 502 pp.

En más de una ocasión nos hemos dedicado a reseñar obras del monje cisterciense calabrés Joaquín del Fiore -traducidas al italiano y publicadas especialmente por la editorial Viella- e, inclusive, hemos hecho referencia a la revista *Florensia*, que publica anualmente el Centro Internazionale di Studi Gioachimiti y que reúne artículos de los especialistas en el tema dispersos por el mundo. Los estudios sobre Gioacchino da Fiore adquirieron actualidad hace unas décadas, motivando una amplia bibliografía. Como es sabido, el monje calabrés adquirió gran importancia póstuma por algunos de sus trabajos "proféticos" y apocalípticos, muy probablemente corregidos por sus seguidores; sobresale en particular su novedosa teoría sobre la "teología de la Historia" y la "edad del Espíritu", cuya continuidad estudió Henri de Lubac en *La posteridad espiritual de Joaquín del Fiore* (Madrid, Encuentro, 1989). Contradiendo la concepción tradicional agustiniana, anticipaba la pronta venida de una "Iglesia espiritual", anunciada por una nueva orden monástica ("espiritualista") que él mismo llegó a fundar y que un importante grupo de los franciscanos interpretó a su favor, deformando las ideas originarias del monje calabrés.

Precisamente esta temática es retomada por Podestà. Tarea de varios años de investigación previa y un profundo conocimiento de la obra del autor, escribió "la primera biografía completa" de la controvertida figura de Joaquín del Fiore, interpretada en el contexto de su época caracterizada por los conflictos entre La Iglesia y el Imperio y la "escatológica" caída de Jerusalén en manos de los turcos. En este extenso y cuidado escrito, el autor elaboró una detallada biografía del monje analizado, intercalando los acontecimientos históricos y su probable influencia en sus escritos, a los que -a su vez- dedica importantes páginas de la obra reseñada. Todo el libro se caracteriza por su seriedad intelectual, detallada documentación y erudita redacción, con cantidad de notas complementarias y una amplia bibliografía de fuentes y estudios, pero resaltamos los capítulos dedicados a "la visión de la historia según el modelo alfa-omega", que nos

permite una clara comprensión del “revolucionario” aporte del autor y “el apocalíptico prudente”, donde Podestá, tras estudiar sus exégesis del Apocalipsis, demuestra el cuidado de del Fiore por cuidar el dogma cristiano, más allá de las polémicas con los combativos pontífices e intelectuales de su tiempo. Nos encontramos ante una obra imprescindible para tener una visión integral del siglo XI, pero también para conocer a Gioacchino da Fiore, como para bucear en las raíces de muchas ideas “trinitarias”, escatológicas o milenaristas modernas.

F. H.

POLLA, MARIO (ED). Bernardo di Chiaravalle. *Al Cavallieri del Tempo; L'elogio della nuova caballeria*. Rimini: Il Cerchio, 2003, 133 pp.

Il Cerchio, que publicó muchas obras dedicadas a la caballería medieval y temas afines, edita ahora en versión bilingüe (italo-latina) el clásico texto de san Bernardo de Claraval *Liber ad milites tempii. De Laude novae militiae*, escrito entre 1130 y 1136 por el monje cisterciense -completando la *Regula* anteriormente redactada- como alabanza de la recién creada Orden de los Pobres Caballeros del Temple (*templum Salomonis*), más conocidos como templarios, agrupados en torno a Hugo de Payns, su fundador y quien obtuviera la bula de Inocencio II *Omne datum optimum*, de 1139, que les otorgaba el reconocimiento pontificio. Especialmente interesantes resultan los estudios introductorios a las anteriores ediciones, donde Polla muestra con claridad su conocimiento multifacético sobre la caballería medieval y sus raíces más profundas, dedicando varias páginas a desmitificar el “secreto de los templarios”. Pero el autor acentúa, basándose en al fuente misma, el aspecto ético de la caballería justificada por el propio Bernardo mediante el *bellum iustum*.

Polla concluye que “hoy, como en el pasado y en el futuro, en la guerra como en la paz, la vida del cristiano es una milicia sobre la tierra. Como siempre encuentra enemigos contra los que combatir, visibles e invisibles, y para ello deberá usar la doble espada del *recte scire* y del *recte agere*, de la plegaria y de la acción” (p. 18). La obra se completa con la transcripción de otra fuente importantísima como es el texto latino y la traducción del *De benedictione novi militis*, que establecía el rito oficial de la investidura del caballero de la Orden y cuya lectura permite una mejor comprensión de estas entidades de la Cristianad que fundían los ideales y las vocaciones de guerreros y monjes en una sola institución. Resulta una fuente de sumo interés para conocer en el contexto del pensamiento de la época -y de un Padre de la Iglesia como san Bernardo- el sentido que tenía la caballería medieval, que combatía por Cristo en tiempos de las cruzadas: la *militia Christi*.

F. H.

CAMASTRA, FRANCESCO. *Ockham; Il filosofo e la politica*. Milano: Bompiani, 2002, 620 pp..

La colección de fuentes de Bompiani ha editado la versión italiana de una de las muchas obras "políticas" de fray Guillermo de Ockham, quien fue en el s. XIV un personaje clave en la desintegración de la "teocracia papal". Franciscano convencido, puso su pluma a disposición de los "espirituales" -seguidores "deformantes" de las ideas reformistas escatológicas de Joaquín del Fiore y generadores de la "cuestión de la pobreza" en el seno de la Orden franciscana-, como más adelante del emperador Ludovico de Baviera en su enfrentamiento contra el Papa, exponiendo muchas de las ideas básicas del conciliarismo, que periódicamente resurgen en el seno de la Iglesia, como recientemente con Hans Küng. La presente ed. bilingüe, debida al esfuerzo de Francesco Camastra -docente del Liceo Calini de Brescia y autor de otros estudios referidos a la historia política medieval- traduce el "escrito" conocido como *Octo quaestiones de potestate papae*, difundido en 1342.

También se debe a Camastra el amplio estudio introductorio (del "escenario" histórico, el pensamiento de Ockham y la teocracia papal (*plenitudo potestatis*): se ubica con precisión al autor en el contexto de los hechos e ideas de su época. En este escrito "de combate" Ockham intenta destruir intelectualmente los "últimos restos" de la teocracia papal, tras el episodio de Avignon en tiempos de Bonifacio VIII. Para ello utiliza el método escolástico, argumentos de las Sagradas Escrituras y de las *Decretales* y lo hace a través de "ocho cuestiones" que considera claves de la discusión y que se sintetizan en negar la *plenitudo potestatis*, después de analizar cuidadosamente diferentes aspectos de la misma y de la confrontación habida. No resulta necesario recordar que la posición de Ockham es opuesta al poder del Papa, defiende una Iglesia "democrática" y se convirtió en paladín epistolar del emperador, en su enfrentamiento con la Sede Pontificia. La obra se completa con un importante aparato erudito que facilita su comprensión y valoriza la publicación para los medievalistas que se interesen en el s. XIV y en Ockham, a la vez que permite la útil consulta de la versión original en latín. Cabe agregar que hay una trad. castellana -sin la versión latina- de Primitivo Mariño, publ. en 1992 por el Centro de Estudios Constitucionales bajo el título de *Obra política I*.

F. H.

GARCÍA ROMERO, FERNANDO. *El deporte en los proverbios griegos antiguos*. Weimaran: 2002, 170 pp.

García Romero ha editado en Alemania una parte de sus eruditos estudios sobre el deporte en la Hélade, a los que dedicó años de investigación. El libro que tenemos entre manos agrupa ochenta breves proverbios griegos relacionados con el deporte -muchos

desconocidos- y reunidos por el autor, docente de Filología Clásica en la Universidad Complutense. La publicación de estos proverbios, con el texto en griego interpretado y completado, permite un acercamiento al importante papel que el deporte tenía en la vida cotidiana de los helenos. A partir del vistazo de un curioso encontramos referencias singulares como: "Procura que las segundas partes sean mejores siempre" (1.10.Liban. Epist. 1438.1.) (p. 15) o "Ni la competición ni la amistad admiten excusa" (VI. 3. Zen. Vulg 2, 45) (p. 102). Aunque el autor no se haya preocupado por el matiz religioso que el deporte tuvo en los orígenes de la civilización helénica, una lectura perspicaz de los proverbios, permite asomarse a ello. Un útil índice completa la ed. Los lectores curiosos por el deporte y los deseosos de un conocimiento más profundo de la vida en la Hélade, además de los filólogos y otros especialistas, encontrarán en este libro erudito un interesante aporte a un tema poco trabajado.

F. H.

GRYGIEL, LUDMILA. *San Benedetto, il primo Europeo*. Siena: Cantagalli, 2004, 92 pp.

La figura de san Benito siempre fue relevante, y más aún ahora, con motivo de la elección papal del cardenal Joseph Ratzinger (quien se preparara para el conclave en Subiaco, donde pronunció un hermoso sermón sobre "las raíces espirituales de Europa"). El elegido adoptó el nombre de Benedicto, aclarando que lo hacía en homenaje a su antecesor Benedicto XV y al monje "patrono de Europa" y fundador de los benedictinos. Con la colaboración de la Fondazione Sublacense Vita e Famiglia, la editorial sienesa Cantagalli publicó este breve trabajo sobre san Benito de Nursia y su obra, prologada por el abad del importante monasterio de Subiaco, dom Mauro Meacci, o.s.b. La autora señala casi premonitoriamente en la introd. que "al inicio del Tercer Milenio, mientras se habla tanto de la construcción de la nueva Europa, de la ampliación de la Unión Europea, vale la pena retornar a los orígenes de nuestra historia, conmemorando la figura y la obra de San Benito" (p. 11). Y esa es la razón fundamental de este nuevo aporte.

