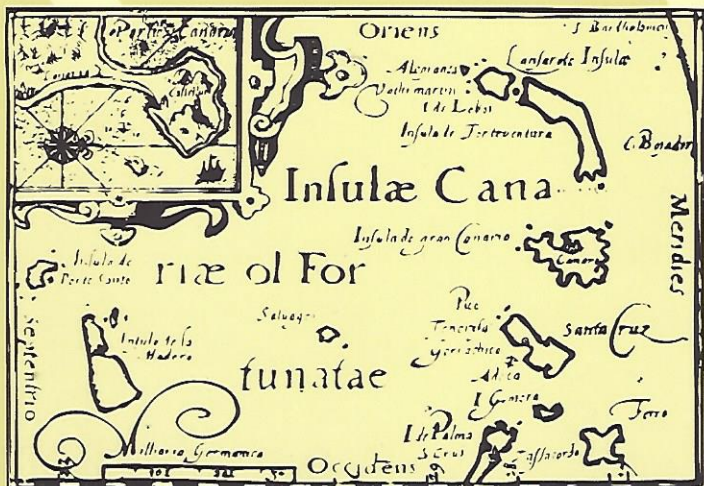


# FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

17

2006



FORTVNATAE

# FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

## DIRECTOR

Fremiot Hernández González

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Casilda Álvarez Siverio, Isabel García Gálvez, Gloria González Galván,  
Pilar Lojendio Quintero, María José Martínez Benavides, Francisca del Mar Plaza Picón,  
Carolina Real Torres

## SECRETARIO

Juan Barreto Betancort

## CONSEJO ASESOR

José Luis Calvo Martínez, Benjamín García Hernández, Manuel García Teijeiro, Juan Gil,  
Tomás González Rolán, Antonio López Eire, Jesús Luque Moreno, José María Maestre,  
José Luis Melena, Antonio Melero, Aires Augusto Nascimento, Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez,  
Eustaquio Sánchez Salor, Panayotis Yannopoulos

Revisión de los textos en inglés: Sally Burgess

## EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna  
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife  
Tel. 34 922 31 91 98

## DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera  
Javier Torres/Luis C. Espinosa

## PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

## IMPRESIÓN

Gráficas Sabater

I.S.S.N.: 1131-6810

Depósito Legal: S-555-1991

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

# FORTVNATAE

17

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2006

FORTVNATAE : revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. — N. 1 (1991) - . —  
La Laguna : Universidad, Servicio de Publicaciones, 1991-  
Anual — Hasta 1992: semestral  
ISSN 1131-6810  
1. Filología clásica-Publicaciones periódicas 2. Civilización clásica-Publicaciones periódicas I.  
Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones  
807 (05)  
008(37/38)(05)

#### NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los originales para su publicación y correspondencia pueden remitirse al equipo de dirección:

Dr. D. Fremiot Hernández González (fhernand@ull.es) - Dr. D. Juan Barreto Betancort (jbarreto@ull.es)  
Facultad de Filología  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA  
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)  
Fax: +34-922-317611

La revista *Fortunatae*, que se edita una vez al año, acoge trabajos de investigación relativos al mundo clásico y su pervivencia. El plazo de entrega de originales es el día 15 de septiembre de cada año. Para la presentación de originales se recomienda que los trabajos no excedan de las 25 páginas mecanografiadas a una sola cara y a doble espacio. Asimismo, las reseñas deberán tener como máximo un total de 5 páginas. Los artículos deberán ir acompañados de un resumen y título en inglés y en castellano, de no más de 10 líneas, y de unas palabras clave en ambos idiomas, no superior a 5. Los trabajos, indicando el nombre del autor, se presentarán en disquete (Word o Word Perfect para PC o Mac, con fuentes griegas Graeca o SuperGreek) y en dos copias impresas en papel para la evaluación correspondiente.

Debe tenerse en cuenta, como normas generales, lo siguiente: 1) No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de páginas. 2) Se preferirán las comillas españolas (« »), y dentro de éstas las comillas inglesas (" "). 3) Las citas que sobrepasen las cinco líneas irán en párrafo sangrado y aparte. 4) Las llamadas a notas a pie precederán siempre al punto o a la coma correspondiente.

En general, para las referencias bibliográficas se preferirá el sistema americano con bibliografía final y referencia a dicha bibliografía en el corpus del texto o en las notas. Se recomienda que las notas a pie de página sean sólo aclaratorias y que se incluyan dentro del texto aquellas en las que sólo se cite el autor, año y página. Para las citas se tendrá en cuenta lo siguiente: a) Los libros: LUQUE MORENO, J. (1994): *El distico elegíaco. Lecciones de métrica latina*, Ediciones Clásicas, Madrid. b) Los artículos de revistas se citarán, si es posible, de forma abreviada por *L'Année Philologique*. c) Los textos clásicos se citarán utilizando las abreviaturas de los léxicos Liddell-Scott-Jones para el griego y el *Thesaurus Linguae Latinae* para el latín.

La correspondencia relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

*Fortunatae*  
Servicio de Publicaciones  
e-mail: svpubl@ull.es  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA  
Campus Central  
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

## SUMARIO

Tópicos sobre Egipto en <i>El amargo don de la belleza</i> de Terenci Moix: Ecos de una imagen forjada en la antigua Grecia <i>María de la Luz García Fleitas</i> .....	9
Una matrona romana y un escritor conciso: Octavia y Veleyo Patérculo (Vell. 2,78,1) <i>Gustavo Alberto García Vivas</i> .....	33
Legislación coercitiva o liberadora para la mujer: Una visión plutarquea de la legislación de Solón <i>Guillermina González Almenara</i> .....	41
El <i>Bellum Grammaticale</i> de Andrea Guarna en sus traducciones y en el teatro <i>Fremiot Hernández González</i> .....	47
Algunas observaciones sobre la estructura del <i>Onomasticon</i> de Eusebio y la versión latina de Jerónimo <i>Rafael Jiménez Zamudio</i> .....	65
Inscripciones funerarias de Apta <i>Ángel Martínez Fernández</i> .....	79
Observaciones al tratado de Galeno <i>Acercas de la diferencia de los pulsos</i> <i>Luis Miguel Pino Campos</i> .....	99
Un acercamiento a los tratados del <i>Cómputo</i> de Beda <i>Francisca del Mar Plaza Picón y José Antonio González Marrero</i> .....	117
A proposito del rapporto fra Filone e gli Stoici <i>Roberto Radice</i> .....	127
Elementos míticos en la poesía hondureña desde 1950 hasta nuestros días <i>German Santana Henríquez</i> .....	151
El grito de la muerte en las obras de Sófocles <i>María Inés Saravia de Grossi</i> .....	165

RECENSIONES

Joaquín González Echegaray, <i>Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad</i> , por José GONZÁLEZ LUIS .....	177
Tomás González Rolán, José Miguel Baños Baños y Pilar Saquero Suárez-Somonte, <i>El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las Consolatorias latinas a la muerte del Príncipe Juan de Diego de Muros, Bernardino López de Carvajal-García de Bovadilla, Diego Ramírez de Villaescusa y Alfonso Ortiz</i> , por Fremiot HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.....	179
Serafim Leite, S. J., <i>História da Companhia de Jesus no Brasil</i> , por Fremiot HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.....	182
Vitalino Valcárcel Martínez y Carlos Pérez González (eds.), <i>Poesía Medieval (Historia literaria y transmisión de textos)</i> , por Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA.....	186
Luis Miguel Vicente García, <i>Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española</i> , por Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA.....	188
Antonio T. Reguera Rodríguez, <i>La obra geográfica de Martín Sarmiento</i> , por María del Socorro PÉREZ ROMERO .....	192
Dioscórides, <i>Sobre los remedios medicinales. Manuscrito de Salamanca. Estudios y Traducción</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS .....	194
Antonio María Martín Rodríguez y Germán Santana Henríquez (coords.), <i>El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del Humanismo</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS .....	195
Enrique Ángel Ramos Jurado, <i>De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griegos</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS.....	198
Francisco García Jurado, <i>El arte de leer. Antología de la literatura latina en los autores del siglo XX</i> , por Carolina REAL TORRES.....	199
Benito Arias Montano, <i>Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II</i> , por Francisco SALAS SALGADO.....	201

RELACIÓN DE ACTIVIDADES CIENTÍFICAS

Curso de Extensión Universitaria: <i>La Ciudad, la Historia, las Mujeres</i> , por Carolina REAL TORRES .....	203
Curso de Extensión Universitaria: <i>Libros y Lectores en la sociedad actual</i> , por Carolina REAL TORRES .....	205



## CONTENTS

Clichés on Egypt in Terenci Moix’s <i>El amargo don de la belleza</i> : Echoes of an image forged in Ancient Greece <i>María de la Luz García Fleitas</i> .....	9
A Roman matron and a concise writer: Octavia and Velleius Paterculus (Vell. 2,78,1) <i>Gustavo Alberto García Vivas</i> .....	33
Coercive or liberating legislation for women: A Plutarch’s vision of Solon’s legislation <i>Guillermina González Almenara</i> .....	41
Andrea Guarna’s <i>Bellum Grammaticale</i> in its translations and in the drama <i>Fremiot Hernández González</i> .....	47
Some observations on the structure of Eusebius’ <i>Onomastikon</i> and Jerome’s Latin version <i>Rafael Jiménez Zamudio</i> .....	65
Funeral inscriptions in Aptaera <i>Ángel Martínez Fernández</i> .....	79
Observations on Galen’s treatise <i>On the differences of the pulses</i> <i>Luis Miguel Pino Campos</i> .....	99
An approach to Bede’s treatises on <i>Computus</i> <i>Francisca del Mar Plaza Picón y José Antonio González Marrero</i> .....	117
Regarding the relationship between Philon and the Stoics <i>Roberto Radice</i> .....	127
Mythical elements in Honduran poetry from 1950 onwards <i>German Santana Henríquez</i> .....	151
The scream of death in the plays of Sophocles <i>María Inés Saravia de Grossi</i> .....	165





## REVIEWS

Joaquín González Echeagaray, <i>Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad</i> , por José GONZÁLEZ LUIS .....	177
Tomás González Rolán, José Miguel Baños Baños y Pilar Saquero Suárez-Somonte, <i>El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las Consolatorias latinas a la muerte del Príncipe Juan de Diego de Muros, Bernardino López de Carvajal-García de Bovadilla, Diego Ramírez de Villaescusa y Alfonso Ortiz</i> , por Fremiot HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.....	179
Serafim Leite, S. J., <i>História da Companhia de Jesus no Brasil</i> , por Fremiot HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.....	182
Vitalino Valcárcel Martínez y Carlos Pérez González (eds.), <i>Poesía Medieval (Historia literaria y transmisión de textos)</i> , por Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA.....	186
Luis Miguel Vicente García, <i>Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española</i> , por Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA.....	188
Antonio T. Reguera Rodríguez, <i>La obra geográfica de Martín Sarmiento</i> , por María del Socorro PÉREZ ROMERO.....	192
Dioscórides, <i>Sobre los remedios medicinales. Manuscrito de Salamanca. Estudios y Traducción</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS.....	194
Antonio María Martín Rodríguez y Germán Santana Henríquez (coords.), <i>El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del Humanismo</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS.....	195
Enrique Ángel Ramos Jurado, <i>De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griegos</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS.....	198
Francisco García Jurado, <i>El arte de leer. Antología de la literatura latina en los autores del siglo XX</i> , por Carolina REAL TORRES.....	199
Benito Arias Montano, <i>Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II</i> , por Francisco SALAS SALGADO.....	201

## SCIENTIFIC EVENTS

Curso de Extensión Universitaria: <i>La Ciudad, la Historia, las Mujeres</i> , por Carolina REAL TORRES.....	203
Curso de Extensión Universitaria: <i>Libros y Lectores en la sociedad actual</i> , por Carolina REAL TORRES.....	205



TÓPICOS SOBRE EGIPTO EN *EL AMARGO DON  
DE LA BELLEZA* DE TERENCI MOIX:  
ECOS DE UNA IMAGEN FORJADA  
EN LA ANTIGUA GRECIA

María de la Luz García Fleitas  
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN

La imagen que de Egipto persiste todavía en la Europa Occidental hunde sus raíces, en gran parte, en la Antigua Grecia, en tanto en cuanto dicha imagen se ha configurado a partir de una serie de tópicos generados en el orbe griego. El objetivo del presente trabajo se centra en el estudio de estos tópicos en una novela actual, *El amargo don de la belleza* de Terenci Moix.

PALABRAS CLAVE: Egipto. Antigua Grecia. Tópicos. Terenci Moix.

ABSTRACT

«Clichés on Egypt in Terenci Moix's *El amargo don de la belleza*: Echoes of an image forged in Ancient Greece». The image of Egypt that still persists in Western Europe can, in the main, trace its roots to Ancient Greece, it being the case that this image in fact evolved from a series of clichés generated in the Greek world. The principal aim of this paper is to analyse instances of these clichés in a contemporary novel, Terenci Moix's *El amargo don de la belleza*.

KEY WORDS: Egypt. Ancient Greece. Clichés. Terenci Moix.

Las frecuentes noticias que en la actualidad recibimos sobre el antiguo Egipto se hallan impregnadas de una tonalidad evocadora de todo tipo de incógnitas sobre tesoros, tumbas o personajes históricos<sup>1</sup>. Sea a través de los estudios de historiadores, arqueólogos o filólogos, sea desde las inquietantes teorías de «pseudoespecialistas»<sup>2</sup>, esta cultura ha subyugado nuestros sentidos fascinando a todos por igual.

A razón de esos —llamémoslos así— «hechizos nilóticos», ha surgido en la Europa occidental una actitud o sentimiento, denominado egiptomanía, que no obedece a ninguna fiebre o moda moderna, y que ha tenido y tiene un eco destacable en diversos ámbitos (Humbert, 1994). En el literario, por ejemplo, se ha abierto camino básicamente en dos direcciones: los libros de viajes (como *Viaje a Oriente* de Flaubert) y la interminable lista de novelas históricas (las de Margaret George, Maguib Mahfuz o Christian Jacq, entre otros). Pues bien, en cuanto al



9



panorama de las letras españolas resulta obligatorio mencionar al recientemente fallecido Terenci Moix, que, inspirado en el país egipcio, compuso seis obras que agrupamos según la anterior clasificación: en la vertiente de libros de viaje, debemos citar *Terenci del Nilo. Viaje sentimental a Egipto* (1983). En la otra, es posible destacar cinco novelas ambientadas en un Egipto pretérito: *No digas que fue un sueño* (1986), *Sueño de Alejandría* (1988), *La herida de la esfinge* (1991), *El amargo don de la belleza* (1996), y *El arpista ciego* (2002).

Por otro lado, es importante señalar que el objeto de dicha «manía» es un Egipto fuertemente mitificado, en cuya conformación ha desempeñado un importante papel una serie de tópicos, unos provenientes del mundo clásico (sobre todo del griego antiguo), otros de épocas posteriores.

Con respecto a los primeros, la literatura griega nos ha brindado desde muy temprano una imagen idealizada del país que se mantiene a lo largo de toda la Antigüedad. Ya Homero aludía a Egipto como país remoto de gran riqueza cuyas tierras surcaba un misterioso río (Froidefrond, 1971; Galán, 2003). Posteriormente, la *Περιεγήσις*, ahora perdida, de Hecateo de Mileto (s. VI a.C.) incluía un catálogo considerable de maravillas sobre fauna y monumentos egipcios<sup>3</sup>. Y el archiconocido *logos* egipcio herodoteo nos presentaba un Egipto mágico, de gran riqueza, cuna de la sabiduría, de fauna y vegetación singular, de costumbres extrañas y escenario de prodigios de toda índole: una imagen que siguió vigente en el periodo helenístico y que se corrobora, además, en una copiosa lista de fragmentos recogidos en Jakoby (1923-1958) y en Lanzillotta (2002), algunos pertenecientes a tratados titulados *Αἰγυπτιακά*; éstos, que datan desde finales del s. V a.C., presentaban, además del contenido histórico, aspectos de índole etnográfica, geográfica e incluso paradoxográfica; y debieron de disfrutar de una importante aceptación, pues tenemos noticias de obras de homónimo título al menos hasta el s. V d.C.<sup>4</sup>.

F. J. Gómez Espelosín y A. Largacha, en su «guía egiptomaníaca» (1997: 255 ss.), apuntan una serie de elementos del mundo clásico que ha «contribuido a

---

<sup>1</sup> Los epígrafes existentes en las numerosas publicaciones dirigidas al público general son más que ilustrativos de la utilización del misterio como el más efectivo *clíncher*: «Una cultura plagada de enigmas» (Portada de *Magazine, El País*, 21 de Noviembre de 1999); «faraones tan enigmáticos como el rostro de Ajenatón» (*National Geographic*, Abril de 2001, p.35); «Egipto, secretos para la eternidad», (*Viajeros* 91, 2000, p.105.); «los nuevos secretos de Tutankhamón», «los diez enigmas de Egipto», «las pirámides y sus misterios» (*Muy Especial* 67, Otoño de 2004).

<sup>2</sup> Nos referimos a aquellos que por una confusión desgraciadamente bastante arraigada son considerados egiptólogos no siendo quizás más que egiptomaníacos.

<sup>3</sup> *FGrH* 1. Véase Jakoby (1923-1958) y Lanzillotta (2002).

<sup>4</sup> La cuestión de la imagen de Egipto en los autores griegos requiere un amplio estudio que aquí no nos es posible abordar sino a modo de sintéticos trazos, desvelando solo algunos nombres y dejando sin citar otros muchos. Sobra decir que en este tema resultan imprescindibles como fuentes no solo el de Halicarnaso sino también Diodoro, Estrabón y Plutarco, a los que aludiremos en el capítulo dedicado a cada tópico.

que el mito de Egipto y su civilización sigan estando presentes en nuestra sociedad»; y son, a saber, los monumentos, los jeroglíficos, la magia y las momias. No obstante, junto a ellos perviven tópicos, originados en el orbe griego, que funcionan a modo de pilares sobre los que se sustenta esa imagen exótica que siempre maravilla y asombra: la riqueza del país, su fauna y vegetación singulares, la profunda religiosidad de su pueblo, su antigüedad, su sabiduría y el Nilo como aspecto fundamental en la vida egipcia.

Nuestro trabajo se ha centrado en el estudio de estos últimos tópicos y su tratamiento en una de las novelas moixianas antes citadas, *El amargo don de la belleza*, que, como producto egiptomaniaco, los acoge entre sus páginas en virtud de aquella mitificación que ha caracterizado la imagen de Egipto desde época homérica.

## I. TEMA Y ESTRUCTURA DE *EL AMARGO DON DE LA BELLEZA*

El tema de esta novela no es sino un compendio de motivos que rigen la vida de todo ser humano, como el amor, la preocupación por el inevitable paso del tiempo y la llegada de la muerte: todos ellos generados en el viaje del protagonista cretense. Dicho periplo, tanto espacial (de Babilonia a Egipto) como temporal (pues supone una vuelta al pasado del protagonista), se lleva a cabo en un contexto histórico marcado por la reforma religiosa que promovió el rey egipcio Amenofis IV (Akenatón)<sup>5</sup>.

En lo que se refiere a su estructura, es factible dividir la novela en seis secciones:

### I.1. LLEGADA Y ESTANCIA EN TEBAS (pp. 9-141)<sup>6</sup>

Aunque cretense, el protagonista había vivido su niñez en Egipto, y ahora regresa por dos motivos: para trabajar junto a los artistas de la corte, por petición de su amigo de infancia Akenatón; y para conocer a su hijo, fruto de un antiguo y difícil amor<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Con el fin de conferir coherencia entre nuestro texto y el moixiano, hemos optado por hacer uso de las formas transcritas ya empleadas por Moix, siguiendo para el resto las directrices de Padró (1987).

<sup>6</sup> El número de páginas corresponde a la edición de bolsillo del año 2002 (Editorial Planeta).

<sup>7</sup> Su relación con el país del Nilo, fuera de la ficción añadida por el autor (de la que en parte se hace eco en unas anotaciones *post scriptum*) nos remite a una realidad histórica atestiguada arqueológicamente: los contactos entre Creta y Egipto, que se remontan a la Edad del Bronce. Boardman (1975: 34) mantiene que «muchos estímulos iniciales para el desarrollo de la civilización minoica de Creta procedían de Egipto y del Oriente Próximo» (cf. también al respecto de dichos contactos Καρέτσου, 2000).



Su llegada a Tebas es punto de partida para la presentación del momento histórico sobre el que se construye el relato, el Egipto bajo el reinado de Amenofis IV, mencionándose algunos de los cambios establecidos por el monarca, todo un «catálogo de ultrajes»: el traspaso de la antigua capital tebana, ahora «colmada de agravios», a la Ciudad del Sol (Aketatón); el cambio de nombre del faraón (ahora Akenatón); o el abandono de los antiguos templos.

Por otro lado, en esta primera sección, que se sitúa en los primeros días de estancia del protagonista en Tebas, entran en escena varios personajes como Senet, amigo de la infancia de Keftén, o la reina madre Tii, que, mostrándose contraria a los posicionamientos de su hijo y nuera, y molesta con su corte de mantenidos<sup>8</sup>, representa la sensatez frente al turbador panorama político y religioso del momento. Pero de entre ellos sobresale la excepcional reina Nefertiti, determinante para el desarrollo de la trama como inspiradora de toda una serie de sentimientos que desbordará los límites del mundo emotivo del protagonista.

## I.2. EL VIAJE (pp. 141-172)

Esta pequeña sección se centra en el viaje fluvial emprendido por el protagonista desde Tebas hacia la Ciudad del Sol, donde se entrevistará con el rey.

Keftén viaja en la misma nave utilizada por la reina y su séquito. Y de sus encuentros con ella, que ha dejado de ser aquella niña con la que compartía juegos años atrás, brota una obsesión que irá alimentando su locura.

## I.3. LA CIUDAD DEL SOL (pp. 172-396)

Parte central de la obra, describe la estancia de Keftén en una nueva ciudad, la Ciudad del Sol<sup>9</sup>. Ahí se producirá el encuentro con su propio hijo, con personajes influyentes (como el sabio Ay y su mujer Tuya) y con la familia real casi al completo: el rey de Egipto, sus seis hijas habidas con Nefertiti, y los príncipes Smenkaré (futuro esposo de una de aquellas) y el más joven Tutank-Atón.

<sup>8</sup> La reina Tii aboga por los valores tradicionales representados por la vieja oligarquía social que posiblemente fue apartada del poder debido a su relación con el antiguo clero. Los denominados «mantenidos» son los colaboradores más próximos del rey, que parecen haber procedido de las clases populares y entre los que surgiría también la corrupción.

<sup>9</sup> La capital de Egipto en aquellos tiempos, Tell el Amarna, a la que el nuevo rey dio el nombre de Aketatón, «el Horizonte del disco solar». Fue la residencia real durante la mayor parte del reinado de Amenofis IV y el centro de la nueva religión introducida por aquél. Se halla en lo que se denomina Egipto Medio (zona que va desde Asyut hasta Menfis) y su trazado y arquitectura se conocen bien debido a que el lugar fue abandonado apenas pasados quince años desde su fundación.

El halo exótico que desprendía Egipto en la primera parte va apagándose en esta sección a favor de una nueva imagen, que surge de su nueva capital. La Ciudad del Sol trae consigo alteraciones que transgreden los límites de orden político y religioso confluyendo en marañas de sentimientos, preocupaciones y obsesiones que terminarán afectando al mismo Keftén. Paulatinamente se oscurece y se enturbia al encerrar entre sus murallas no solo la terrible epidemia y las muertes de algunas de las princesas<sup>10</sup> y de la reina madre. El ensombrecimiento abre sus puertas a Keftén de varias formas: en primer lugar descubre en su amigo de infancia, Akenatón, una figura extraña, un faraón cuyos actos solo son explicables desde la demencia. En segundo lugar, y pese a que la cortesana tebana Nellifer ha decidido trasladarse y vivir junto a él, el cretense se halla cada vez más sometido a una cegadora pasión por un amor imposible, la reina Nefertiti. Y, por último, la acción se tizna de total negrura cuando descubre que aquel novicio del templo de Atón fuerte, locuaz, si bien un tanto impertinente, que es su hijo, se ha enamorado de él, y ahora no es sino un niño débil y aquejado de una insaciable soledad. La enajenación arropa a todos quienes se hallen en la corte egipcia.

#### I.4. VIAJE A ÁBIDOS (pp. 396-413)

Esta parte en la trama novelística constituye el escape del mundo cerrado, enfermizo y asfixiante que representa la Ciudad del Sol. Es oxigenación en tanto que alejamiento en dos vertientes:

Por un lado, la partida hacia la ciudad de Ábidos supone un cambio espacial. Antes de su muerte, la reina madre había pedido que llevaran alguna ofrenda al santuario de Osiris en Ábidos<sup>11</sup>, y por esa razón Keftén y Senet viajan hasta allí con un collar de lapislázuli por el que la difunta sentía particular aprecio.

Por otro lado, el viaje trae consigo el alejamiento de la irrealidad —simbolizada por la Ciudad del Sol—, y la toma de contacto con la realidad, perfilada aquí por varios hechos: el peregrinaje al santuario de Osiris, el encuentro con Nellifer y, ya en el viaje de vuelta, el encuentro con la nave de Nefertiti y el temor por la muerte de Bercos.

En primer lugar, Keftén muestra su asombro al percatarse de que, pese a las medidas de índole religiosa impuestas por el monarca, el culto de otras divini-

---

<sup>10</sup> La epidemia surgida a finales del periodo de Amarna, la peor que conoció esta región en toda la Antigüedad, a la que posiblemente haga mención la estela de la restauración de Tutankhamon (Tutank-Atón) con el término *znj-mnt* (grave enfermedad) (cf. Helck, 1958).