Para redactar su ensayo, que no es una obra biográfica, Grygiel recurre a la *regola* de san Benito -"milagro de discreción y claridad", según san Gregorio- y acentúa su lema *Ora et labora*. En este aspecto conviene resaltar que "la figura y la obra del Fundador de los benedictinos se encuentra en el inicio de la historia de los europeos, no tanto en el sentido cronológico, sino espiritual y cultural. La contribución de san Benito a la construcción de Europa y a la formación de su *ethos*, está siendo aceptada por todos, y resulta difícil precisarla en pocas palabras. El mejor modo de hacerlo es acercarse a su vida y a su trabajo, releer la *regola*" (p. 13).

A modo de conclusión coincidimos con la autora que su herencia fundamental consistió en cuatro aspectos: "los grandes valores de lo cotidiano, el modelo de vida familiar que conduce a la comunidad, la importancia del trabajo cultural, la visión

unificadora del mundo y de la historia" (p. 13). Y precisamente fueron éstos los títulos de los capítulos en que dividió su libro, efectuando interesantes reflexiones "benedictinas" sobre cada uno de ellos. El valor de la obra aumenta por un importante apéndice que reúne un discurso de Juan Pablo II, la carta apostólica *Pacis munitus* de Paulo VI y cuatro textos de Pío XII, referidos a los benedictinos.

F. H.

MAGGINI, LEONARDO. *Astronomia etrusco-romana*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003, 164 pp.

La cultura etrusca, y especialmente su relevante religión, es uno de los temas atractivos y esotéricos de la historia de la Antigüedad, acrecentados por su escaso conocimiento en cuestiones detalladas. En esta oportunidad su autor, Leonardo Maggini, que ya ha publicado otras obras en esta editorial (*Astronomy and Calendar in Ancient Rome*) que avalan su conocimiento de la temática tratada, incursiona audazmente en el "etrusco rito" que nos mencionan las fuentes romanas, trayendo a luz aspectos semidesconocidos de origen mesopotámico -aun en el ambiente especializado- sobre la tantas veces mencionada, y escasamente conocida, *astronomia etrusco-romana*, base de la ceremonia fundacional de Roma y del importante papel de sus arúspices. A través de sus eruditas páginas el autor analiza múltiples aspectos "religiosos" de la astronomía de los cada vez menos enigmáticos etruscos. Con conocimiento y exactitud expresa el autor que "la pérdida de conocimiento, de comprensión y de memoria, unida al pasaje de una cultura a otra, la empobrece, hasta hacerle perder casi todo su extraordinario valor originario. Las últimas reliquias superan la barrera de los siglos en condiciones tales de ser casi irreconocibles e incomprensibles, no conservando más que miseros trazos de aquella que fue una majestuosa concepción de las relaciones entre el hombre y el cosmos" (p. 145-146). ¡Y éste es el problema muchas veces ignorado por quienes investigan -o explican- la historia antigua o medieval! La obra se completa con láminas, cuadros y grabados que facilitan la comprensión del texto, alejado de nuestros conocimientos habituales y de la influencia racional-iluminista que invadió los estudios históricos. Hay un anexo con el calendario de los meses del año como las festividades astronómicas y su influencia en lo público y privado. Nos encontramos con un trabajo clave para comprender los todavía exóticos ritos esotéricos de la religiosidad etrusco-romana, en sus múltiples manifestaciones.

F. H.

ROBIN PARRY - CHRIS PARTRIDGE, EDD. *Universal Salvation? The Current Debate*. Carlisle, UK, Paternoster Press, 2003. ISBN 1-84227-199-7.

Si tratta di un interessante volume che comprende i contributi di più autori, ciascuno con diverso orientamento e anche con diversa prospettiva, ad es. storica o teologica, sul problema escatologico della salvezza. Dopo una breve scheda informativa sui contributori e una prefazione di Gabriel Fackre, un'introduzione dei due editori presenta l'articolazione del libro e precisa, dal punto di vista terminologico, il tipo di universalismo che vi è discusso, relativo all'apocatastasi e alla riconciliazione finale di tutte le creature in Dio.

L'opera è strutturata in sei parti: nella I, *A Case for Christian Universalism*, si susseguono tre articoli del filosofo e teologo americano Thomas Talbott, sostenitore della possibilità della salvezza universale finale. In *Towards a Better Understanding of Universalism* (pp. 3-14), egli adduce molti passi vetero- e neotestamentari in favore della teoria della salvezza universale finale, e si domanda se questa dottrina possa essere considerata eretica. In *Christ Victorious* (pp. 15-31) Talbott considera se la felicità dei beati possa essere compromessa dalla consapevolezza dell'esistenza di dannati e riflette su alcuni passi paolini che sono stati adottati a suffragio della teoria della salvezza universale, come 1Cor 15,18 o Fil 2,10-11. Infine, in *A Pauline Interpretation of Divine Judgement* (pp. 32-48), Talbott si concentra soprattutto su Rm 5,8, posto in contrasto con altri passi del NT in cui si parla di fuoco e sofferenza "eterna": l'A. contesta che *aiónios* vada inteso in questo significato; piuttosto, indicherebbe una durata indeterminata. Seguono le note, poste al termine di ogni parte. La II parte, *Biblical Responses*, è composta da due contributi. Il primo si oppone all'ipotesi della salvezza universale escatologica, denunciando che essa sia priva di supporti scritturistici: I. Howard Marshall, *The New Testament Does Not Teach Universal Salvation* (pp. 55-76), ammette che Dio desidera la salvezza di tutti (1Tim 2, 4), ma non esclude che questo desiderio possa rimanere inappagato, poiché la sua soddisfazione dipende dalla libera volontà di ciascuno. Una risposta critica a Marshall viene tuttavia da Thomas Johnson, *A Wideness in God's Mercy: Universalism in the Bible* (pp. 77-98), secondo cui la suddetta soddisfazione è garantita dalla riconciliazione universale attuata da Cristo (2Cor 5, 19). Un'attenta analisi dei passi vetero- e neotestamentari a favore e contro l'apocatastasi, compreso 1Gv 4, 10 e soprattutto le lettere paoline, fino all'Apocalissi, fa concludere all'A. che «the case for universalism is stronger than is usually realized».

A una sezione eminentemente esegetica ne fa seguito una teoretica: la parte III, *Philosophical Responses*. Anche qui, un primo contributo contro la teoria della salvezza universale viene seguito da una difesa di tale teoria. Infatti, Jerry Walls in *A Philosophical Critique of Talbott's Universalism* (pp. 105-24) fa leva soprattutto sulla libertà di ciascuno di scegliere la dannazione per mostrare che la salvezza universale non può essere sostenuta come dottrina. Eric Reitan, invece, in *Human Freedom and the Impossibility of Eternal Damnation* (pp. 125-44), osserva che la giustizia non può impedire la misericordia di Dio-amore, in quanto il peccato umano è già stato riscattato da Cristo. Anch'egli ritiene che l'inferno sia riservato a chi sceglie di rimanere separato da Dio, ma pensa che tale scelta sia

impossibile da compiere consapevolmente e liberamente. Nella parte IV, *Theological Responses*, entrambi gli articoli criticano, da prospettive diverse, la dottrina universalistica di Talbott. Daniel Strange propone *A Calvinist Response to Talbott's Universalism* (pp. 145-68), e John Sanders, a sua volta, presenta *A Freewill Theistic Response to Talbott's Universalism* (pp. 169-86), in cui ammette, in ultima analisi, la speranza in un possibile scenario universalista, ma non l'affermazione della salvezza universale come dottrina. Due articoli compongono anche la parte V, *Historical Responses*, che analizza la presenza di dottrine escatologiche universalistiche in seno alla Chiesa fino dai primi secoli. Morwenna Ludlow, già autrice di una monografia importante sulla salvezza universale in Gregorio di Nissa e in Karl Rahner (*Universal Salvation*, Oxford 2000), in *Universalism in the History of Christian Theology* (pp. 191-218) percorre la storia degli autori che, a partire da Origene e da Gregorio di Nissa¹, credettero nella salvezza universale finale, ad es. Didimo il Cieco, Stefano Bar Sudaili, Giovanni Scoto Eriugena, alcuni autori medievali, altri dell'età della Riforma, fino all'Otto- e Novecento, con H.U. von Balthasar. In *Universalistic Trends in the Evangelical Tradition: A Historical Perspective* (pp. 219-41), David Hilborn e Don Horrocks passano in rassegna a loro volta, dal XVI sec. fino ai nostri giorni, alcuni autori evangelici che hanno sostenuto dottrine universalistiche. La VI e ultima parte è interamente composta dalle repliche di Talbott alle critiche mossegli: *Reply to my Critics* (pp. 247-73). L'A., fra l'altro, si basa su Mt 19, 25 nel fare affidamento sulla volontà salvifica di Dio alla quale tutto è possibile. L'analisi dell'uso di *apólymi*, «perisco, vado perduto», nei Vangeli non esclude un ritrovamento in seguito, come nel caso della pecorella smarrita, e i passi universalistici di Rm 5, 12-21; 11, 32 e 1Cor 15, 20-28 sono riproposti come impossibili da spiegare altrimenti che nel senso della salvezza universale. Secondo Talbott, «Christ has achieved a complete victory over sin and death, there is therefore no such thing as a hopeless condition, and the ultimate truth about the universe is glorious, not tragic». Segue infine una bibliografia generale sull'apocatastasi e la teoria della salvezza universale.

Il libro, ben curato e di notevole valore, non perviene ovviamente a risposte definitive, ma è di grande aiuto per illustrare in molti suoi aspetti il dibattito sull'ipotesi, o la speranza, di una prospettiva escatologica universalistica, che indubbiamente ha una lunga tradizione teologica nella Chiesa cristiana.

ILARIA RAMELLI

¹ Contesta che Gregorio sostenesse la dottrina della salvezza universale – ma non con ragioni molto solide – G. Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova 2004, 176ss. Ho in preparazione un saggio critico sull'apocatastasi in Origene e Gregorio di Nissa per la mia edizione di Gregorio di Nissa, *Sull'anima e la resurrezione*, in corso di pubblicazione a Milano per Bompiani.

GONZÁLEZ SALINERO. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano; Una aproximación crítica*. Madrid: Signifer, 2005, 116 pp.

Después de la visión romántica de las persecuciones de los cristianos apreciadas en novelas como *Fabiola* o *Quo Vadis?*, las últimas décadas del s. XX han revitalizado el estudio de esta compleja temática, especialmente en España. El objetivo de Raúl González Salinero parte de la “desjudaización del cristianismo” en Roma y las tensiones que éste produjo en el mundo greco-romano, que llevaban a una “inevitable y abierta confrontación” (Wlosok. 1971, p. 283). La mejor recensión del libro se encuentra en las propias palabras del autor al finalizar el prólogo, cuando expresa: “Diversos han sido los enfoques bajo los que se han estudiado las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. A pesar de que aún quedan muchas incógnitas por descifrar y de que algunos aspectos de relativa importancia no han sido dilucidados convenientemente, la información de que disponemos y los límites a los que nos someten las fuentes conservadas, impiden un avance cualitativo de nuestras investigaciones sobre el particular. A mi juicio -agrega-, resulta prácticamente imposible encontrar explicaciones novedosas que, de una u otra manera, no hayan sido ya apuntadas por la amplia historiografía que, con variable éxito, se ha acercado al tema. Sin embargo, no me limitaré a exponer los derroteros por los que han transitado las diferentes teorías, o las deudas que han contraído unas sobre otras. Considero que, aun admitiendo las líneas maestras trazadas por determinadas corrientes historiográficas o por ciertos historiadores, es factible buscar elementos que permitan llegar a matizar aspectos que hasta ahora no habían sido adecuadamente valorados, de forma que lo que podría considerarse como un simple detalle es susceptible de cambiar la óptica desde la que se observa un fenómeno mucho más amplio. Por todo ello, aunque he procurado presentar una visión global de las persecuciones, indagando en sus causas, razones, proceso y fracaso, al tiempo que he prestado atención al hilo de los acontecimientos de una forma cronológica, no he renunciado a pronunciarme en favor del camino que, a juzgar por el sentido último de las fuentes (producto, sin duda, de mi propia interpretación), me ha parecido más conveniente. Incluso he resuelto introducir explicaciones más profundas de las que normalmente se han ofrecido respecto a algunos puntos concretos que, a mi juicio imprudentemente, se habían considerado en cierto sentido marginales” (pp. 8-9).

El libro recorre el tema desde el incendio de Roma hasta que Constantino proclamara la licitud del cristianismo. A simple manera de comentario estimamos debieran “tamizarse” las reflexiones de la relación cristianismo-paganismo entre Constantino y Teodosio. Pero ello llevaría a otro libro (no de “persecuciones a los cristianos”), pero pensamos que el autor excedió su análisis temporal “identificando” personas y procesos diferentes. El epílogo sugiere una posición ideológica del autor que parece superar la necesidad real de una revisión del tema, que venimos enseñando hace varias décadas e insinúa una posición anacrónica -peligrosa en un historiador- que concluye su obra con la

opinión de J. Monteserrat Torrens (*La sinagoga cristiana*. Barcelona, 1989), que temerariamente afirma: “Nosotros sólo rechazamos a los intolerantes, a los que no aceptan las reglas del juego. La actitud del paganismo tardío y sus representantes obedeció al mismo sentimiento. Rechazaron al que rechazaba, no toleran al que no toleraba [...] El paganismo defendió y logró preservar valores que, mil años más tarde, renacieron y se han convertido en el fundamento de nuestra convivencia. Éstas fueron, por tanto, las razones del perseguidor: nuestras propias razones” (*sic*). Un libro que tiene muchos aspectos positivos, pero que merecería un análisis crítico mucho más detallado en cuanto a su objetividad.

F. H.

VARELA AGÜI, ENRIQUE. *La fortaleza medieval; Simbolismo y poder en la Edad Media*. Junta de Castilla y León, 2002, 244 pp.

La Junta de Castilla y León ha publicado este interesante trabajo de Varela sobre el “simbolismo” de la fortaleza medieval. De alguna manera podemos decir que todo lector vincula directamente el Medioevo con el castillo, pero en este caso no se trata de un análisis de su estructura arquitectónica o de sus partes, sino del significado que tuvo para los hombres de su época. En este aspecto nos encontramos con un estudio interdisciplinario, con el aporte de la antropología política, la sociología, la simbología, la psicología, la estética, etc. Sin descuidar las circunstancias históricas (políticas, militares, sociales, económicas y de mentalidades) analiza el surgimiento y expansión de la fortaleza feudal a partir del s. X, y especialmente en Castilla, a la que pertenece buena parte de las ilustraciones. Señala acertadamente el prologuista que la fortaleza medieval se nos muestra en este estudio a través de su dimensión simbólica. Para ello se analizan los componentes ideológicos, psicológicos y culturales que envolvieron a este tipo de construcción y la llevaron a erigirse en una de las arquitecturas -junto a la más estudiada catedral gótica- más representativas y cargadas de significación del paisaje medieval. A través de los conceptos clave de símbolo, poder y arquitectura, Varela intenta profundizar el entramado simbólico de la arquitectura medieval militar, la mentalidad colectiva que le rodea, la de aquellos hombres que la edificaron, a quienes prestó servicio, condicionando de un modo u otro su forma de vida, y a la que, por su relevancia en el seno de la sociedad, revistieron de determinados significados. Debemos reconocer que el resultado de la investigación consiste en un novedoso y sugestivo intento de reconstrucción de la función simbólica que esta forma de arquitectura poseyó para la sociedad de su tiempo, para los que se sirvieron de ella como instrumento arquitectónico de poder y para los que representó un medio de condicionamiento, real o ideal. El autor concluye su obra afirmando que “la generalización del castillo a lo largo del Occidente medieval viene explicada por distintos factores coincidentes, internos y externos, que van a hacer que la fortaleza reúna una serie de competencias en un principio ajenas a la función más elemental de la fortificación. Así, su

estrecha vinculación a un grupo de poder de la jerarquía feudal; la pertinaz presencia de un clima de inseguridad, o su manifestación a través del más espectacular de los fenómenos sociales, la guerra; el dominio cada vez más efectivo que ese grupo social privilegiado está ejerciendo sobre el territorio. Sobre los hombres en él instalados y sus actividades, van a llevar al surgimiento y multiplicación de un tipo de arquitectura fortificada y del hábitat a ella asociado, caracterizado por la preeminencia de la fortaleza, definida por el cerramiento, la verticalidad y la solidez, y característico de los siglos centrales del Occidente medieval” (p. 220-221). Una amplia bibliografía completa este interesante -y diferente- enfoque para un mejor conocimiento del mundo medieval y de sus estructuras.

F. H.

LIA GALÁN (Y OTROS). *El carmen 64 de Catulo* (texto bilingüe, estudio preliminar y notas). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2003, 122 pp.

El Centro de Estudios Latinos, dependiente de la de la Facultad citada, publica este interesante trabajo dirigido por Lia Galán, directora de dicho centro, y en el cual han participado Juan Pablo Calleja, Santiago Disalvo, Pablo Martínez Astorino y Emilio Rollié. Es digno de elogio editar el texto original acompañado de una traducción fiel y cuidadosamente meditada, con notas que la justifican. Desde mi gusto personal preferiría, en cuanto a la castellanización de palabras latinas, poner ‘Tetis’ y no Thetis’ (*passim*); o ‘tesalia’ y no ‘tesaliense’ (v. 267), aunque ambas formas son académicas.

El importante estudio introductorio (pp. 13-53), hecho por la propia Galán, examina varios aspectos del poema; p. ej. la *virtus* heroica, la pasión, la justicia. Con laudable propósito didáctico, resume los mitos que hay en el epilío (pp. 41-47), estudia y comenta la estructura del *carmen* (pp. 16-28) y da una mirada al problema de los manuscritos del texto (pp. 49-53). Es interesante la consideración que se hace de Teseo y de Ariadna como “agonistas”. El trabajo está basado en la investigación de estudiosos anteriores y en un prolijo análisis del original. También son útiles una bibliografía selecta y un índice de referencias de personajes mitológicos.

RAÚL LAVALLE

MIRÓN, DOLORES. *Olimpia*. Madrid: Del Orto, 2002, 96 pp.

La editorial citada continúa con la publicación de sus breves estudios biográficos de los personajes más importantes de la historia; en esta caso mujeres relevantes y poco analizadas. Dolores Mirón, del Instituto de Estudios de la Mujer, de la Universidad de Granada, ha asumido esta interesante y amena biografía de la tantas veces citada y escasamente estudiada madre de Alejandro Magno. La lectura del texto muestra un amplio

manejo de las fuentes existentes, aunque no parezca aportar información -ni interpretación- novedosas sobre su vida y obra. A través de sus páginas, y un amplia bibliografía, aprovechable para quienes quieran superar los positivos márgenes que marca la colección, se puede obtener una panorámica sobre los datos biográficos de quien fuera la mujer de Filipo de Macedonia, incluyendo un útil cuadro cronológico. Encabeza un cap. introductorio del contexto general de la época. Esta síntesis de la "vida y memoria" de Olimpia comienza con sus orígenes religiosos en el Epiro, conduce a su casamiento con el rey de Macedonia, nos alumbra sobre el "mesiánico" nacimiento de Alejandro y la sigue en la "lucha por la sucesión" a la muerte de su hijo, revelándonos una mujer "deseosa de poder" y sin escrúpulos para obtenerlo y conservarlo, hasta su "asesinato". Una mención específica merece el punto cuarto, dedicado a la "leyenda negra" de Olimpia, como a la "leyenda rosada", aclarándonos Dolores Mirón que "tan sólo en los últimos años, en la historiografía de género, se está produciendo una revalorización de esta figura olvidada y menospreciada" (p. 75). La selección de fuentes, propia de la colección, incluye doce textos breves; sorprende la ausencia de toda referencia al Aristóteles en las acusaciones de Olimpia por la muerte de su hijo. En síntesis, se trata de una "puesta al día" del material biográfico de Olimpia, que permite obtener una imagen de su vida, sin excesivas interpretaciones sobre su compleja y subyugante vida.