<sup>11</sup> En el Imperio Nuevo el centro religioso de mayor veneración popular de Egipto. Los misterios de Osiris, en los que se reproducía ritualmente la muerte y resurrección del dios, atraían a peregrinos de todo el país. Como símbolo de su participación en la resurrección del dios, construían pequeños cenotafios en ladrillos y erigían estelas en el área intermedia entre el templo de Osiris y los cementerios.





dades pervivía aún en la clandestinidad, de ahí el peregrinaje de hombres y mujeres al santuario osiriaco «bajo la abierta sonrisa de la luna» (p. 397)<sup>12</sup>.

En segundo lugar, y en el ámbito personal, tiene una particular relevancia el reencuentro con Nellifer, que, en busca de la curación de su nuevo amado, infectado de peste, ha viajado hasta el santuario. Keftén proviene de la Ciudad del Sol, el mundo de los sueños de Akenatón y Nefertiti, un mundo de ensimismamiento que le hace vivir en una angustiada obsesión por la mujer inalcanzable; un mundo evasivo y de ensoñación que le insta a pintar evocaciones a la libertad cuando el pueblo sufre de duras sequías y de epidemias; mundo egoísta donde se recuerda continuamente el paso del tiempo a través de frases nostálgicas. El cretense, como la misma ciudad, se halla lejos de la realidad, en esta ocasión representada por el amor entre su antigua amante y aquel enfermo. Es ahora, en Ábidos, donde y cuando toma conciencia de lo que ha perdido, sintiéndose arrastrado por la envidia y la soledad.

A la vuelta, ya embarcados en dirección a Tell el Amarna, sorprende a los personajes una desconcertante visión. Keftén siente estremecerse al ver la nave de Nefertiti: la embarcación alberga «la mayor ambición de un loco enardecido»; el objeto de su deseo es la «divinidad» que «rompe mis tinieblas», añade el protagonista (p. 408). Sin embargo, no es más que un espejismo, un sueño como tantos otros de la Ciudad del Sol, anticipo del mundo al que volverán en breve. En realidad es Smenkaré<sup>13</sup>, que, como corregente, se dirige a Tebas con el fin de pactar con el clero de Amón, medida que anuncia un cambio en la política de Akenatón: un tercer alejamiento, al que hemos aludido anteriormente, y, por tanto, una nueva toma de contacto con la realidad.

Y en último término conviene citar la conversación surgida entre el protagonista y su amigo egipcio, en la que queda patente el hastío por las sucesivas

---

<sup>12</sup> Es difícil asegurar la extensión del apoyo popular dado a Akenatón y sus nuevas reformas religiosas. Padró (1999: 251) considera que el culto de Atón «nunca fue comprendido por el pueblo que no sintió ningún entusiasmo por él y siguió apegado a sus viejas creencias». Añade que en los barrios populares de Akenatón existen numerosos testimonios de la piedad por los antiguos dioses, incluso por Amón.

<sup>13</sup> No existen muchos datos sobre Smenkaré. Se ha creído que podría tratarse de una mujer, tal vez la propia Meritatón, que habría adoptado ese nombre para reinar. Terenci Moix se hace eco de la teoría según la cual era marido de Meritatón, pero también se nos muestra como un personaje ridículamente travestido y como amante del mismo Akenatón. A dicha ambigüedad sexual añade algunas líneas conformadoras del personaje que parecen proceder de apreciaciones puramente personalistas, degradándolo en cierta manera por su inadvertido paso por la historia de Egipto:

víctima intermedia, eslabón misterioso, provisional, que se coloca entre la locura divina de Akenatón y el orden que la reacción impuso a un rey adolescente y de nombre más famoso que el de todos sus antepasados: Tutankamón, precisamente.

(*Terenci del Nilo. Viaje sentimental a Egipto*, Barcelona, 1983, p.143).

muertes habidas en los últimos tiempos (la familia real, el arquitecto Bek, la escultora Duta y uno de sus aprendices). De la oscuridad que envuelve toda esta parte emerge ahora la conciencia de la cercanía de la muerte. Keftén se percató de que la epidemia acecha a cualquiera, incluyendo a su propio hijo. Bercos debe huir de este mundo enfermo, aun en contra de la decisión de un desequilibrado rey como Akenatón o de su fanática esposa. El destino: Creta.

Apareció con claridad diáfana la isla de Creta con todas sus luces emergiendo entre las nieblas del Nilo (p. 412).

#### I.5. HUIDA DE SENET Y BERCOS. NUEVA VIDA DE KEFTÉN EN MENFIS (pp. 413-448)

Una vez desembarcan en la Ciudad del Sol, Keftén trata sobre la huida de Bercos con Jumar, capitán del barco. El padre, en cambio, siente la imperiosa necesidad de permanecer en el país con la excusa de acabar su trabajo en el palacio de Smenkaré. Su amigo escriba accede a acompañar al joven a Creta a sabiendas de que, en realidad, al cretense no le retiene su trabajo, sino, como bien había expresado él mismo:

... un sueño que empezó hace muchos años, junto a un estanque en Tebas, donde fui feliz (p. 414).

Dejando a su paso las tres grandes pirámides y el exuberante Delta, llegan a la costa egipcia, donde se despiden. Tras unos meses errante por la geografía egipcia, Keftén pasa un tiempo en Menfis, donde mantiene una relación con una rica viuda llamada Mutare. Sus días en la ciudad menfita se distinguen por los festines, la holganza y la evasión junto esta mujer, cuya fuerza e independencia le llevan al recuerdo cada vez más insistente de aquel sueño que es Nefertiti. La viuda era la «hermosura de la realidad», mas el griego perseguía «la de la quimera», Nefertiti (p. 430).

La obcecación amorosa y la entrevista del cretense con el general Horemheb, que visitaba en esos días la ciudad, repercuten en su deseo de regresar a la Ciudad del Sol. Tras las dos entrevistas que mantienen, a través de las que es informado de la muerte del rey Akenatón, decide acompañar al militar en su regreso a la ciudad.

#### I.6. DECADENCIA DE LA CIUDAD DEL SOL. HUIDA A CRETA (pp. 448-FIN)

Esta última parte se inicia con el regreso a la Ciudad del Sol y el ansiado reencuentro con Nefertiti. Las apariciones de esta mujer, cada vez menos frecuentes, a partir de ahora, muestran una faceta casi nueva, más debilitada, marcada por la tristeza y la desilusión. La reina se halla preocupada por el futuro incierto del







pequeño Tutank-Atón<sup>14</sup>, al que estaba preparando para la sucesión del trono; y tras la muerte de Smenkaré se vuelve también más nostálgica, recordando su infancia y el episodio varias veces rememorado por el protagonista en el que los cuatro amigos mezclaban sus sangres.

Por otro lado, la propia ciudad ha sufrido una evolución semejante a la de la reina: desde un periodo de máximo esplendor hasta sus últimos días de decadencia y ulterior desaparición. La ciudad se va transformando en un lugar desolador, aciago, abandonado poco a poco por sus habitantes mientras que un niño «complaciente», de apenas doce años, se traslada a Tebas e inicia una serie de medidas que sumergen a Nefertiti en un intenso desengaño, viéndose obligada a desaparecer.

El sueño de La Ciudad del Sol, el de Nefertiti, se va mitigando. Se suceden los saqueos de tumbas y el cese de cargos provoca el traslado de la población. Mientras, Keftén persiste en su obstinación: busca por doquier a su ansiado amor y continúa trabajando en el palacio de Smenkaré, pese al abandono de sus ayudantes. Ahora sus pinturas, «alusivas a los fastos de la primavera y a veces con impresiones del mar» (p. 483), le alejan de este mundo irreal y le acercan a Creta<sup>15</sup>.

La última visita de Nefertiti, inesperada, constituye el anuncio de su desaparición. El color negro que viste el cortejo de mujeres que la acompaña esconde una serenidad resignada muy cercana a la muerte. Keftén debe volver a su tierra, insiste la reina, quien le encomienda, además, la labor del recuerdo de su persona, de su esposo y de su sueño, predestinados todos al olvido en las inscripciones borradas. Son ellos tres, Keftén con la pintura, Senet con la palabra y Bercos con su juventud, los encargados de trasladar a la posteridad aquel sueño.

El cretense, pues, emprende la huida. El viaje, el paso por las distintas aldeas egipcias, se convierte en metáfora del paso del tiempo, hasta llegar a Creta, la reconciliación de su pasado con el presente y futuro. El fin de la estancia en Egipto,

---

<sup>14</sup> Akenatón tuvo seis hijas con Nefertiti, pero ningún varón. Tutank-Atón (1346-1337 a.C.) es su segundo sucesor, tal vez hijo de una esposa de segundo rango llamada Kiya. En la novela es reincidente el enigma sobre los parentescos reales. Los personajes allegados no solventan nunca dichos interrogantes al propio Keftén, por lo que éste manifiesta su hastío al respecto: «no tengo el menor interés por conocer la larga lista de embrollos familiares que jalonan vuestra dinastía» (p. 471).

<sup>15</sup> La descripción de algunas pinturas en la novela nos lleva a representaciones artísticas de índole naturalista, típicas del arte amarniense. Sirva de ejemplo de esta tendencia la famosa representación en piedra caliza de un campo de espigas mecidas por el viento que se halla en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York (n.1985.328.24).

Ya el propio Keftén, a su llegada a Egipto, explicaba que la naturaleza gozaba de tanto prestigio en la doctrina atoniana porque era su mayor milagro, de ahí su protagonismo en el arte de aquella época. Ahora bien, el hecho de que este cretense sea artífice de las pinturas en este palacio y el hecho de que ellas le transporten a la misma Creta puede reflejar la teoría que a principios del pasado siglo desmentía Pijoan (1994: 327-8): según ella, la inspiración original del arte amarniense habría que buscarlo en la isla cretense.

el fin de la novela, se halla marcado no por el olvido, sino por la presencia de los recuerdos y por una fuerte dicotomía por cuya conciliación seguirá viviendo el protagonista: por un lado, la reina egipcia, que simboliza los sueños y, con su despedida, el inevitable fin de todo lo existente; y, por otro, Bercos, la vida, el presente y la esperanza del futuro. Son dos estrellas que, atesorando esa preocupación por el paso del tiempo, guían su vida: el «hijo amado» y la «majestad reverenciada» (p. 498).

## II. TÓPICOS PROCEDENTES DEL MUNDO GRIEGO

### II.1. LA RELIGIOSIDAD DE LOS EGIPCIOS

Cada día somos testigos del protagonismo ejercido por la religión egipcia y sus prácticas, que se erigen, sin duda alguna, como capítulo imprescindible en publicaciones divulgativas en torno al antiguo Egipto.

Sobre este aspecto de la civilización egipcia ha sobrevivido hasta nosotros la creencia, ya difundida por el de Halicarnaso, de que el egipcio era un pueblo extremadamente piadoso<sup>16</sup>, «aun cuando» —como indica Derchain (1970: 101)— «esa actitud religiosa sea característica de cierta etapa del desarrollo de la humanidad que se puede encontrar en otros lugares y no solo en Egipto».

Nos hallamos, pues, ante un tópico más sobre esta civilización, que en la novela que estudiamos hace su presencia significativamente bajo la perspectiva del protagonista. El origen griego de éste explica su visión sarcástica del mundo religioso egipcio. No comprende «cómo los hombres pueden amar a un dios y tenerle miedo al mismo tiempo» (p. 260); considera estas creencias y costumbres como una mera sandez egipcia y manifiesta su desprecio por los dioses.

Dicho posicionamiento, que a menudo genera el enfrentamiento con su amigo escriba, es hilvanado desde el principio de la novela a partir del comportamiento del pueblo egipcio ante la tormenta habida a la llegada de Keftén a Tebas. La alarma extendida entre los nativos deja ver un rasgo de los antiguos egipcios: su obsesión por la inminencia de la destrucción, que de igual manera justificaría, ya en la tercera parte, el temor de Nellifer ante los quejumbrosos aullidos de Anubis. Ambas actitudes son percibidas por el protagonista desde una misma perspectiva escéptica y, como ya expusimos, sarcástica.

El filtro griego a través del cual nos llega el mundo egipcio de *El amargo don de la belleza* explica también la visión irónica de una de las manifestaciones de su religiosidad más sorprendentes: la elevación al ámbito divino de los animales.

Pese a todas las revoluciones teológicas que pudiera emprender un rey, mis amados egipcios nunca dejarían de confundir la religión con un zoológico (p. 49).

<sup>16</sup> Θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἑόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων (II.37).