F. H.

ÁGUILA, RAFAEL DEL. *Sócrates furioso: El pensador y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, 2004, 232 pp.

Rafael del Águila, catedrático de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid, ha publicado trabajos en revistas especializadas sobre Maquiavelo, la teoría política renacentista, el liberalismo y la democracia, la legitimidad, los partidos políticos, la razón de Estado, emancipación y posmodernidad, comunitarismo, el rol de los intelectuales, los derechos humanos y la globalización. El manuscrito objeto de la presente reseña resultó finalista en el XXXII Premio Anagrama de Ensayo, el 26 de abril de 2004. Dividida en cinco capítulos, ya desde la introd.. se encuentra planteada la tesis del libro: por un lado, ver en Sócrates la representación del conflicto que se genera entre el pensador y el mundo político -figura que se presenta contemporáneamente en la figura del intelectual- y, por otro lado, demostrar que la idea socrática según la cual el pensamiento conduce al bien y el bien siempre produce bien ofrece una solución equivocada a aquella tensión entre el intelectual y la ciudad, denominándola "falacia socrática" (p. 16). Falacia que reside en la concepción metafísica del sabio bueno y valiente, calificándola de "comprensión de los intelectuales en clave metafísica", idea que se deshace en contacto con la política y que posee bastante mito y exageración. Este juicio lo realiza desde la concepción maquiavélica de la política al afirmar que "no vivimos en un mundo en el que la buena voluntad baste

porque en él el bien y el mal se hallan inextricablemente mezclados”.

De este modo, el enojo de Sócrates -de ahí el título de “furioso”- frente a la incomprensión de los políticos no sería legítimo, “porque la política, ligada como está ella misma al mal y a cosas poco atractivas (gobierno, dominio, poder...) genera también legitimidad y ámbitos ciudadanos de libertad que permiten el florecimiento de una justicia ciertamente no vinculada a la certeza o la perfección, pero justicia al fin”.

El cap. II analiza todos aquellos datos biográficos de Sócrates, citando numerosas obras contemporáneas; afirma que su pensamiento político difiere del de Platón: el gobernante filósofo de las obras platónicas no se corresponde con la misma vida de Sócrates: aunque no participó en el entramado institucional político, su actividad fue eminentemente política caracterizándola como una “actividad reflexiva, dialogante, educativa y crítica”, procuró “la transformación individual a través del pensamiento y la palabra, procurar una ciudad más virtuosa y más justa mediante la conversación y la ironía”.

En la parte central de la obra (cap. III) analiza la denominada “falacia socrática”, que considera se encuentra en el corazón del pensamiento político occidental donde se han elaborado tres sueños. En primer lugar, el de una patria universal gobernada por los sabios, sin murallas que niega las tensiones trágicas y los dilemas de la vida en común. El segundo sueño estaría representado en aquel anhelo de no tener gobierno, ni disciplinas ni quien ordene, idea que sólo puede subsistir en la ficción. La concreción estas dos utopías podrán lograrse por el tercer sueño: mediante el sabio santo y sus dulces conocimientos: “se encarna en el profeta airado, el sacerdote apacible, el sabio bondadoso, el maestro educador, el científico experto, el moralista impecable, el intelectual comprometido...y sólo con sus fuerzas recrea el mundo del bien que derrotará finalmente al mal”.

La razón de que estos sueños sean irrealizables se debe a la presencia omnimoda del mal -la ubicuidad del mal-, por lo que el autor analiza sucintamente aquellas posibles soluciones que se han dado en la historia política para “domar” el mal: el poder pacificador que originó la disciplina de la razón de Estado, idea de que el fin justifica los medios, mecanismo que produce consecuencias oscuras; el liberalismo político que al querer huir del poder político “acaba pagando el precio de la democracia”, rindiéndose al mal presente para no contaminarse; y por último, el poder democrático ha desembocado en uno de los males políticos más extremos de nuestro siglo: los totalitarismos.

La mejor solución dada en la historia a criterio del autor ha sido el paradigma maquiavélico que consiste en la afirmación de la pluralidad de fines humanos y en la existencia de tensiones ineludibles entre ellos, en el continuo enfrentamiento entre el bien y el mal, ambos profundamente entrelazados, siendo tarea de la política el tener que dar cuenta de esas luchas y entrelazamientos. En pocas palabras, se trata de “contar con el poder como herramienta de libertad” y de señalar el papel fundamental que la comunidad política libre desempeña en nuestras vidas.

La tarea interpretativa realizada por el autor en este ensayo refutando la concepción política de Sócrates a través del prisma de Maquiavelo corre el riesgo de forzar el personaje histórico para sustentar una idea central: la imposibilidad de afirmar la existencia de objetividad en la moral o la de negar rotundamente toda finalidad perfecta a la misión gubernativa. Tal camino que, al querer eludir una pretendida “falacia socrática” desemboca en una “falacia maquiavélica”, consiste en fundamentar el poder no en una noción real y objetiva sino en el astuto estadista que, sin importarle la consecución del bien de sus ciudadanos, tiene como meta el mantenerse en el poder utilizando como medio idóneo el hacer creer a los gobernados que el poder está en sus libres discusiones y autodeterminaciones. Sin duda la negación de una realidad metafísica esencial a la política, conduce a la absolutización de la libertad individual enmascarada en el consenso permanente, paradigma totalmente encarnado en nuestros estados contemporáneos, paradigma que encierra también un germen permanente de anarquía.

DÉBORA RANIERI DE CECHINI

MIGLIORATI, GUIDO. *Cassio Dione e l'impero romano da Nerva ad Antonino Pio* (alla luce dei nuovi documenti). Milano: Vita e Pensiero, 2003, 433 pp.

Dion Casio ha sido el autor de una de las más ricas síntesis relativas a la historia romana. Su obra se extendía desde el origen del Estado romano hasta el 229 de la era cristiana, fecha en la que gobernaba el Imperio, Alejandro Severo. Esta obra monumental no llegó íntegra al s. VI a los tiempos bizantinos, por lo cual en los círculos intelectuales se incorporaron los textos faltantes. Tal el caso del escritor Xifilino, quien completó la amplia laguna del libro LXX, y Pietro Patricio, quien completó los fragmentos correspondientes al principado de Antonino Pío. La *Historia romana* de Dion Casio es todavía una preciosa fuente dotada de una cierta continuidad histórico-narrativa, ampliamente dotada de documentos epigráficos, arqueológicos, numismáticos y papirológicos que le dan una riqueza aún mayor. El ambiente social y político del cual proviene esta obra es el de las elites greco-orientales del imperio. Es importante remarcar que Dion Casio ha recogido la corriente historiográfica de Tucídides, de claro arraigo literario y no la de Polibio, considerada, por el autor, demasiado pragmática para conjugarse con la realidad a describir. El libro se ha organizado en tres partes. En cada una de ellas, el autor confronta la versión de Dion Casio con los textos de Xifilino y Pietro Patricio y la documentación epigráfica y arqueológica accesoria:

1. Primera parte: abarca desde la sucesión de Domiciano hasta el advenimiento del año 117 de la era cristiana.
2. Segunda parte: desde Adriano y las características de su personalidad hasta la crisis del 137 a la muerte del mismo emperador.
3. Tercera Parte: en ella analiza el principado de Antonino Pío en función de epitome

posterior de Xifilino (con el correspondiente contraste entre los textos).

La obra está dirigida a un público experto en el Alto Imperio romano. Es de destacar que nos brinda un acabado estudio del texto y sus ampliaciones posteriores. El autor brinda en forma accesoria un amplio contraste con fuentes epigráficas, arqueológicas, papirológicas y numismáticas que hacen a esta obra de imprescindible consulta.

G. GÓMEZ DE ASO

VIAN, GIOVANNI MARIA. *La donazione di Constantino*. Bologna: Il mulino, 2004, 230 pp.

La supuesta donación que el emperador Constantino hizo al papa Silvestre de los territorios de Roma, Italia y Occidente ha concitado la atención de sucesivas generaciones de investigadores. En este caso el filólogo Vian se adentra en los entretelones de la falsa donación que ocurrió, en verdad, mucho después de la muerte del emperador Constantino el Grande. El texto de la donación fue escrito hacia la mitad del s. VIII, cuando en Italia comenzaba a consolidarse el Estado pontificio y recién desde el s. XI, encontramos afirmaciones precisas acerca de su uso, en particular durante la reforma gregoriana. Las críticas recrudescieron durante el Quattrocento y Cinquecento italiano, así como en el s. XVIII con su posición ampliamente anticlerical. El autor pretende poner un poco de claridad en un tema controvertido. A lo largo de los cinco capítulos, el autor analiza:

1. El contexto político-religioso que sirvió de marco a la falsa donación del emperador Constantino.

2. La génesis de una leyenda así como el entramado histórico y filológico que rodea la verdad en torno a dicha donación.

3. Las condiciones histórico-político-religiosas que posibilitaron la redacción del *Constitutum* de Constantino en el s. VIII y su uso durante la Reforma Gregoriana (s. XI).

4. La polémica filológica y de política Pontificia durante el largo período que abarca desde el Humanismo italiano (siglos XIV a XVI) hasta los siglos XVIII y XIX.

Recomiendo esta obra por la didáctica y paciente labor filológica e interpretativa de su autor. El vivo recuerdo de la controversia es además un acicate para los ávidos lectores del medio académico.

G. GÓMEZ DE ASO

REYNOLDS, SUSAN. *Feudi e vasalli; Una nova interpretazione delle fonti medievali*. Roma: Jouvence, 2004, 705 pp.

La autora escribió varios libros sobre temas de historia de Inglaterra, su especialidad. En esta obra, cuyo original inglés es de 1994, Reynolds plantea -con un cuidadoso análisis de las fuentes y una recorrida por las regiones más importantes de Europa occidental- una revisión del feudalismo en su relación "feudo-vasallaje" surgido, según la autora, de la

interpretación anacrónica de historiadores del derecho del siglo XVI, basamento de la llamada corriente “institucionalista” que heredamos en castellano del clásico de F. L. Ganshoff (*El feudalismo*. Barcelona, Ariel, 1963) o de las más amplias teorías del clásico Marc Bloch, sin omitir a “nuestro” Claudio Sánchez Albornoz, ignorado por la autora más allá de sus explicaciones por no referirse a España. Reynolds, en este extenso y documentado estudio, se dedicó a investigar con gran sentido crítico “las relaciones existentes entre el moderno concepto de feudo y vasallaje y los testimonios relativos al derecho de propiedad y a la relación social y política que encontré en las fuentes medievales” (p. 30); reconoce que su “metodología” fue criticada por muchos historiadores (¿como anacrónica?) y por especialistas de otras disciplinas anexas. Comienza su análisis por “un estado de la cuestión”, que abarca fundamentalmente los capítulos 2 y 3, mientras los capítulos 4 al 9 se refieren al análisis de los dos términos en la época, con especial referencia al derecho de propiedad y con uso intenso de las fuentes existentes. La autora acepta que “todas sus conclusiones, negativas o positivas, sustanciales o metodológicas, deben ser consideradas hipótesis a verificar, perfeccionar, o desmentir, más que rígidas conclusiones” (p. 630) y con honestidad intelectual acepta que “no tiene la intención de crear un nuevo modelo al que deban adaptarse las fuentes así como se han adaptado a los actuales modelos de feudalismo durante siglos”. Una extensísima bibliografía y un útil índice de “nombres y cosas notables (destacables)” completan este libro indispensable para la temática feudal, que fundamenta ampliamente el criterio de la autora en el sentido que la imagen que tenemos del feudalismo ha sido distorsionada.

F. H.

DUPLÁ, ANTONIO – IRIARTE, ANA (ED). *El cine y el mundo antiguo*. Universidad del País Vasco, s/f, 125 pp.

PRIETO ARCINIEGA, ALBERTO. *La Antigüedad filmada*. Madrid: Clásicas, 2005, 310 pp.

En estos últimos años, probablemente por influencia del desarrollo de los medios audiovisuales y su aplicación pedagógica, nos encontramos ante la aparición de varios estudios referidos a la utilización de la historia por el cine. En este caso particular haremos referencia a dos obras recientes vinculadas con la historia de la Antigüedad clásica. En el primero de ellos, los historiadores cinéfilos Antonio Duplá y Ana Iriarte editaron un ciclo de conferencias habidas en la Universidad del País Vasco en el ya lejano noviembre de 1988, sobre “El cine y el mundo antiguo”, que prácticamente abrió rumbos en la investigación histórica y la aplicación de estos aportes didácticos. Este importante ciclo consistió en cuatro disertaciones básicas, pronunciadas por los historiadores Guillermo Fatás de la Universidad de Zaragoza y Alberto Prieto de la Autónoma de Barcelona, el prestigioso filólogo Carlos García Gual de la Complutense y Pedro Luis Cano, Director del Programa de Audiovisuales de la Generalitat de Catalunya.

El primero de ellos se refirió a “Una visión de la crisis de la República romana a través del cine”, en un análisis con permanentes referencias comparativas del mundo contemporáneo, especialmente los Estados Unidos. Como era de prever, para la época de la disertación, el modelo empleado -y criticado- fue el director Stanley Kubrick, autor “ideológico” de la renombrada película *Espartaco*, hoy un verdadero clásico en el “western-histórico”. Más allá de la coincidencia o no con el contenido de sus críticas, debemos señalar el importante hito que la conferencia significó para ubicar “la realidad histórica”, la “reconstrucción cinematográfica” y el “uso ideológico”; además de abrir una veta de investigación de gran interés y utilidad didáctica.

Prieto pronunció su exposición sobre “Romanos y bárbaros en el cine”, texto que se reproduce en el segundo libro, de su autoría. Esta circunstancia nos permite anticipar que el autor se fue especializando en esta temática; realiza aportes complementarios, que mencionaremos más adelante.

García Gual disertó sobre “Romanticismo e ideología en las adaptaciones cinematográficas de la novela histórica”, tema que le permitió recordarnos la filmación de varios clásicos literarios que hicieron época en la “historia del cine”, entre los que se destacaron obras como *Quo Vadis?* de Sienkiewicz, *Julio César* de Shakespeare (en dos versiones) o el no menos renombrado *Ben Hur*. Aunque el autor acentúa el aspecto literario, su aporte resulta sumamente interesante, en particular en sus consideraciones de la expresión de una época histórica: el romanticismo.

Cano efectuó sugerentes apreciaciones respecto a “La otra Roma”, la que surge del cine y que generalmente difiere mucho de las fuentes históricas; rescata su interés y utilidad didáctica, más allá de sus “intencionalidades ideológicas” o meramente comerciales. Se refiere a “la historia de Roma que sólo existe en la imaginación del público, cuya serie añadimos al final de este artículo. Cualquier narrador, no exento de método, de paciencia y de humor, podría reconstruir esa extraña historia de un país legendario, que nunca existió, pero que inspira sus variantes en la de otro cuyo espacio geográfico, sus gentes y su cronología usurpa” (p. 93-94). Respecto de la citada lista, menciona noventa y tres películas; citemos entre las grandes producciones de Hollywood. Las más conocidas por nuestra generación fueron *Spartacus* (S. Kubrick, 1960), *Julius Caesar* (J. Manckiewicz, 1953), *Cleopatra* (J. Manckiewicz, 1963) *Julius Caesar* (S. Burge, 1970) o *Anthony and Cleopatra* (Ch. Heston, 1972).

El primer libro citado se completa con un interesante apéndice que incluye un artículo sobre “Medios audiovisuales y enseñanza de la historia: un enfoque renovador” debido a Juan José Celorio, que analiza la utilización didáctica y una bibliografía orientadora para introducirse en el tema.

La segunda de las obras recopila una serie de artículos (once y algunas reseñas) del mencionado Alberto Prieto, en los cuales éste fue realizando un panorama de la relación filmico-histórica. No es nuestra intención analizar el contenido de cada artículo reeditado,

pero queremos orientar al lector hacia la interesante síntesis “Grecia antigua en el cine” y mencionar “El cristianismo en el cine” y “La caída del Imperio romano”, sin omitir sus artículos sobre “Romanos y bárbaros en el cine”, comenzados en la exposición citada en el libro anterior: y todo ello sin desmerecer el interés de los restantes artículos, quizás más parciales. Prieto comienza reconociendo que “mientras el pasado romano ha tenido un amplio tratamiento en el cine, la historia, propiamente dicha, de Grecia no ha tenido una representación semejante” (p. 71), y ello resulta evidente para quien haya seguido su producción. A nivel anecdótico digamos que nos fue imposible ubicar -en años- una edición en video de *Ifigenia en Táuride* de Cacoyannis (1977), para una reconstrucción del “mundo micénico”. Más allá de que Grecia sea más conocida por la literatura que por el desarrollo histórico (como el “lamentable” *Alejandro Magno* con Richard Burton,), las películas más importantes se vinculan con las tragedias. Aunque un listado siempre es incompleto e injusto, no podemos omitir una referencia a la versión de *Fedra* de Dassin (con Melina Mercouri, 1961), o la *Electra* de Cacoyannis (con Irene Papas, 1962), como tampoco -más allá de su tinte psicoanalítico- las versiones de Passolini de *Edipo rey* (1967) o *Medea* (1969) con María Callas, antes que se cayera en un lamentable “uso” y “abuso” de la mitología.

En cuanto al cristianismo, el autor centra su análisis en la recordada novela *Fabiola* del cardenal Wiseman (1854) que, en gran medida, fijó el canon “romántico” de las persecuciones y la consecuente cinematografía apologética. Prieto se interesa especialmente por las diferentes versiones filmicas de *Fabiola* (1917, 1949), que conecta con la importante filmación de *Quo vadis?*, que considera coincidente en sus enfoques sobre cristianos, gladiadores, circos y mártires, como también la no menos renombrada y exitosa *Ben Hur*.

Prieto no duda -creemos que forzosamente- de que “en este contexto se puede entender que *La caída del Imperio romano* (1964) de Anthony Mann, que transcurre durante los gobiernos de los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, y en la que no aparecen ni los cristianos, ni los martirios de estos o los socorridos y espectaculares espectáculos de circo o anfiteatros supusiera un fracaso de su productor Samuel Bronston, con lo que se ha dicho, jugando con el título, que el fracaso comercial de esta película fue también el de su productor, suponiendo la caída del Imperio Bronston” (p. 183-184). Precisamente al referirse a esta película, el autor, más allá de sus ponderaciones, reconoce que “no es el fiel reflejo de la historia y no hay que contemplarla con total rigor, aunque puede ser un buen ejercicio intelectual y un complemento de las clases de Historia romana” (p. 198). Es acertada la afirmación de Prieto: “con Marco Aurelio no sólo acabó el Imperio, también el film” (p. 201), ya que la parte siguiente desautoriza los logros de la primera. No podemos dejar de señalar que, curiosamente, ocurre algo similar con la reciente producción de *El gladiador*.