La zoolatría constituyó, para el mundo grecorromano, el rasgo más escandaloso de la religión de este pueblo, al que, sin embargo, tenían en alta estima; esta contradicción la convirtió en un tema de gran interés. Keftén parece sintetizar el pensamiento de autores griegos como Plutarco<sup>17</sup>:

Αἰγυπτίων δ' οἱ πολλοὶ θεραπεύοντες αὐτὰ τὰ ζῶα καὶ περιέποντες ὡς θεοὺς οὐ γέλωτος μόνον οὐδὲ χλευασμοῦ καταπεπλήκασιν τὰς ἱεραουργίας, ἀλλὰ τοῦτο τῆς ἀβελτερίας ἐλάχιστόν ἐστι κακόν· δόξα δ' ἐμφύεται δεινῆ, τοὺς μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀκάκους εἰς ἄκρατον ὑπερείπουσα τὴν δεισιδαιμονίαν, τοῖς δὲ δριμυτέροις καὶ θρασυτέροις εἰς ἀθέους ἐμπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς (*De Is.* 379E).

La *interpretatio* del protagonista al respecto se advierte en la visita a su admirado maestro Ptahotep. Por más que ha pasado una parte de su vida en el país egipcio, no acepta fácilmente que los animales considerados sagrados reciban los mismos cuidados cuando mueren que reyes y nobles. Por esa razón el personaje egipcio es sometido a cierta degradación, presentándolo como un ser envejecido de «miradas vacías», que se halla «hundido en el dolor» (p. 86) por la muerte de su gata preferida, una simple mascota —según el cretense— que ha sido, incluso, embalsamada<sup>18</sup>.

## II.2. LA ANTIGÜEDAD DEL PUEBLO EGIPCIO Y SU MILENARIA SABIDURÍA

En cierta ocasión, a la pregunta de por qué Egipto despertaba tanto interés en tantos escritores, el mismo Terenci Moix contestó que todos habían visto en él «la cuna de nuestra civilización»<sup>19</sup>. Dichas palabras contienen uno de los *topoi* que han caracterizado la imagen del país a lo largo de muchos siglos: el Egipto de gran antigüedad y cuna de la sabiduría, como ya lo habían percibido los griegos.

Αἰγυπτίους (...) αἰεὶ τε εἶναι ἐξ οὗ ἀνθρώπων γένος ἐγένετο (Hdt., *Hist.* II.15.3)

Esta creencia de que la egipcia era la raza más antigua del mundo, transmitida no solo por Herodoto sino también por Aristóteles (*Pol.* 1329b), Diodoro (*Bib.* I.10.1), Platón (*Tim.* 22b), o historiadores como Mosmes (*FGrH* 614.1) o León de

<sup>17</sup> V. *De Is.* 379C-382C; Hdt., *Hist.* II.65-76; Diod., *Bib.* I.35, 83-84, 87, 89.

<sup>18</sup> Cuando moría la mascota de una persona, ésta podía ser momificada. A veces se elaboraba un ataúd e incluso un estela funeraria. Al respecto del gato, los egipcios veían en él la encarnación de la diosa protectora del hogar y de la familia, Bastet, por lo que con mucha frecuencia le rendían un culto especial.

<sup>19</sup> Entrevista llevada a cabo por P. Ortega Bargueño y publicada en *El Mundo*, 25 de Febrero de 2001.



Pela (*FGrH* 659 F4) manifiesta una característica que suele adornar a los pueblos utópicos, un rasgo necesario para conferir el prestigio necesario a un país, en este caso a Egipto, al que los griegos —decían— debían numerosas invenciones: los nombres de los dioses (Hdt., *Hist.* II.50), las fiestas y procesiones (II.58), los misterios (II.49,51,81,171), la geometría (II.109), etc<sup>20</sup>. De ahí que surgiera entre los griegos la necesidad del viaje a Egipto (Gómez Espelosín, 1997).

Diversas fuentes transmiten los nombres de griegos que, fascinados por la cultura egipcia, tomaron como destino de su peregrinaje intelectual el país del Nilo: poetas como Orfeo, Museo y Homero, los legisladores Solón y Licurgo, los filósofos Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Demócrito de Abdera, Enópides de Quíos, Eudoxo o el mismo Platón; relacionados con las artes de la adivinación y de la escultura, Melampo y Dédalo respectivamente; Hecateo de Mileto y Herodoto, entre otros<sup>21</sup>. Sin embargo, si bien hay constancia de la visita al país de algunas de estas personalidades, en muchos casos estamos ante un simple tópico que, alcanzando su total consolidación y configuración en la época helenística, fomentado por el afán propagandístico de los Ptolomeos, responde, sin más, a un sentimiento de gran admiración e idealización del país.

Así pues, la gran antigüedad del pueblo egipcio se haya desde entonces vinculada a otra idea, su gran sabiduría (por encima del resto de la humanidad), debida a que, al ser los primeros hombres de la tierra, se hallaban temporalmente más cerca de los dioses.

Uno de los más vivos ejemplos de la milenaria sabiduría de Egipto son los grandes monumentos, como las pirámides, objeto de admiración y sorpresa tanto entre los primeros viajeros que visitaban el país, como entre los turistas de nuestro siglo.

Esta creencia, en la novela de Terenci Moix, se hace patente, de nuevo, con un marcado carácter irónico ante los posicionamientos de su amigo Senet:

Keftén: — Cada vez estoy más convencido de que tu pueblo se ahoga en un piélagos de supersticiones estúpidas.

Senet: — Y yo he de decirte que más estúpido es un cretense descreído. Porque la sabiduría de nuestro pueblo es más antigua que las montañas de tu isla.

Keftén: — Y ahora me recordarás la edad de las pirámides. No he olvidado que siempre recurrís a ellas por recordarnos a los extranjeros que vuestra antigüedad es anterior a la de todos los pueblos del mundo.

El cretense desacredita, con su desconfianza, las ideas de su amigo, que son entendidas por aquel como meros tópicos. La referencia a las monumentales cons-

---

<sup>20</sup> Véase también los fragmentos del historiador del s. III Istro (*FGrH* 334 F43-48), de los que se deduce la conexión entre Grecia y Egipto desde muy antiguo, especialmente a partir del catálogo de las hijas de Dánao (F46), que fueron madres y esposas de los fundadores de las ciudades del Peloponeso.

<sup>21</sup> Diod., *Bib.* I.96.2; Str. XVII.1.29; Hdt., *Hist.* I.174-5, II. 123,177.

truccionen egipcias se hace desde la misma perspectiva que ya descubrimos en el tratamiento de la religiosidad egipcia, permitiéndonos advertir visiones antitéticas del mundo: la de un extranjero, Keftén y la de un egipcio, el escriba Senet.

¿En algún momento dejarás de ser tan prudente? Te ruego que lo hagas de una vez porque en contactos de hombre y mujer nada puede vuestra sabiduría antigua (p. 68).

### II.3. LA RIQUEZA DE EGIPTO

Ante los antiguos griegos el Nilo se presentaba como un río de características especiales: su situación liminal (entre Asia y África), su origen desconocido, la fecundidad del país garantizada con sus inundaciones periódicas, su fauna peculiar, la vegetación frondosa en sus orillas o el régimen de crecidas durante el periodo estival. El compendio de todas ellas hicieron de este río un tema realmente apasionante para la ciencia jonia del s. VI a.C. y, durante siglos, para todos aquellos que escribieron acerca del país egipcio (Bonneau: 1964).

Pese a que sea factible considerar hoy al Nilo como la fuente de agua más regular y predecible de todos los grandes ríos del mundo, en cuyos valles se practica la agricultura de regadío, en la Antigüedad, sin embargo, la vida egipcia dependía por entero de su inundación anual<sup>22</sup>: tanto un excesivo como un menguado caudal podrían traer consigo fatales consecuencias para la población.

Por otro lado, cuando las aguas se habían retirado, la tierra quedaba cubierta de un cieno negro, un abono óptimo que permitía una vegetación exuberante (arbustos, palmeras datileras, acacias espinosas, algarrobas, sauces, árboles frutales, etc.). En estos momentos tenía lugar la siembra (Octubre - Noviembre), siendo de tipo cerealista las cosechas principales<sup>23</sup>.

Sin duda alguna, los griegos, que provenían de la dura tierra de Grecia, quedaron sorprendidos por la fertilidad del valle fluvial.

... τοῦ Νείλου ... γῆν πολλὴν καὶ παντοδαπὴν καταφέροντος, ἔτι δὲ κατὰ τοὺς κοίλους τόπους λιμνάζοντος, ἔλη γίνεται τάμφορα. ρίζαι γὰρ ἐν αὐτοῖς φύονται παντοδαπαὶ τῇ γεύσει καὶ καρπῶν καὶ καυλῶν ἰδιάζουσαι φύσεις, πολλὰ συμβαλλόμεναι τοῖς ἀπόροις τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῖς ἀσθενέσι πρὸς αὐτάρκειαν. Οὐ γὰρ μόνον τροφὰς παρέχονται ποικίλας καὶ πᾶσι τοῖς δεομένοις ἐτοίμας καὶ δαψιλεῖς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων τῶν εἰς τὸ ζῆν ἀναγκαίων οὐκ ὀλίγα φέρουσι βοηθήματα (Diod., *Bib.* 1.34.3-5).

Por ello, incluyeron este rasgo en el catálogo de aspectos sorprendentes de Egipto y brindaron la imagen de un país de clima inmejorable y de riqueza natural

<sup>22</sup> Entre los meses de Julio y Octubre.

<sup>23</sup> El protagonista se refiere a la cerveza como aquella «que sólo puede salir de una cebada alimentada por el limo del Nilo» (p.24).



ilimitada. La idealización de Egipto en este sentido explicaría que Herodoto, al referirse a las faenas agrícolas en el Delta, se olvidara de las trabajosas obras de irrigación:

ἢ γάρ δὴ νῦν γε οὗτοι ἀπονητότατα καρπὸν κομίζονται ἐκ γῆς τῶν τε ἄλλων ἀνθρώπων πάντων (*Hist.* II.14.2).

Estando Egipto bajo el poder de los Ptolomeos, esta imagen de la abundancia, bonanza del clima y variedad de vegetación fue explotada con fines propagandísticos. Sirva de ejemplo el siguiente fragmento sobre una procesión organizada por Ptolomeo II en Alejandría, atribuido al historiador Calíxeno de Rodas:

Τὸ δ' ἔδαφος πᾶν ἄνθεσι κατεπέπαστο παντοίοις. Ἡ γὰρ Αἴγυπτος καὶ διὰ τὴν τοῦ περιέχοντος ἀέρος εὐκрасίαν καὶ διὰ τοὺς κηπεύοντας τὰ σπανίως καὶ καθ' ὥραν ἐνεστηκυῖαν ἐν ἑτέροις φύομενα τόποις ἄφθονα γεννᾷ καὶ διὰ παντός, καὶ οὔτε ῥόδον οὔτε λευκόιον οὔτ' ἄλλο ῥαιδίως ἄνθος ἐκλιπεῖν οὔθεν οὐδέποτε εἴωθεν. διὸ δὴ καὶ κατὰ μέσον χειμῶνα τῆς ὑποδοχῆς τότε γενηθείσης, παράδοξος ἢ φαντασία [τότε] τοῖς ξένοις κατέστη<sup>24</sup>.

El extracto, que detalla cómo fue preparado el suelo de un pabellón, deja ver la intencionalidad del monarca: ofrecer una imagen determinada de Egipto al mundo exterior, valiéndose para ello de este tópico, e incidiendo en el carácter exótico, paradójico y sorprendente.

También las descripciones moixianas nos remiten a esa imagen utópica y fabulosa de un país donde impera la abundancia. De ahí que el sustantivo «prosperidad» emerja desde las primeras páginas manteniéndose hasta el final.

Volaba la memoria a más velocidad de cuanto ella misma podía desear, que a cada batida de sus alas regresaba mi alma a aquel jardín, vergel de prosperidad en medio del desierto (p. 26).

Al llegar al Delta el Nilo se repartió en varios brazos como prósperos vástagos de Hapy que se abrían camino entre una vegetación exuberante (p. 422).

Siguiendo los consejos de la reina Tii, me alejé de los prósperos arrabales de la Ciudad del Sol para adentrarme en las aldeas del valle, esperando encontrar en ellos la prosperidad que siempre ha sido asombro de los viajeros ... Eran exuberantes como siempre las palmeras, pletóricos los bosques de papiros en la orilla del Nilo y magnífico el vuelo de los rosáceos ibis entre los cañizares (p. 355).

Existe, de igual modo, una segunda proyección del tópico de la riqueza egipcia, que se extiende a otros escenarios. Veamos cómo se concreta en la ciudad tebana:

Su aspecto era imponente y anunciaba que en el interior se custodiaban los tesoros más excepcionales. Esto para los asombrados viajeros de todo el mundo. Para

<sup>24</sup> FG<sup>r</sup>H 627 F2.





mí la muralla significaba mucho más: contenía la promesa de las únicas emociones que el tiempo no había conseguido arrebatarme (p. 97).