La reseña de este libro no puede omitir los dos artículos sobre “Romanos y bárbaros”

—el primero expuesto en las citadas Jornadas de la Universidad del País Vasco y el segundo, más detallado, publicado en *Scope* (Córdoba, 1997), donde otorga significación a esta compleja relación. En el primer caso subraya la importancia de Atila como personaje -todavía recordamos la “bárbara” representación de Jack Palance- o la influencia de la obra clásica de Gibbon en la filmación de la mencionada *Caída del Imperio*, analizada en el primer artículo. En el segundo, Prieto amplía su horizonte de análisis: parte del concepto de “barbarie” y, de esta manera, incluye la personificación de los bárbaros en los “dibujos animados” (*Asterix*: recordemos la posterior representación de Depardieu) o en “héroes” “italo-hollywoodienses” como Maciste, Hércules o Ursus, escasamente vinculados con la historia. Las invasiones bárbaras, según la búsqueda del autor, motivaron nueve películas (siempre hasta la década de los sesenta), como los cántabros dieron lugar a otras ocho, menos difundidas.

A modo de conclusión podemos observar que la producción cinematográfica vinculada con la historia es mucho mayor de lo imaginado, aunque muchas veces inhallable o de escasa relevancia para su uso didáctico. Finamente lamentamos que su trabajo concluya con las grandes obras históricas de la década del sesenta, que indudablemente cerraron un ciclo del “cine histórico” que Prieto hace coincidir con *La caída del Imperio romano*, asumido en alguna medida por las series televisivas; aunque hoy estemos viviendo un “renacimiento”, que parece mejorar la tecnología y los escenarios, pero no el respeto a las fuentes históricas. Esperamos que Prieto continúe avanzando en este interesante campo para quienes aceptamos la importancia de la “videología” y nos agradan los filmes, pudiendo reunir dos gustos divergentes -o afines-: la historia y el cine.

F. H.

EFREM ISA YOUSIF. *La floraison des philosophes syriaques*. Paris: L'Harmattan, 2003, 332 pp. ISBN 2-7475-4348-X.

Questa ricca opera del prof. Yousif, di origini siriane, il quale nel 2002 ha pubblicato per la stessa casa editrice l'altrettanto importante volume *Les chroniqueurs syriaques*, traccia in modo semplice e rigoroso la storia del pensiero siriano e del suo costante rapporto con quello greco, dal II al XIV secolo, sottolineando anche l'importanza della trasmissione del patrimonio filosofico greco al mondo arabo, tramite traduzioni siriane - ad es. dell'*Organon*, della *Fisica* e dell'*etica* di Aristotele -, commenti, sintesi, lessici.

Dopo un'introduzione alla cultura siriana, che mostra come fin dalle origini vi fossero presenti gli interrogativi fondamentali della filosofia, ma giustamente riconosce la

scuola ionica come culla della filosofia (pp. 11-18)¹, la parte I segue lo sviluppo della filosofia siriana nell'impero romano d'Oriente (pp. 19-76), ricordando le origini mesopotamiche di Diogene di Babilonia, che nel II sec. a.C. aveva precorso il Mediostoicismo, e, dal punto di vista religioso, la predicazione di Addai e di Mâri a Edessa e in Mesopotamia² e la conversione di Abgar il Grande verso il 200, sulla cui storicità concordo appieno con l'A.³ Dopo Taziano, con il *Discorso ai Greci* e il *Diatessaron*, è preso in esame Mara Bar Serapion, a proposito della cui lettera al figlio studente mi rallegra notare che l'A. è d'accordo con me sulla sua datazione alta, sulla sua impronta stoica e sulla probabile identificazione del «re saggio dei Giudei» in essa con Gesù Cristo⁴. Seguono brevi trattazioni di Luciano di Samosata e di Bardesane di Edessa, il primo filosofo siriano, di cui è analizzato il *Liber Legum Regionum* con un'opportuna focalizzazione sul tema della libertà⁵ a cui aggiungerei quello dell'apocatastasi universale illustrato nella sezione finale dell'opera⁶. L'A. ricorda quindi la fondazione della scuola di Edessa ed Iba, uno dei suoi maggiori rappresentanti, che portò la logica aristotelica nella teologia e promosse le traduzioni della filosofia greca in siriano. Proba di Antiochia tradusse e commentò l'*Isagoge*

¹Per il dibattito sulle origini greche o orientali della filosofia cfr. il mio *I Sette Sapienti. Vite e opinioni*, nell'edizione di B. Snell. Milano 2005, introduzione.

²Su cui cfr. il mio *Atti di Mar Mari*, Brescia 2006, specialmente l'introduzione storica.

³Cfr. il mio *Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX*, «Aevum» 73 (1999), pp. 107-143.

⁴Cfr. i miei «Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I secolo d.C.», *Sileno* 25 (1999) [2001], pp. 197-212; «La lettera di Mara Bar Serapion», *Stylos* 13 (2004), pp. 77-104; sulla datazione alta e sull'identificazione del re saggio con Gesù concorda con me anche D. RENSBERGER, *Reconsidering the Letter of Mara Bar Serapion*, in stampa in una miscellanea presso la Duke University. Ringrazio molto il prof. Rensberger di avermi concesso in lettura il suo importante studio prima della pubblicazione.

⁵Cfr. i miei «Linee generali per una presentazione e per un commento del *Liber legum regionum*, con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, Classe di Lettere, 133 (1999), pp. 311-355; «Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel *Liber Legum Regionum* (testo siriano e versione greca)», in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Brescia, 14-16 ottobre 1999, a c. di R.B. Finazzi - A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 237-255.

⁶Questa dottrina, da Bardesane come anche da Origene, non è sentita in contraddizione con quella del libero arbitrio: cfr. il mio «La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica», in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 5-7 maggio 2005*, Roma 2006, Studia Ephemeridis Augustinianum, in pubblicazione.

di Porfirio e fu uno dei primi siriaci che si occupò anche di filosofia profana; Sergio di Resh'aina, monofisita del V-VI secolo, fu ecclesiastico, filosofo, traduttore dell'*Isagoge* di Porfirio e del *De mundo* attribuito ad Aristotele, e ottimo conoscitore di Origene.

La parte II (pp. 77-112) presenta le figure dei filosofi siriaci attivi sotto i Persiani sassanidi, a partire dalla scuola universitaria di Nisibi con le sue regole e gli studi di Aristotele, Porfirio e Teodoro di Mopsuestia, di esegesi, teologia, medicina, scienze naturali, geografia, storia, retorica, e con il fondatore Narsai, del V sec., già interprete ufficiale delle Scritture nella scuola di Edessa, «la colonna d'Oriente, la cetra dello Spirito Santo», ma anche con suoi successori Eliseo, Abramo di Beth Rabban, Hnana di Adiabene, seguace di Origene e di Filone alessandrino. Tra le altre scuole della Mesopotamia orientale ricordate dall'A. ci sono quella di Dair-Qôni, dove era sepolto Mâri, l'evangelizzatore della Mesopotamia, e si insegnava greco, siriano, filosofia, teologia, fisica, medicina; quella patriarcale di Seleucia-Ctesifonte, quella di Gondishapur o Beth-Lapat, quella di Arbela, etc. Paolo il Persiano, attivo dopo la chiusura della scuola di Atene da parte di Giustiniano, commentò Aristotele e fu autore di un'opera logica; Ahudemme, pure del VI sec., scrisse un trattato di ispirazione aristotelica *Sulla composizione dell'uomo*, a proposito dell'unione dell'anima e del corpo: l'A. si sofferma su queste problematiche.

La filosofia siriana sotto i primi califfi e gli Omayyadi è trattata nella parte III (pp. 113-142): Severo Sebokt, formato sulla filosofia, la matematica e le scienze ecclesiastiche, e conoscitore di siriano, greco e persiano, scrisse opere teologiche e scientifiche; Atanasio di Balad, suo discepolo, tradusse parte di Aristotele e di Gregorio di Nazianzo; Giorgio vescovo degli Arabi, allievo di Atanasio, fu anch'egli attivo in opere religiose e traduzioni e commenti di Aristotele; a Giacomo di Edessa, teologo, esegeta, grammatico, storico, si devono anche la revisione della *Peshitta*, la prima grammatica siriana, un *Manuale* di filosofia e un *Esamerone*; Teodoro Bar Konai, del VII sec., autore di *memrê* che includono anche suoi commenti all'*Organon* di Aristotele, Henanisho e altri, che trasmisero agli Arabi la filosofia greca.

I filosofi siriaci sotto gli Abbassidi sono analizzati nella IV parte (pp. 143-242). Tra le molte personalità illustrate ricordiamo Ibn al-Nadim, autore di un *Kitab al-Fihrist*, catalogo biobibliografico prezioso; Ibn Abi Usaybi'a, anch'egli importante biografo; Timoteo I (VIII-IX sec.), autore di lettere filosofiche, teologiche, ecclesiastiche; Honayn Ibn Ishaq, traduttore di Aristotele, Platone, Alessandro di Afrodisia, Temistio, e autore di numerose opere su ogni scienza, incluse filosofia e teologia; Ishaq Ibn Honayn, figlio del precedente, traduttore di Galeno e di Aristotele, di Platone e di Euclide ed Archimede; il logico Matteo Ibn Yunis, che tradusse Aristotele e i suoi commentatori a partire dal siriano, e che commentò le opere dello Stagirita e prese parte al dibattito sulla priorità della filosofia o della fede, in cui anche Ibn Sina (Avicenna) si schierò in favore della prima posizione. Sono ancora ricordati Yahya Ibn 'Adi, eminente logico, traduttore di Aristotele e di Temistio suo commentatore e creatore di una propria scuola in continuità con quella

alessandrina; Ibn Zur'a, studioso di medicina e di logica, traduttore (sempre dal siriano) di Aristotele e di commenti alle sue opere, ma anche buon conoscitore dei Neoplatonici e dei Padri della Chiesa platonizzanti, come i Cappadoci e Dionigi l'Areopagita; Ibn Suwar, autore di numerosi trattati e di traduzioni e commenti filosofici; Ibn al-Tayyib, autore di opere religiose e di una traduzione del *Diatessaron* di Taziano, di commenti ad Aristotele, all'*Isagoge* di Porfirio e ad Ippocrate e Galeno, di trattati filosofici; Elia di Nisibi, attivo nella prima metà dell'X sec. ed autore di una cronografia, di un lessico e di varie opere religiose.

Infine, sono studiate le propaggini della filosofia siriana sotto i Mongoli e i suoi sviluppi verso Oriente e verso occidente (parti V e VI, pp. 243-286). Il filosofo e teologo Bāḥ Hebraeus, del XIII sec., fu coltissimo e scrisse numerose opere di ogni disciplina, in siriano e in arabo, tra cui *La crema della sapienza* e *Il candelabro del santuario*, in cui riprende il tema della libertà umana come dono di Dio, già presente in Bardesane, e quello dell'insussistenza del male, anch'esso presente nell'Edesseno e nella Patristica neoplatonica. Tradusse anche in siriano alcune opere di Ibn Sina, Avicenna. Un capitolo è dedicato al filosofo e giurista Abdisho di Nisibi, o Ebedjesu, vissuto tra XIII e XIV secolo, autore di una raccolta di canoni sinodali, una di poemi religiosi, il *Libro della perla*, sulla fede cristiana, opere scientifiche. Riguardo l'espansione della Cristianità siriana verso est, condivido appieno l'asserzione dell'A. a p. 265-267, di una precoce evangelizzazione dell'India⁷. Particolare attenzione è posta anche agli sviluppi verso la Mongolia, la Cina e l'occidente, ossia la Spagna con Averroè, l'Italia e nella fattispecie la Sicilia. Nelle conclusioni, l'A. ricorda opportunamente che i Siriaci, pur essendosi dedicati soprattutto alla traduzione e al commento di Aristotele, e specialmente del suo *Organon*, tradussero anche Platone, Nicola di Damasco, Galeno, Alessandro di Afrodisia, Porfirio, Temistio in quanto filosofo: una tavola integrativa elenca utilmente tutte le traduzioni siriane ed arabe di questi autori e i commenti alle loro opere. Seguono una tavola di termini filosofici siriani, gli indici e la bibliografia, a completamento di un volume importante, quantunque necessariamente sintetico, che, studiando il pensiero filosofico della patristica siriana, è il corrispettivo della pur più approfondita e filosoficamente sostanziata *Storia della filosofia patristica* di Claudio Moreschini, uscita nel 2004 per i tipi della Morcelliana a Brescia, che ha colmato una notevole lacuna⁸. Tutti gli studiosi della cultura siriana e del pensiero antico dovrebbero salutare con gioia questa preziosa realizzazione.

ILARIA RAMELLI

⁷Cfr. C. DOGNINI - I. RAMELLI, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano 2001.

⁸Cfr. il mio articolo-recensione *Riparte la filosofia patristica*, in stampa sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica».

ARISTÓTELES, *Poética*. Trad., notas e introd. Eduardo Sinnot. Buenos Aires: Colihue, 2004, 228 pp.

Aunque ha llegado hasta nosotros de manera fragmentaria, la *Poética* aristotélica es el tratado de teoría literaria más antiguo que conocemos. Los avatares de más de dos milenios de lecturas y comentarios referidos al texto todavía permiten que éste continúe siendo una obra viva, siempre abierta a nuevas disquisiciones y enfoques. En la historia de la recepción de la *Poética* cumplieron y cumplen un rol fundamental las traducciones, que indefectiblemente optan por determinados términos y de ese modo imponen matices o tendencias que se han de reflejar en ulteriores interpretaciones. Ahora en nuestro medio celebramos la aparición de una nueva versión castellana del texto aristotélico, a cargo de Eduardo Sinnot. Millares de páginas se han escrito acerca de la importancia de la *Poética*, por un lado cristalización de la herencia griega (pitagórica, sofista, socrática y platónica) y, por otro lado, genial sistematización de Aristóteles que habrá deslumbrado a sus primeros destinatarios, los alumnos del Liceo de Atenas. En lugar de apelar a la Musa que citaban Homero y Platón, el filósofo pretende explicar la *téchne* en que consiste el saber del poeta. En ese marco encuentran su definición palabras clave como mimesis, mito, peripecia, anagnórisis o catarsis, que no sólo han animado el debate en la teoría de la literatura, sino también en la estética, la lingüística, la historiografía y la filosofía del lenguaje.

En una ajustada Introducción de 36 pp., Sinnot pasa revista a las principales tesis aristotélicas, exponiendo con erudición sus respuestas ante algunos interrogantes que suscita el texto. Resume que para Aristóteles “la construcción poética hace verdaderamente comprensible la acción humana en general, porque la presenta sin la opacidad del azar y la contingencia, desde el ángulo de la universalidad o de la forma” (XVIII). A Sinnot no lo conforma la fácil traducción de *mímēsis* por “imitación”, que no logra reflejar los valores semánticos y conceptuales de la palabra griega. En cambio propone que el término español que refleja con mayor exactitud los valores de la *mímēsis* aristotélica es el de “ficción” (XXV): “En efecto, Aristóteles señala que la *mímēsis* poética, más bien que concordar con una “realidad”, diverge respecto de ella. Piensa, además, que el “contenido” mimético *no* es un contenido *real* y *particular* (como el que la historiografía procura reflejar a propósito de los hechos pasados), sino *posible* y *universal*” (XXVI).

El lector modelo configurado en las páginas de este volumen es el estudiante universitario, que encontrará al final de la Introducción una sucinta guía bibliográfica y, antes de cada capítulo de la *Poética*, un breve resumen de contenido. La traducción propiamente dicha se complementa con numerosas notas (más de novecientas), que iluminan los conceptos y establecen un rico diálogo metatextual. Podemos concluir que, demostrando una fidelidad creativa hacia el texto original, Sinnot logra que la voz de Aristóteles se nos revele cercana y confiable, tan vigente hoy como hace dos mil trescientos años. De ahí que una sentencia del filósofo bien puede resumir la labor del atento traductor:

“La excelencia de la expresión lingüística consiste en ser clara sin ser trivial”.

MARÍA LUCÍA PUPPO

FRANCESCA CENERINI, *La donna romana*. Bologna: Il Mulino, 2002, 182 pp. ISBN 88-15-08993-4.

Francesca Cenerini, profesora en la Universidad de Bologna, aborda en su libro *La donna romana* el rol de la mujer en Roma, desde la república hasta el imperio. Allí el ideal femenino está preservado a cumplir un rol exclusivamente doméstico y reproductivo (las eventuales actividades y prerrogativas que escapan a este ámbito están igualmente sujetas al control jurídico, social, moral sexual y lingüístico del hombre). Pero hay otros modelos de mujeres. A lo largo de la obra, la autora analiza estos distintos modelos con ejemplos concretos de la historia romana. Y a partir de estos se referirá al estado jurídico de la mujer, su capacidad patrimonial, su relación con el poder, el culto y el trabajo, entre otros aspectos. El libro consta de seis capítulos, además de la introducción, las conclusiones y una muy rica referencia bibliográfica que amerita ser tenida presente.

En el cap. 1, “La donna ideale: moglie e madre casta, pia, laboriosa, frugale, obbediente, silenziosa”, la autora nos presenta la mujer ideal. Esta es, precisamente: *casta* –mantiene relaciones sexuales sólo dentro del matrimonio con fines procreativos–, *pudica* –modesta y reservada–, *pia* –dedicada a la práctica del culto y el respeto a la tradición del *mōs maiorum*–, *frugi* –simple y honesta–, *domeseda* –que permanece en la casa–, *lanifica* –que hila la lana–. El epitafio de Claudia resulta un buen ejemplo para analizar todas estas características.

En el cap. 2, “Lo status giuridico e le capacità patrimoniali femminili fra repubblica e impero”, se presentan los efectos del matrimonio y el divorcio, con sus distintas formas, en la capacidad patrimonial, hereditaria y testamentaria de la mujer. La consagración del matrimonio *sine manu* y el aumento progresivo de las dos últimas capacidades determinan una mayor autonomía del género femenino. Pero paralelamente con esto, se llega a la crisis del mundo ideal y aparece, entonces, otro modelo de mujer: la *uxor dotata*. Esta es una mujer provista de importante dote, pero *morosa* –fastidiosa– y fue representada claramente por Plauto en el papel de Alcmena en *Anfitrión*.

En el cap. 3, “Modelli femminili e donne di carne e ossa”, Cenerini avanza en la presentación de otros modelos de mujer. El modelo contrapuesto a la matrona es el de trasgresión. La primera mujer se caracteriza por poseer: *modestia*, *probitas*, *pudicitia*, *obsequium*, *lanificium*, *diligentiam*, *fides*. En la segunda mujer, las características de un nacimiento noble, la belleza, el matrimonio, los hijos, la cultura y la buena educación se desvanecen ante la lujuria y el deseo de dinero. Este modelo de mujer que pierde su dignidad (*decus*) y la *pudicitia*, en la historia romana, se haya representado por Sempronia, mujer de Décimo Junio Bruto, cónsul en el 77 a. C., y Clodia, hermana del tribuno Clodio

Pulcro y enemiga de Cicerón. Por otra parte, el modelo *animus virilis* tiende a imitar el comportamiento masculino incluso en el ámbito militar. Esta figura también está en contraste con el ideal femenino, aunque existen comportamientos femeninos bélicos positivos. Uno ejemplo negativo es Fulvia. Cicerón la describe como cruel, ávida y malvada. Un ejemplo positivo es Clelia, que habiendo sido cautivada junto a otras mujeres, atravesó nadando el Tíber y devolvió a todas sus compañeras sanas y salvas a Roma. Con el principado, surge un nuevo modelo tradicional femenino: mujer y madre virtuosa, devota de su familia, incluso si debe renunciar a satisfacciones personales. El modelo se encarna en Octavia, hermana de Octavio. Su contrapuesto, Cleopatra. También bajo el Imperio de Augusto emerge con claridad un elemento que caracteriza la moral del matrimonio de la nueva sociedad: la insistencia de compartir, entre marido y mujer, las responsabilidades, esto es, de afrontarlas con firmeza de ánimo de parte de ambos. Para la autora aquí está la verdadera ruina de la representación clásica de la mujer romana, es decir, de su *levitas animi*. El ejemplo ofrecido es Porcia, esposa de M. Junio Bruto. Pero, si bien numerosas inscripciones de edad imperial atestiguan que la mujer fue ganando terreno en el ámbito patrimonial, nunca se tradujo en una efectiva participación pública femenina en la vida ciudadana. La autora lo ejemplifica claramente en el discurso público pronunciado por Hortensia en el año 42 a. C.