La frase que encabeza esta descripción de la muralla de la Casa Dorada parece traducir al mismo Homero, en cuya obra rastreamos la imagen de una rica Tebas:

... οὐδ' ὅσα Θήβας  
Αἰγυπτίας, ὅθι πλείστα δόμοις ἐν κτήματα κείται (*Il.* IX.381-2)  
... ὅς ἐναι' ἐνὶ Θήβης  
Αἰγυπτίησ', ὅθι πλείστα δόμοισ' ἐν κτήματα κείται (*Od.* IV.126-7).

Pero, además, la opulencia aparece retratada en el banquete al que asiste Keftén en esa ciudad: un escaparate de lujosos objetos y exquisitos manjares:

Por doquiera se habían dispuesto lujosos camastros y enormes almohadones de plumas que, al recibir los cuerpos de los invitados, emitían un crujido suave y delicuescente; pero ninguno era parecido al que hacía el lino que cubría a aquellos personajes, un tejido tan liviano que permitía vislumbrar las suaves formas de los cuerpos (p. 36).

No tardó en aparecer un desfile de manjares que fueron muy aplaudidos porque así se recompensa en Tebas el trabajo de los cocineros que tienen el arte de convertir en tesoro para el paladar lo que después acaba sabiendo por el ano en el peor estado. Los méritos de esta suerte de magia notábanse en la delicada disposición de los manjares, que fueron servidos sobre mesitas de alabastro colocadas al alcance de los comensales. Había pollos rellenos de dátiles y codornices surcadas con higos, pescado frito con especias del país de Kush y tortas rebañadas en miel de Arabia; frutas de todos los sabores —secas unas, frescas las más— y, presidiéndolo todo huevos de avestruz, que constituyen el plato elegante por excelencia. Y mientras esos manjares circulaban de mano en mano, las criadas nubias llenaban las copas con un vino que fue aún más celebrado porque era de Siria y todo el mundo sabe que no lo hay más caro en los viñedos del mundo (pp. 38-9).

El concepto de exotismo es ampliado a partir de la caracterización del egipcio como un hombre especialmente hedonista, concepción visible en la obra de Herodoto:

Ἐν δὲ τῆσι συνουσίησι τοῖσι εὐδαίμοσι αὐτῶν, ἐπεὰν ἀπὸ δειπνοῦ γένωνται, περιφέρει ἀνὴρ νεκρὸν ἐν σορῶ ξύλινον πεποιημένον, μεμιμημένον ἐς τὰ μάλιστα καὶ γραφῆ καὶ ἔργω, μέγαθος ὅσον τε πηχυαῖον ἢ δίπηχυν, δεικνὺς δὲ ἐκάστῳ τῶν συμποτέων λέγει «Ἐς τοῦτον ὀρέων πῖνέ τε καὶ τέρπευ· ἔσει γὰρ ἀποθανῶν τοιοῦτος.» Ταῦτα μὲν παρὰ τὰ συμπόσια ποιεῦσι (*Hist.* II.78)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> La misma costumbre es relatada por Plutarco (*Mor.* 148A-B,357F). V. igualmente Petronio, *Sat.* 34.8. Asimismo, las fuentes egipcias son evidentes ejemplos de esa exaltación del *carpe diem*. Nos referimos tanto a escenas decorativas que ilustran cómo disfrutaban los egipcios de los placeres de la existencia (v. Tumba de Nebamon, Tebas nº 90, Din. XVIII, British Museum), como a los titulados «Cantos de los harpistas», de la Din.XI (cf. Erman, 1923: 132 ss).

Los placeres de los sentidos inundan el escenario egipcio al principio de la novela. Moix parte de la creencia de que los egipcios daban una especial prestancia al sentido del olfato. Así, de la escena simposiaca descrita, cargada de sensualidad, surgen olores que embriagan por completo al lector.

Entre las cosas que maravillan en Egipto está el modo con que sus damas asisten a un festín. Como sea que éstos se prolongan hasta la salida del sol y el calor nunca cede y ellas son muy miradas en los aromas que desprenden sus cuerpos, rematan sus riquísimas pelucas con un cono de cera perfumada que al irse derritiendo esparce sobre sus rostros las esencias más subyugantes de los dos países. Y así, gracias al sudor, ellas huelen a heliotropo y sus hombros a almizcle, que es el aroma favorito de los grandes señores.

Aquella noche, la lluvia había mojado las pelucas y el perfume se estaba derritiendo mucho antes de lo esperado, de modo que, al entrar aquella gozosa asamblea, la casa se vio invadida por una turbadora alianza de aromas ... (pp. 31-2).

Sabemos que el clima del desierto hacía imprescindible la utilización de pomadas y grasas para la piel y cabellos. Las escenas simposiacas conservadas, además, nos permiten visualizar más diáfananamente este aspecto de la cultura egipcia: en ellas descubrimos la flor de loto como decoración en las mesas y cabezas de los comensales —pues su perfume era muy apreciado—; o también es posible disfrutar de la imagen, descrita por el catalán, de los invitados llevando sobre sus cabezas conos de ungüento aromatizado, un aceite solidificado que, al fundirse, se extendía por el cabello o la peluca al tiempo que desprendía un agradable olor<sup>26</sup>.

En definitiva, el Egipto de la abundancia, en su más amplio sentido, es un país que irremediamente asombra a todo extranjero que lo visite, pues en palabras de Herodoto:

... πλείστα θωμάσια ἔχει ἢ ἡ ἄλλη πᾶσα χώρα καὶ ἔργα λόγου μέζω παρέχεται πρὸς πᾶσαν χώραν (*Hist.* II.35.1).

#### II.4. EL NILO COMO FUENTE DE VIDA Y SÍMBOLO DE EGIPTO

En general podemos decir que el tratamiento del río Nilo en la obra estudiada se explica desde dos ámbitos bien dispares: uno que, delimitado por la realidad, encierra datos objetivos; y otro que se acerca más a lo subjetivo y simbólico.

Por un lado, el Nilo pertenece al mundo real: es la arteria principal de la vida en Egipto en tanto en cuanto de sus crecidas depende la economía del país. Desde esta perspectiva se explica la comparación entre el clero egipcio —dado su relevante papel en el país— y la inundación anual.

<sup>26</sup> Cf. las pinturas inacabadas de la tumba de Neferupet (Tebas nº43).







Su actitud<sup>27</sup> tiene interés como la crecida anual. Porque una vez más dependerá de ellos que muramos de hambre o de hartura (p. 409).

En esta línea realista debemos citar, además, las frecuentes referencias cronológicas del tipo «el Nilo sólo ha crecido diez veces desde que ...» (p. 145), que connotan modos y costumbres de la época recreada y que no se entienden sino dentro de la concepción del propio hombre egipcio.

Por otro lado, el río mantiene una serie de rasgos que lo enmarcan dentro de la esfera de lo irreal. Así, es posible identificarlo a partir de metáforas que, aún evidenciando una faceta real suya, lo acercan al mundo imaginario: por ejemplo, el hecho de que el río rija el tráfico del país se canaliza en la novela a través de la metáfora «el viento nilótico», que simboliza al Nilo como eje de la diplomacia y de la economía. Por él llegaban suministros de todo el imperio y mensajes:

El viento del Nilo, que lleva y trae todas las voces, ha contado el delirio del faraón como otro presagio funesto (p. 33).

El capitán del barco que trae a Keftén desde Ábidos dice obtener información de estos vientos:

- ¿Quién es ése que sabe tanto?
- La brisa del Nilo. Mi padre, y antes el suyo, solía decir que no hay noticia que se le escape (p. 409).

Pero, además, el Nilo en sí se convierte en una metáfora muy elocuente. Destaca en este sentido el pasaje del encuentro de Keftén con Meritatón. El parlamento de la joven, surgido del más profundo dolor por las muertes seguidas de sus hermanas, su padre y ahora su esposo, se halla plagado de simbolismos que embellecen este pasaje de manera significativa:

Solo veo sequedad a mi alrededor. Con mi padre se apagó para siempre el sol de Egipto; con el desdichado Smenkaré, el Nilo ha empezado a morir. ¡Otro muerto, Keftén, y harto ilustre! ¿Cómo harán los embalsamadores para arreglar el cuerpo del Nilo? No cabe en la Casa de la Muerte, Keftén, y, sin embargo, habrá que embalsamarlo.

El Nilo está muriendo, Keftén. Anubis se ha bañado en sus aguas. Que tenga una muerte hermosa mi amado río porque hermoso fue su curso desde que nació (p. 454).

Efectivamente, la viuda solo ve sequedad a su alrededor, es decir, Set, que simboliza la destrucción. El sol ha muerto porque el precursor de la creencia atoniana, Akenatón, ha fallecido. De otro lado, la de Smenkaré es la última de una

<sup>27</sup> La de los sacerdotes egipcios.



serie de muertes acaecidas en palacio; colofón de desgracias para Meritaton, su desaparición aparece simbolizada mediante la muerte del Nilo, pues constituye, como arteria vital del país, lo último que puede perder Egipto.

Las palabras de la egipcia ilustran la desastrosa situación sufrida en aquellos momentos con repercusiones más amplias: el fin de todo aquel sueño de Akenaton y su esposa. Siguiendo uno de los rasgos que caracteriza la novela histórica, el contrato genérico enseñar-aprender (Fernández Prieto, 1998: 209), la explicación de tal simbolismo se produce a través de la voz del protagonista:

Las palabras de Meritaton llenaban mi alma de siniestros presentimientos, si no de certezas fatídicas. Si, tras la muerte del sol, había muerto el Nilo, esto significaba que todo estaba muriendo definitivamente en Egipto (p. 454).

Los dos ámbitos bajo los que el río es descrito reflejan, a nuestro juicio, el doble lenguaje mediante el cual aparece retratado en los escritos de los antiguos griegos. Por un lado, estos últimos ansiaban conocer las causas que provocaban el desbordamiento del río, y hasta dónde se remontaban sus fuentes. La especial preocupación por estos dos aspectos venía condicionado por las características geográficas de Grecia: en primer lugar, era relativamente fácil conocer el origen de los ríos griegos, pues eran de curso corto en comparación con el Nilo; en segundo, era en invierno cuando los cauces de los ríos griegos aumentaban, razón por la que sorprendía tanto el desbordamiento estival del río egipcio. La observación de este último hecho originó diversas teorías: la fusión de las nieves (Anaxágoras, Demócrito), la acción del sol (Enópides de Quíos), los aluviones (Éforo); los vientos etesios (Tales de Mileto), el océano (Eutímenes de Mesalia), teoría climática (Nicágoras de Chipre), o las lluvias torrenciales (Eudoxo de Cnido, Aristóteles, Agatárquides de Cnido)<sup>28</sup>.

Pero si bien es verdad que hubo intentos de ofrecer explicaciones racionales al respecto, también lo es que las aguas del Nilo, con su inundación y misterioso origen, se tiñeron de un color mítico, tal como expresaba ya Diodoro de Sicilia:

ὅλως γὰρ ὑπὲρ τῆς ἀναβάσεως τοῦ Νείλου καὶ τῶν πηγῶν, ἔτι δὲ τῆς εἰς θάλατταν ἐκβολῆς καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἔχει διαφορῶν παρὰ τοὺς ἄλλους ποταμούς... οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Ἑλλάνικον καὶ Κάδμον, ἔτι δ' Ἑκαταῖον καὶ πάντες οἱ τοιοῦτοι παλαιοὶ παντάπασιν ὄντες εἰς τὰς μυθώδεις ἀποφάσεις ἀπέκλιναν (*Bib.* 1.37.2)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. el tratado atribuido a Aristóteles *Sobre la inundación del Nilo*; *Cuestiones naturales* de Séneca; un manuscrito laurenciano del s. XIII o XVI donde se recogen las distintas teorías existentes en la Antigüedad; los resúmenes de la cuestión en Lucrecio, Lucano, Pomponio Mela y el tratadista Aecio; Herodoto, Diodoro, Estrabón o también Eudoro de Alejandría, quien en su obra *Sobre el Nilo* parece haber recogido diversas interpretaciones (*FGrH* 650).

<sup>29</sup> Dichos autores a los que se refiere el de Sicilia pertenecen a la tradición jonia con la que se inicia la historiografía griega: el historiador del s. V a.C. Helánico de Lesbos (*FGrH* 608a), Hecateo de Mileto (*FGrH* 1) y, de difícil identificación, Cadmo.



La expectación creada por el río egipcio entre los griegos desarrolló toda una plétera de leyendas en torno a él. En este ámbito irreal llaman nuestra atención relatos maravillosos donde el Nilo se presenta como escenario de prodigios, y que responden a una tendencia constatada desde la más antigua literatura griega de temática egipcia que conocemos hasta época tardía: el historiador del s. I d.C. Trásilo de Mendes (*FGrH* 622,1) afirmaba que en los afluentes nilóticos se engendraban dos tipos de piedras, una de las cuales resultaba eficaz contra el arrebató divino. Y, más tarde, Focio<sup>30</sup> cuenta cómo el historiador del s. V d.C. Asclepiades<sup>31</sup> y un tal Isidoro fueron testigos de cierto fenómeno maravilloso ocurrido en el río.

De igual modo, el Nilo cercaba con sus brazos una exótica fauna de extraño comportamiento, que pronto fue descrita por los griegos también bajo el influjo paradoxográfico. Trásilo de Mendes (*FGrH* 622,1) y Plinio (H.N.X.94), por ejemplo, nos dan noticia del insólito comportamiento de las golondrinas ante la llegada de las inundaciones, construyendo un fuerte muro («el muro quelidonio») que detiene el movimiento del agua impidiendo posibles catástrofes<sup>32</sup>.

Dicha visión del río explica las palabras de Bercos, quien alude al Nilo como «un río lleno de prodigios donde tengo que bañarme un día para ser feliz» (p. 196). Y el mismo Keftén se refiere así a uno de sus últimos sueños en Egipto, protagonizado por tres animales que forman parte de la imagen más insólita del país: el hipopótamo, el cocodrilo y el ave fénix:

Toda mi noche estaba llena de carencias. Y, preso de ellas, caí dormido sin saber el tiempo ni el lugar, sin preocuparme las horas de mi vagabundeo por irreales zonas pobladas de fantasmas del pasado y espectros de los días más inmediatos. Me hallaba deambulando entre nubes habitadas por hipopótamos alados y cocodrilos con cabeza de pájaro fénix cuando sentí que unas manos me zarandeaban, ... (p. 486).

La vertiente aludida supone la constatación de que este río tan excepcional no solo ha forjado la vida terrestre de los egipcios, sino también la espiritual. Por ello Senet, en su huida del país, se expresa del siguiente modo:

Cada una de mis lágrimas será un pedazo del Nilo que se me está quedando clavado en los ojos con esta despedida.

Jumar, quien lo lleva en barco, responde en los mismos términos:

En muchos ríos he estado y muchos ríos he visto, pero es cierto que ninguno se parece al nuestro. Todos los ríos tienen alma, pero el Nilo está hecho de millones de ellas (p. 421).

<sup>30</sup> *Bib.* 242p.342b19.

<sup>31</sup> *FGrH* 624 F2.

<sup>32</sup> V. igualmente X.33; y Estacio, *Silv.* III.2.101.

El Nilo, además, en la obra que estudiamos, simboliza Egipto y todo lo que este país conlleva desde la perspectiva del personaje. El río, como símbolo del país cuyas tierras fecunda, nos remite nuevamente al orbe griego, pues los primeros navegantes que llegaban al país lo hacían por el Delta, una zona cuya fertilidad se debía a la acción del río, razón por la cual desde muy pronto se identificó el país con el río<sup>33</sup>.

Por un lado, es cierto que Keftén nos muestra el río como símbolo de vida: él está siempre presente, y de forma más obvia en el periodo de crecidas:

... el Nilo crece, se desborda, lo inunda todo a su paso y deposita en mi alma el limo que ha de fecundar mi creencia en la vida (pp. 495-6).

Por contra, le lleva igualmente hasta la muerte: una angustiada desazón por el inevitable paso del tiempo persigue a nuestro protagonista desde el comienzo hasta el final de la historia; preocupación que se materializa en imágenes donde el Nilo toma un lugar preponderante, como extensión de su protagonismo en la vida de los egipcios.

Porque del mismo modo que el agua del Nilo nunca transcurre dos veces, así el hombre nunca repite sus aspectos (p. 33).

Medité sobre el reflejo de la vida humana en las aguas del Nilo y vi que, en efecto, nada permanecía más que un segundo y que todo partía hacia el fin arrastrado por la corriente. Y pensé si no era mejor seguir hablando antes que sufrir en carne viva el suplicio de la fugacidad (p. 69).

Son también velos que nos pone el Nilo, cuyas aguas fluyen sin compasión (p. 154). El Nilo, que seguía su libre fluir pese a todos los avatares de la vida (p. 278).

Advertimos aquí una imagen bien conocida por todos, cuyo simbolismo, además, se intensifica al concretarse en el Nilo, la fecundidad por antonomasia, el que otorga la vida a Egipto<sup>34</sup>. Atendiendo a la idea de que el fluir de toda vida tiene un fin, Egipto se transforma en prisión y Keftén en su esclavo:

Este amor por un río, que ha sido tan determinante para cada ser sensible que lo ha contemplado una vez, constituía también mi esclavitud. Amarras harto conocidas seguían atándome al devenir del Nilo; amarras acaso definitivas porque yo no estaba en la edad de mi hijo para cambiar los paisajes que la vida va dibujando en nuestro espíritu como pincel implacable manejado por manos muy crueles (p. 426).

Por otro lado, Egipto es orden, pues su río, con sus crecidas, determina el calendario egipcio e impone una forma de vida. Y, al mismo tiempo, es un elemento

---

<sup>33</sup> *Od.* XVII.427, IV.475-9.

<sup>34</sup> En la mitología griega este rasgo de la fecundidad se hace patente en el hecho de ser Nilo el abuelo de las Danaides y de sus cincuenta primos. Los mitos de Nilo fueron recogidos probablemente por la Escuela de Rodas y solo nos han llegado restos en la obra de Cicerón *De natura deorum*.



oscuro, como lo es el Nilo, plagado de misterios: el escenario donde Anubis se sumerge. En esa oscuridad el río representa ya no tanto la rica Tebas de los recuerdos y la nostalgia, sino, sobre todo, Amarna, con su sol que deslumbra hasta el ensimismamiento y cuyos rayos atonianos envuelven todo en la burbuja de la más desequilibrada y enfermiza obsesión (la de Keftén por Nefertiti, la de los nuevos reyes por su único dios o la de Bercos por su padre); y por último es también sueño, el sueño de Akenatón y Nefertiti destinado al más duro final.

El Nilo representa el mundo irreal, simbólico y onírico que es Egipto para el protagonista, y como tal símbolo constituye uno de los dos vértices que conforman la dicotomía quizás más determinante en el desenlace final de la trama novelesca. Los dos horizontes (Egipto como símbolo de prisión frente a Creta, la libertad) se hallan en una permanente colisión, que, en un primer momento, aflora tímidamente a través de las palabras del propio rey Akenatón, al intentar explicar el motivo por el cual el cretense debía trabajar en su tumba:

Porque he visto las pinturas de los cretenses y he reconocido en ellas la libertad que nunca se ha dado en el arte de mis antepasados (p. 206).

Posteriormente, después de su estancia en Ábidos, al regreso a la Ciudad del Sol, el protagonista se entrega al trabajo del palacio de Smenkaré, siendo testigo del derrumbamiento físico de la ciudad, de la aniquilación del gran sueño atoniano. Y ahí es cuando tal antítesis se formula más esclarecedoramente en su alma a favor de Creta, a la que se va sintiendo cada vez más próximo:

Continué así, día tras día, llenando los muros del palacio de Smenkaré con pinturas alusivas a los fastos de la primavera y a veces con impresiones del mar que guardaba en el fondo de mi alma. Y como sea que, en la culminación del delirio, aparecía de vez en cuando un simpático caballito marino —cosa nunca vista en los frescos egipcios— empecé a pensar que mi alma estaba más lejos de la Ciudad del Sol cuanto yo creía. A la grupa del hipocampo podía viajar hasta Creta y allí encontrar el calor que me faltaba en los últimos tiempos (p. 483).

El esclavizador Nilo dará paso ahora al mar de Creta en cuyas aguas Bercos «el cretense», la juventud revivida de Keftén, se sumerge una y otra vez, como «bes-tezuela que acabase de descubrir la libertad» (p. 425), inundando su alma ya no con las imperiosas crecidas nilóticas sino con las liberadoras olas del mar.

En su simbología, el mar es lugar de nacimientos, de transformaciones y de renacimientos. Conduce a padre e hijo a una nueva vida: Bercos nace y Keftén renace; es «inmensidad» que «asusta» (p. 425), pues llevará al joven a su nueva vida, su futuro, Creta, que, por otro lado, representa el pasado de su padre. La transformación definitiva tendrá lugar en esta isla *περίρρυτος*<sup>35</sup> que despierta, en la concepción moixiana, la sempiternamente ansiada libertad:

<sup>35</sup> *Od.* XIX.173.

Pero sobre todas las islas está siempre Creta, reina de la memoria, emperatriz de la nostalgia. Cada vez que he vuelto a ella he tenido la impresión de que volvía para recobrarme. Es la vana ilusión de pensar que todavía puedo parecerme a mí mismo, después de tantos años de irme dejando atrás (...) En las cuatro estaciones de Grecia —pero más en sus veranos— aprendí a reconocer el valor del instante, y a valorar la preciosa libertad de los sentidos (*El Mundo*, 3 de Septiembre de 1995).

### III. CONCLUSIÓN

*El amargo don de la belleza*, premio Fernando Lara en 1996, capta nuestra atención desde su primera lectura debido a su trama, que gira en torno a dos constantes temáticas de índole universal y atemporal: el amor y el inevitable paso del tiempo. Pero, además, supone un apoyo realmente efectista el escenario elegido, Egipto, que en esta novela soporta una importante carga mitificadora proyectada en dos direcciones.

Por un lado, habría que destacar el contexto histórico: se trata de un periodo de la historia de Egipto fascinante para cualquier lector de hoy, en especial por las reformas religiosas impuestas y su posible conexión con el monoteísmo bíblico. Y las incógnitas que de él surgen alcanzan de igual modo a los personajes históricos más relevantes de la novela (también los más conocidos de esta época por el público general). Se trata de Akenatón y Nefertiti, descritos, en virtud de ese halo misterioso, bajo una luz también mitificadora.

Por otro lado, ya hemos visto cómo nuestra novela presenta ideas recurrentes sobre el país que, incursas hoy en la enciclopedia egipciaca del lector, se retrotraen al orbe griego. Y, si bien es fácil advertir que los tópicos relacionados con el río Nilo son los que reciben, debido principalmente a su rica simbología, un tratamiento más amplio, habría que recalcar que, en general, Moix ha logrado entretenerlos con gran maestría, a modo de *captatio benevolentiae*, en la primera parte de la obra. En ella, la presentación del escenario principal, Egipto, se lleva a cabo a través de la voz del protagonista, cuya cualidad de extranjero justificaría el despliegue de exotismo. Keftén, pues, con su mirada, parece representar al lector de hoy, en tanto que ambos se hallan apegados a una imagen del país más deseada e idealizada —y más mitificada— que real.

Expuestas así las cosas, cabe preguntar, además, si la utilización del mito de Egipto esconde una finalidad concreta. Una lectura más profunda nos desvela un rasgo ya estudiado por Steven Forrest (1977 y 1978): la destrucción del mito por medio del mito. Ahora bien, mientras que en otra novela del autor catalán, *Mundo macho* (1971), tal destrucción se lleva a cabo mediante la introducción de un lenguaje y unos asuntos contrarios al mito, en *El amargo don de la belleza*, resultan claves, en este sentido, la ironía y la parodia:

Al comienzo de nuestra novela predomina un Egipto exótico, la imagen que primero viene a nuestra mente, y la que se remonta más atrás en el tiempo: la conformada por los griegos. Mas, sin duda alguna, la visión sarcástica del protagonista va desprestigiando ese mito, al ser parodiados, por su carácter absurdo,



algunos aspectos de la cultura egipcia —concretados en tópicos como su fuerte religiosidad, su gran antigüedad o su admirable sabiduría—.

En la parte central el protagonismo pasa a ser ejercido por la ciudad de Tell Amarna y por los personajes históricos antes mencionados. Todos ellos se fusionan vertiendo una imagen ciertamente negativa, siendo envilecido de modo más virulento el rey Akenatón, precisamente el más mitificado<sup>36</sup>.

En conclusión, el tratamiento de los tópicos griegos, en la obra estudiada, debe explicarse junto a los otros «mitos» (Tell Amarna, Akenatón y Nefertiti) en función del rasgo comentado. Y es al final de la obra cuando adquiere forma definitiva tal tendencia: pues la huida a la isla cretense, dejando lejos —física y mentalmente— aquel mítico Egipto, simbolizaría la liberalización del Terenci Moix mitómano, que, debido a ese carácter «bipolar» al que aludía Pere Gimferrer<sup>37</sup>, se transforma inevitablemente en mitoclasta.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOARDMAN, J. (1975): *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Madrid.
- BONNEAU, D. (1964): *La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire*, París.
- DERCHAIN, P. (1977): «La religión egipcia», en PUECH, H. (ed.), *Las religiones antiguas I*, Madrid.
- ERMAN, A. (1923): *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig.
- FERNÁNDEZ PRIETO, C. (1998): *Historia y novela: poética de la novela histórica*, Navarra.
- FROIDEFROND, CH. (1971): *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristotele*, Aix-en-Provence.
- GALÁN, J. M. (2003): «Egipto detrás de la Odisea», en CABRERA, P. y OLMOS, R. (eds.), *Sobre la Odisea. Visiones desde el mito y la arqueología*, Madrid.
- GARCÍA FLEITAS, M. L. (2006): «Personajes históricos en El amargo don de la belleza de Terenci Moix: retazos de una imagen mitificada de Egipto», *Philologica Canariensia* 12.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.-LAGARCHA, A. (1997): *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*, Madrid.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1997): «La ruta de los sabios. Tópico y verdad del viaje a Egipto a lo largo de la cultura griega», *Aegyptiaca Complutensia* IV: 163-185.
- HELCK, W. (1958): *Urkunden IV: Urkunden der 18. Dynastie*, vol.22, Berlín.
- HUMBERT, J. M. et al. (1994): *Égyptomania, L'Égypte dans l'art occidental (1730-1930)*, París.
- JACOBY, F. (1923-1958): *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (31vols.), Leiden.