En el cap. 4, "Donne di potere o il potere delle donne", la autora explica la superación del límite de lo privado por parte de la mujer romana con poder. Esta nueva condición femenina fue inaugurada por Livia, esposa del emperador Augusto (matrimonio perfecto) y mujer de poder, que participaba en las decisiones políticas que se tomaban dentro de la *domus* imperial. En otros casos, las mujeres poderosas llegaron a financiar la carrera política de un hombre e incluso a disponer por testamento de su propio dinero a favor de la ciudad. Por otra parte, también se tratan las modificaciones en el Derecho de familia de Augusto, el matrimonio, la *amicitia*, la *vidua* y las virtudes femeninas; todo ello reflejado en la producción literaria, en la de estatuas y epígrafes, en la acuñación de monedas.

En el cap. 5, "La donna e il culto", Cenerini afirma que el sacerdocio público es el punto de llegada para las mujeres en el proceso de emancipación. El único colegio sacerdotal femenino que implica un estado especial es el de las Vestales. Éstas tenían un estado jurídico y patrimonial distinto del resto de las mujeres: no tenían tutela, podían disponer por testamento y testimoniar ante el tribunal. Además, en este capítulo, se hace referencia a la capacidad adivinatoria de la mujer.

El último cap., "Donne ricche, lavoratrici e schiave", aborda el trabajo femenino fuera del hogar como extraño al concepto originario de mujer (al hablar del ámbito laboral femenino no se tiene en cuenta el trabajo servil puesto que entre los esclavos la distinción de géneros tiene un valor secundario). En rigor, el *mos maiorum* limitaba a la mujer a cuidar la casa, hilar la lana y criar a los hijos, pero las fuentes atestiguan que se dedicaron también

a ser secretarías, peluqueras, panaderas, vendedoras de peces, comerciantes de granos y legumbres y *meretrices*, entre otras actividades.

En suma, la obra de Francesca Cenerini logra una descripción intensa del concepto de mujer en el sistema moral, religioso y jurídico de Roma, de fácil lectura. Y los muchos ejemplos históricos, seleccionados con criterio, permitirán al lector sumergirse definitivamente en los zapatos de *la donna romana*.

LAURA BIERZYCHUDEK

ÍNDICES *STYLOS* (1992-2004)

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 (1993)

- 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 della 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)
- HUBENÁK, 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

- PAGÈS, 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 *νέα*. (p. 65-74)
- LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. (p. 75-89)
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*.. I.a 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 *Amadis de Gaula*. IIa. Parte. (p. 5-79)

CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. (p. 81-87)

GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el IIº milenio a.C. (p. 89-104)

FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. (p. 105-117)

HUBENÁK, 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 Proporcio. (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 *Amadis 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, LIA 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.* 141 = 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)

HUBENÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. (p. 129-164)

FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. (p. 165-186)

URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. (p. 187-204)

GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. (p. 205-264)

NOTAS

LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. (p. 265-268)

LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. (p. 269-271)

PAGÉS, GERARDO H. Ambición. (p. 273-275)

LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. (p. 277-278)

STYLOS 8 (1999)

RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. (p. 7-16)

VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. (p. 17-39)

FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. (p. 41-58)

URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. (p. 59-85)

LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. (p. 87-97)

GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. (p. 99-123)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita Agricolae* de P. C. Tácito a la *Insula de Mongaça* del *Amadís de Gaula*. (p. 125-135)

NOTAS

BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. (p. 137-141)

STYLOS 9/1 (2000)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* (p. 9-66)

CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH. Lucrecio *De rerum natura*. El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas*. (p. 67-75)

LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestía* de Esquilo. (p. 77-87)

GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. (p. 89-118)

FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*). (p. 119-128)

GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. (p. 129-157)

PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. (p. 159-167)

DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. (p. 169-189)

DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. (p. 190-235)

STYLOS 9/2 (2000)

BUISEL DE SEQUEIROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro 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. Filologia "poetica" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden (p. 5-16).
 FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. (p. 17-24).
 FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* (p. 25-36).
 GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen* 63, 50-73 (p. 37-46).
 GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia (p. 47-56).
 LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna (p. 57-66).
 RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone (p. 67-82).
 SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Creonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) (p. 83-94).
 SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Elcalco sintáctico latino como + oración de relativo en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo (p.95-144)

NOTAS

LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo (p. 145-150).
 STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina (p.151-158).

STYLOS 11 (2002)

BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (p. 7-26).
 BUSTOS, NATALIA. La figura de la mujer en tres epigramatistas del período helenístico: Calímaco, 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).

ÍNDICE ALFABÉTICO DE *STYLOS* (1992-2004)

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 SEQUEIROS, 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 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. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. [1998; 7: 83-111]

BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. [1997; 6: 91-108]

BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (2002; 11: 7-26).

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, INÈS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. [1997; 6: 117-136]
- CASSAGNE, INÈS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. {1996; 5: 147-159]
- CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. [1996; 5: 81-87]
- CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la ἀρχαία a la νέα. [1995; 4: 65-74]
- CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Becquer. [1993; 2: 57-79]
- CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). [2000; 9 (2): 289-339]
- CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol. I 41* = 65 *χρυσέαισι ἔπαισι*. [1998; 7: 113-121]
- DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. [1994; 3: 49-52]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. [2000; 9 (1): 190-235]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. [1994; 3: 135-161]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. [2000; 9 (1): 169-189]
- DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. [1993; 2: 111-120]
- FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat.* 2,5). [1993; 2: 21-42]
- FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. [1996; 5: 105-117]
- FLAMMINI, ROXANA. Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio [2002; 11: 43-62].
- FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. [2001; 10: 17-24].
- FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. [1992; 1: 9-25]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. una mujer para el siglo XX. [1999; 8: 41-58]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegardis Bingensis. *Liber divinorum operum* I, 1 [2002; 11: 63-82].
- FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. [1998; 7: 165-186]
- 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]
- 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. Algumas considerações o poder político na Antigüidade Clássica e na Antigüidade Tardia. [2004; 13: 37-47]
- GALÁN, LIA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. [1997; 6: 137-148]
- GALÁN, LIA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen* 63, 50-73 [2001; 10: 37-46].
- GALÁN, LIA. La *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. [1994; 3: 115-123]
- GARCÍA ROMERO, FERNANDO. El deporte en la sociedad griega según las fuentes literarias. [2003; 12: 25-44]
- GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. [2000; 9 (1): 129-157]
- GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia [2001; 10: 47-56].
- GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. [1995; 4: 35-56]
- GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el 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]
- GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. [1999; 8: 99-123]
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, MARTA. Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro. [2003; 12: 75-82]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. Dos helenismos reivindicados en el *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas. [2003; 12: 45-74]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. [1995; 4: 25-33]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. [2000; 9 (1): 89-118]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. La *salutatio* epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías (*Cirongilio de Tracia*, 1545) [2002; 11: 83-96]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerin de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. [1998; 7: 205-264]
- GUGLIELMINO, SUSANA. Piezas de la Antigüedad Clásica en las colecciones argentinas. [2004; 13: 49-58]
- 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]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno.

[1994; 3: 53-94]

LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. [1992; 1: 59-81]

LA STRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. [1995; 4: 75-89]

LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Diógenes Laercio. [2000; 9 (2): 263-269]

LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. [1995; 4: 15-24]

LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. [1999; 8: 87-97]

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]

PAGÈS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. [1997; 6: 7-12]

PAGÈS, 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 eriugenianas a Juan Crisóstomo. [1992; 1: 37-58]

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. 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. *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 cíclope* 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. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís 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 *Insula de Mongaça* del *Amadís de Gaula*. [1999; 8: 125-135]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Ia. Parte. [1995; 4: 91-134]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Ila. Parte. [1996; 5: 5-79]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Elcalco sintáctico latino como + oración de relativo en el *Amadís 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. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. [2000; 9 (2): 359-383]
- URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. [1998; 7: 187-204]
- URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. [1999; 8: 59-85]
- VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. [1999; 8: 17-39]
- VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propertio. [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 Medea. [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. Petarca, 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. Mínucio 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 *Amadís*. [1994; 3: 173-178]

VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? [1997; 6: 149-153]

POESÍAS

PAGÉS, GERARDO H. *Angulus ridet*. [1993; 2: 20]

PAGÉS, GERARDO H. La muerte de César. [1998; 7: 122]

PAGÉS, GERARDO H. A Virgilio [1997; 6: 20]

COLABORADORES PERMANENTES

ARAGONESES, MARÍA JOSÉ
BALIÑA, LUIS
BELTRÁN, OSCAR HORACIO
BLANCO, MARÍA INÉS
BOLO, ALEJANDRA
CÁMPORA, MAGDALENA
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
LASTRA PAZ, SILVIA
LEE, JOHN
MAIA, LUCIANO
MÉNDEZ CALZADA, HÉCTOR F.
OBLIGADO, REBECA
PERTINI, MARÍA ALEJANDRA
PLANKER, ALEJANDRA
PUPPO, MARÍA LUCÍA
RIBEIRA, DIEGO
ROMERO SOSA, CARLOS MARÍA
SÁNCHEZ, MÓNICA
SOLINAS, ENRIQUE
SUÁREZ, MARCELA
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO
VAN DIEVOET, ALAIN
MA. CRISTINA VÁZQUEZ DE BARDIN
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.