<sup>36</sup> Sobre el tratamiento de estos personajes en la obra estudiada, v. García Fleitas (2006).

<sup>37</sup> Prólogo de *Mundo Macho*, traducción de Jaume Pomar, Barcelona, 1972.



- ΚΑΡΕΤΣΟΥ, Α. (coord.) (2000), Πολιτισμικοί δεσμοί τριών ξιλιετιών, Atenas.
- LANZILLOTTA, E. (dir.) (2002): *I frammenti degli storici greci*, Roma.
- PADRÓ, J. (1987): «La transcripción castellana de los nombres propios egipcios», *Aula Orientalis* 5: 107-124.
- (1999): *Historia del Egipto faraónico*, Madrid.
- PIJOAN, J. (1994): *Historia general del arte III. Arte egipcio*, Madrid.
- STEVEN FORREST, G. (1977): «El mundo antagónico de Terenci Moix», *Hispania* 4: 927-935.
- (1978): «La destrucción del mito por medio del mito. Dos ‘Prometeos’ de la nueva novela española», *MLN* 2: 297-309.







## UNA MATRONA ROMANA Y UN ESCRITOR CONCISO: OCTAVIA Y VELEYO PATÉRCULO (VELL. 2,78,1)\*

Gustavo Alberto García Vivas  
Universidad Autónoma de Madrid

### RESUMEN

En este artículo, mediante un detallado análisis de un fragmento de Veleyo Patérculo (2,78,1), el autor pretende demostrar el decisivo papel que Octavia jugará a partir de septiembre del 40 a.C. como clave de bóveda y garantía de continuidad del sistema político del Segundo Triunvirato en Roma tras la firma del tratado de Brindisi, donde se estipulaba su casamiento con el triunviro Marco Antonio. A la par que la convertía en una singular baza de propaganda política.

PALABRAS CLAVE: Veleyo Patérculo. Octavia. Segundo Triunvirato. Historia de Roma.

### ABSTRACT

«A Roman matron and a concise writer: Octavia and Velleius Paterculus (Vell. 2,78,1)». In this paper, through a detailed analysis of Velleius Paterculus (2,78,1), the author aims to show the key role that Octavia was to play after September 40 B.C. as a genuine guarantee of continuity for the political system of the Second Triumvirate in Rome, after the signing of the Treaty of Brindisi (which stipulated the marriage between Octavia and Mark Antony). As a result of the treaty, Octavia became, at the same time, a singular pawn of political propaganda.

KEY WORDS: Velleius Paterculus. Octavia. Second Triumvirate. History of Rome.

Vell. 2,78,1 (finales de septiembre o comienzos de octubre del 40 a.C.)  
(Gabba, 1970:107).

Fue durante este período en que Marco Antonio tomó como esposa a Octavia, la hermana de César [O.](...).

Esta corta línea constituye la *única* mención que el historiador latino Veleyo Patérculo hace de Octavia, la hermana del futuro emperador Augusto, en toda su obra, junto con una mención muy de pasada que el escritor ofrece en 2,93,1 con motivo de la muerte de Marcelo, el hijo de ésta en 23. Y, sin embargo, esta escueta frase esconde una importancia histórica muy considerable, como intentaremos demostrar en este artículo.





Octavia, hija de C. Octavio (*pr.* 61), personaje bien conocido en la prosopografía (Münzer, 1899: 2734-2736 y Syme, 1986: 141 s.) y de Atia, había nacido hacia el 69 y estuvo casada hasta la muerte de éste con C. Claudio Marcelo (*cos.* 50), padre de M. Claudio Marcelo al que nos hemos referido más arriba, en su momento uno de los más prominentes jóvenes de la *familia Caesaris* y nieto favorito del *princeps* hasta su muerte repentina. La hermana de Octaviano estaba ya casada con el consular C. Marcelo hacia el 54, el hombre se pasó al bando cesariano en el 49 y luego no volvió a destacar más como personaje público, pasando probablemente al retiro hasta principios del 40 en que fallece. Lo que coloca a Octavia como oportunamente viuda para el importante momento al que se refiere el conciso Veleyo.

En los últimos años ha aparecido numerosa bibliografía dedicada a Octavia (entre muchos otros: Ciccotti, 1985r; García Vivas, 1997 y 2004; Fischer, 1999) que, junto con la más lejana en el tiempo (Hammond, 1937: 1865), ha servido para que se produzca un resurgimiento de las investigaciones sobre su figura. De un tiempo a esta parte los historiadores han singularizado la importancia que esta mujer posee como agente capaz de decidir en los entresijos de la alta política de su época. La virtuosa matrona romana, la hermana de C. Octaviano que, como nos indica en este fragmento Veleyo, fue dada en matrimonio a Antonio según estipulaba una de las cláusulas del tratado de Brindisi de septiembre del 40 y de la que el triunviro se divorciaría unos ocho años más tarde. Esta Octavia que posee un papel más relevante de lo que la historiografía al uso le ha dado hasta hace muy poco, la de gran señora política que garantiza tratados como el de Brindisi, auténtica clave de bóveda del sistema triunviral.

Si el 42 es el año de Filipos, el 41 corresponderá al de la guerra de Perugia (act. Perugia), que se extiende desde el 41 hasta febrero del 40. Hasta entonces hemos visto a Octavia refugiada junto a su madre Atia en el templo de Vesta durante los disturbios del 43 cuando su hermano las rescató a ambas (Ap., *BC*, 3,92); y luego durante las proscripciones de ese año y del siguiente, intercediendo ante Octaviano para suavizar alguna de las duras medidas de aquel bienio de «sangre y fuego» (García Vivas, 1997: 12-27). Incluso le dio tiempo de dar a luz en el 42 a su hijo, el adorado Marcelo (Plu., *Ant*, 87,2) del que ya hemos dicho algo y sobre el que nos extenderemos un poco más adelante en este trabajo.

El asedio a la ciudad de Perugia es una página de la historia romana oscura incluso para los contemporáneos. Lucio Antonio (Roddaz, 1988: 317-346), hermano de Marco y cónsul en este año 41, se convierte en cabeza visible de la pro-

---

\* Este trabajo es continuación del publicado en esta misma revista hace dos años (*Fortunatae*, 15, 2004: 103-112) y constituye, de alguna manera, su complemento. Al igual que en aquella ocasión, agradezco el apoyo que me han prestado los profesores Dres. Fernando Gabriel Martín Rodríguez e Isabel García Gálvez, ambos de la Universidad de La Laguna, así como el equipo de Redacción de la Revista *Fortunatae*. También ahora, y desde la distancia, envío mi agradecimiento al profesor Dr. Víctor Alonso Troncoso, de forma especial, y al profesor Dr. Adolfo Domínguez Monedero.

testa que la península itálica encabeza contra las feroces medidas de tasaciones y expropiaciones de tierras en favor de los veteranos que está realizando Octaviano. Expropiaciones que se unen a las ya durísimas proscripciones que han esquilgado a la terrateniente nobleza senatorial. En esta tarea Lucio es ayudado por Fulvia, la esposa de M. Antonio (Babcok, 1965; Delia, 1991; Welch, 1995: 182-201 y Fischer, 1999). Lucio y Octaviano piden ambos auxilio a diversos comandantes de legión, y el joven César asedia a L. Antonio en Perusa. Tras unos meses de duro asedio el hermano de M. Antonio se rinde y es perdonado con clemencia por Octaviano, que lo envía como gobernador a Hispania (Ap., *BC* 5,54). La ciudad de Perusa fue saqueada por los soldados de Octaviano y en el curso del desorden que siguió se produjo un incendio. Tras esto gran parte de la población de la ciudad fue condenada a muerte. Esta coyuntura del *Bellum Perusinum* ha sido bastante estudiada por la historiografía especializada, desde una óptica general (Scott, 1933: 23 s. y Syme, 1989: 268 s.) pero también de forma mucho más específica (Wallmann, 1974: 58-91 y Sordi, 1985: 315).

Marco Antonio, que se encontraba en Egipto, debió de enterarse de lo que le había sucedido a sus familiares en Italia hacia febrero de 40 y preparó una gran flota a la que se le negó la entrada en el puerto de Brindisi. Coyunturalmente, la posición de Octaviano era compleja ya que Antonio había encontrado un nuevo aliado en la persona de Sexto Pompeyo (Senatore, 1991: 120 s.), hijo menor de Pompeyo Magno. Comenzaron las conversaciones entre ambos triunviros y en la fecha antedicha de septiembre del 40 se alcanzó un acuerdo pleno que la historiografía conoce con el nombre de tratado de Brindisi.

Es lógico pensar que la iniciativa de las negociaciones que culminaron en Brindisi partió de Octaviano y de su facción. Mientras, Antonio se limitaría a permanecer a la espera. Sin duda, Perusa todavía le escocía. Analizando pormenorizadamente la historiografía del período observamos que Veleyo es normalmente el que de forma más sintética refleja este tipo de sensaciones. Pero en esta ocasión ni Plutarco, por ejemplo, es más explícito: dependiente en gran medida de la literatura de tono propagandístico filoaugusteo, minimiza la importancia que a buen seguro el ejército tuvo en la consecución del acuerdo, hecho éste que no le pasa inadvertido a Apiano, vívido representante de una tradición historiográfica de tendencia filoantoniana (por ej., *BC* 5,57; 5,59; 5,63-64). Igualmente, la madre de Antonio, Julia, también tuvo su protagonismo en la realización del compromiso (Plu., *Ant.* 32,1). Los historiadores anteriores se alinean en claro contraste con una corriente que podemos denominar «prosenatorial» de carácter mucho más ortodoxo entre los que podemos encuadrar a nuestro Veleyo y, por ejemplo, a Dión Casio.

Puede defenderse con acierto la tesis según la cual la unidad de la obra y de la tradición de Apiano depende de una fuente principal, hoy no conocida, y de clara tendencia filoantoniana. Esta fuente, desde Kornemann (1896: 555-692) hasta Gabba (1970) se ha venido identificando con Asinio Polión. Más recientemente I. Hanhn (1982: 275) ha defendido en un magnífico estudio que Polión es seguramente la fuente de los libros II al V de las Guerras Civiles de Apiano. Una figura, la de Polión, sobre la que no abunda especialmente la bibliografía (Bosworth, 1972: 441-473).





A una de las cláusulas de Brindisi alude este fragmento de Veleyo que estamos glosando pues, en efecto en esta ciudad meridional de la península se estipuló el matrimonio entre Antonio y la hermana de Octaviano. Los acuerdos de tipo matrimonial entre la *nobilitas* constituían un expediente muy recurrido para resolver problemas de alta política. Así, por ejemplo, tres años antes, el pacto de Bolonia se sancionó con un casamiento entre Octavio y Clodia, hija de Fulvia —por entonces esposa de Antonio— y de P. Clodio (*tr. pl.* 58) (Plu., *Ant.* 20,1; Suet., *Aug.* 62,1).

La alusión de Veleyo al casamiento de Octavia es paradigmática del lacinismo de su estilo. Aunque en este caso, y debido al gran contenido político que encierra el casamiento, el escritor nos parezca lamentablemente escueto.

Por medio del tratado de Brindisi la forma de gobierno del triunvirato para el Imperio Romano fue restablecida. De nuevo la *Lex Titia* se convertía en documento definidor de un sistema. El acuerdo, por tanto, fue casi una réplica del logrado tras Filipos, excepto por un cambio significativo. El gobernador de la Galia, el antoniano Q. Fufio Caleno (*cos.* 47), había muerto de repente hacia mayo o junio. Octaviano se apoderó de la provincia y de las once legiones de Caleno. Antonio protestó, pero no sirvió de mucho pues Brindisi vino a reconocer el *statu quo*. El hijo adoptivo de César se quedó también con el Ilírico y sus territorios se extendían hacia el oeste hasta las provincias hispanas. Italia sería un terreno común y accesible para la leva de tropas por parte de ambos líderes, aunque a la postre el único beneficiado por esta medida fue el triunviro encargado de Italia y de la parte occidental del imperio, esto es, Octaviano. Rápidamente éste empezaría a crearse un papel como defensor de las tradiciones italianas contra la degeneración bárbara. Antonio conservaba las provincias que se encontraban desde Macedonia al este, con lo que se veía abocado a diseñar una política de tono claramente oriental. El río Drin, al norte de la actual Albania, constituía la frontera entre ambos dominios. Antonio debía vengar a Craso encargándose de organizar una campaña contra los partos mientras que el astuto Octaviano reclamaba Sicilia y Cerdeña a costa de Sex. Pompeyo. El tratado de Miseno no será ni más ni menos que la precaria solución de esta disputa. A Lépido, el otro componente de la *troika* gobernante y que poseía un peso político mucho menos importante que sus colegas, se le concedió Africa por graciosa cesión de sus otros dos compañeros de triunvirato, como se desprende sobre todo de Plutarco (*Ant.* 30,4) y también de Apiano (*BC* 5,65).

Éstas fueron las medidas políticas. Pero, como escribíamos antes, no podía faltar la sanción del mismo mediante una alianza matrimonial. Fulvia, la mujer de Antonio, había muerto hacía poco en Sición, adonde se había refugiado tras el fracaso de la acción de Perusa. Ahora Antonio contraería matrimonio con la hermana de su colega en el gobierno y una de las protagonistas de nuestro estudio, Octavia, mujer ya por entonces «bella y virtuosa». La hermana de Augusto había quedado oportunamente viuda de su marido Claudio Marcelo a comienzos de año (Plu., *Ant.* 31).

Octavia en este momento ya tenía un retoño (Plu., *Ant.* 87,2) cuya fecha de nacimiento en el 42 podemos deducirla de Propercio (3,18,15) donde el poeta

se lamenta del fallecimiento del joven Marcelo en la flor de la vida, mencionando su muerte en su veinte cumpleaños el año 23. M. Claudio Marcelo (Brandt, 1995: 1-17) había sido prometido muy niño, como era bastante usual entre la clase alta de Roma, con una hija de Sex. Pompeyo (Ap., BC, 5,73) en un enlace que nunca tuvo lugar. En cualquier caso, era obvio que le estaba destinada una mujer muy importante, y a poder ser dentro del círculo familiar más íntimo del futuro Augusto, así en el 25 se casó con Julia, la única hija del *princeps* (D.C. 53,27,5; Vell. 2,29,2; Plu. Ant. 87 y Suet. Aug. 63,1).

Al joven se le había preparado un futuro prometedor. Ese mismo año 25 acompañó a Augusto a Hispania y en el mismo año de su muerte, siendo ya edil, presidió unos magníficos juegos. De no haber fallecido de forma repentina, con seguridad habría obtenido el consulado diez años antes de lo previsto (D.C. 53,28,5 ss.).

Hijo de su primer marido, el cónsul del 50 mencionado más arriba, el inesperado fallecimiento de Marcelo sumirá a Octavia en un inmenso dolor. A su muerte, la hermana del *princeps* erigió una biblioteca en su honor y su tío Augusto le dio su nombre a un teatro (D.C. 49,43,8). Octaviano nunca llegó a adoptar de forma oficial a Marcelo. Es cierto, no obstante, que el hijo de Octavia estaba entre la nómina de candidatos a ser el famoso niño de la *Égloga Cuarta* de Virgilio que marcaba el comienzo de una nueva Edad de Oro (Tarn, 1932: 135 s. y Mette, 1973: 71-78). Está claro que Augusto depositó en Marcelo sus esperanzas de tener una sucesión de tipo dinástico, dentro de su propia familia y de su propia sangre, como sucedería posteriormente con sus nietos Gayo y Lucio.

El mismo año 23 estalla el episodio que la historiografía conoce como la conspiración de Murena (Daly, 1984: 157-169; Watkins, 1985: 125-127; Arkenberg, 1993: 326-351 e id., 1993: 471-491). En ese momento Marcelo pasaba por ser el aparente heredero designado y todo apuntaba a que sucedería pronto a un Augusto que había regresado a Roma con la salud muy mermada a causa de su campaña cántabra de mediados del 24. A finales de ese año o como muy tarde a principios de 23, un tal M. Primo, procónsul de Macedonia, destapó la conspiración. Primo fue condenado por alta traición después de que el propio Augusto compareciera como testigo en el juicio. El cónsul de ese año, A. Terencio Varrón Murena, uno de los más ardientes defensores de Primo, se vio arrastrado asimismo en la vorágine condenatoria. Fue culpado de conspiración y asimismo ajusticiado.

Durante el proceso de los presuntos conspiradores el procónsul Primo intentó exculparse alegando que había recibido instrucciones secretas tanto de Augusto como de Marcelo (D.C. 54,3,2). La alegación era falsa casi con seguridad, pero no dejaba de resultar inquietante. Quizá por esto, cuando Octaviano se hallaba ese año en trance de morir, y tuvo que tomar una serie de medidas destinadas a una previsible transmisión de poderes, los beneficiarios fueron el cónsul supérstite y M. Agripa (*cos.* 37). No se decía ni una sola palabra de Marcelo. El rumor y la intriga se cernían sobre el joven. Era evidente que el trato de favor que Augusto había concedido al muchacho, de apenas veinte años, no era del agrado de otros miembros de la facción imperial, en especial de Vipsanio Agripa. El hombre que, a la postre, fue el auténtico vencedor de la grave crisis dinástica que se vivió en Roma en el año 23.





El joven Marcelo vivió poco tiempo más, después de estos hechos, para poder hacer las paces con su tío ya que murió de forma inesperada en el transcurso de ese año 23. Con esta muerte se fulminaba la primera esperanza que tuvo Augusto de que su sucesor fuera de su propia sangre.

Pero para todo esto aún faltaban diecisiete años. Volvamos a los tiempos felices. En septiembre del 40, un estado de euforia general se vivía en toda Italia celebrando lo acordado en Brindisi. Así, el doce de octubre, escasos días después de la firma del tratado, los magistrados de Casinum (act. Casino) levantaron un monumento conmemorativo o *signum Concordiae* (Degrassi, 1963-65: 562 a). Se acuñaron también monedas que festejaban la reconciliación entre los triunviros.

El acuerdo político de Brindisi quedó sellado de manera ampliamente satisfactoria para ambos bandos merced a un aspecto de singular importancia. En Brindisi se selló también un pacto de familia, que es lo que fue el casamiento entre Antonio y Octavia (Syme, 1989: 245).

Y es que Brindisi, además de la fulminación del poder político de Lépido, el triunviro más débil y con el que muy pocos contaban, fue una auténtica vuelta de tuerca en la historia política del Segundo Triunvirato. Creemos que entre el 43 y el 40 se produce un cambio cualitativo en el equilibrio de fuerzas entre Antonio y Octaviano. Es un cambio que posee una gran trascendencia posterior y que se verifica además mediante la intervención en el mismo de Octavia como un elemento clave de propaganda política.

En el 43, y tras la conferencia de Bolonia donde el triunvirato obtiene su carta de nacimiento, Marco Antonio es el que ejerce su mayor poder de presión, su mayor prestigio, su *auctoritas* en definitiva; para que Octaviano renunciase a su prometida Servilia y aceptara en su lugar a Clodia, en aquel entonces hijastra de M. Antonio en tanto que hija de Fulvia. El joven Octavio repudiará a esta Clodia en el 41 tras las intrigas antes mencionadas de su madre durante la guerra de Perusa. Octaviano no olvidó el episodio fácilmente.

Ahora en el 40, tres años después, Octaviano se aprestó a devolver el golpe induciendo al antiguo tribuno de César a casarse con su hermana Octavia, a pesar de que para entonces Antonio «no negaba sus relaciones con Cleopatra» (Plu., *Ant.* 31). De todo esto se desprende que en Brindisi es Octaviano el que se siente políticamente más seguro y puede llevar a Antonio a aceptar un casamiento con su hermana. Con el casorio, Octavio por un lado se apunta una importante baza propagandística pues este hecho liga a Antonio a la *gens* Julia, por otro casaba a un hombre con fama de díscolo e intemperante con una mujer tranquila y dulce que se esperaba que lo devolviera al buen camino, a la *gravitas*, a la esencia de lo romano en definitiva apartándolo del gusto por lo oriental, por lo excesivo, que ya se comenzaba a simbolizar en la egipcia Cleopatra. No olvidemos que la lagida y Antonio habían pasado el invierno del 41 al 40 juntos en Alejandría.

El impacto de su rápida y expeditiva acción en Perusa derivó en grandes beneficios para Octaviano. Por contra, el *bellum Perusinum* debilitó la posición de Antonio, empañando un tanto el aura de gran general y de patriota romano que Antonio se había labrado desde Filipos.

El joven heredero de César estaba aún lejos de ganar la partida. Pero en Brindisi movió ficha con una jugada digna del más fino estratega. No sólo dejó desprovisto de gran parte de sus elementos de presión al único hombre que podía hacerle frente para alcanzar el poder único, al ligarlo a su familia casándolo con su hermana, sino que consiguió además que Octavia se convirtiera a partir de entonces en una de las garantías de estabilidad más fuertes del sistema político del triunvirato.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARKENBERG, J. S. (1993): «Licinii Murenæ, Terentii Varrones and Varrones Murenæ. I. A prosopographical study of three Roman families», *Historia*, 42: 326-351.
- (1993): «Licinii Murenæ, Terentii Varrones and Varrones Murenæ. II. The enigma of Varro Murenæ», *Historia*, 42: 471-491.
- BABCOK, CH. (1965): «The early career of Fulvia», *American Journal of Philology*, 86.
- BOSWORTH, A. B. (1972): «Asinius Pollio and Augustus», *Historia*, 21: 441-473.
- BRANDT, H. (1995): «Marcellus 'successioni prae paratus'? Augustus, Marcellus und die Jahre 29-23 v. Chr.», *Chiron*, 25: 1-17.
- CICCOTTI, E. (1985 r): *Donne e politica negli ultimi anni della Repubblica romana*, con una nota de lectura de Eva Cantarella, Nápoles.
- DALY, L. J. (1984): «Augustus and the murder of Varro Murena (cos. 23 B.C.). His implications and its implications», *Klio*, 66: 157-169.
- DEGRASSI, A. (1963-65): *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, Florencia.
- DELIA, D. (1991): «Fulvia reconsidered», en POMEROY, S. B. (ed.), *Women's History and Ancient History*, North Carolina U.P.: 197-217.
- FISCHER, R. A. (1999): *Fulvia und Octavia. Die beiden Ehefrauen des Marcus Antonius in den politischen Kämpfen der Umbruchzeit zwischen Republik und Prinzipat*, Berlín.
- GABBA, E. (1970): *Appiani bellorum civilium liber quintus*, Florencia.
- GARCÍA VIVAS, G. A. (1997): *Octavia contra Cleopatra: el papel de la mujer en la propaganda política del segundo triunvirato (44-30 a.C.)*, Madrid, UAM, (inérita).
- (2004): «Apiano, BC, 4,32: Octavia como exemplum del papel de la mujer en la propaganda política del segundo triunvirato (44-30 a.C.)», *Fortunatae*, 15: 103-112.
- HAMMOND, M. (1937): «Octavius (Octavia)», en WISSOWA, G. (ed.) *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 34, Nr. 96, col. 1865.
- HAHN, I. (1982): «Appian und seine Quellen», *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der Römischen Kaiserzeit*, Berlín.
- KORNEMANN, E. (1896): «Die historische Schriftstellerei des C. Asinius Pollio usw.» *Jahrbücher f. cl. Philologie*, Supp. Band 22, II Heft: 555-692.





- METTE, H. J. (1973): «Vergil, Bucol. 4. Ein Beispiel «generischer» Interpretation», *RbM*, 116: 71-78.
- MÜNZER, F. (1899): «Claudius», en WISSOWA, G. (ed.) *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 6, Nr. 216, cols. 2734-2736.
- RODDAZ, J.-M. (1988): «Lucius Antonius», *Historia*, 37: 317-346.
- SCOTT, K. (1933): «The political propaganda of 44-30 B.C.», *MAAR*, 11: 7-49.
- SENATORE, F. (1991): «Sesto Pompeo tra Antonio e Octaviano nella tradizione storiografica antica», *Athenaeum*, 69: 103-139.
- SORDI, M. (1985): «La Guerra di Perusa e la fonte del l. v dei Bella Civilia di Appiano», *Latomus*, 44: 315.
- SYME, R. (1986): *The Augustan Aristocracy*, Oxford U.P.
- (1989): *La Revolución Romana*, Taurus, Madrid.
- TARN, W. W. (1932): «Alexander Helios and the Golden Age», *JRS*, 22: 135s.
- WALLMANN, P. (1974): «Untersuchungen zu militärischen Problemen des Perusinischen Krieges», *Talanta*, 6: 58-91.
- WATKINS, O. D. (1985): «Horace, Odes 2.10 and Licinius Murena», *Historia*, 34: 125-127.
- WELCH, K. (1995): «Antony, Fulvia and the Ghost of Clodius in 47 B.C.», *Greece and Rome*, 42: 182-201.



# LEGISLACIÓN COERCITIVA O LIBERADORA PARA LA MUJER: UNA VISIÓN PLUTARQUEA DE LA LEGISLACIÓN DE SOLÓN

Guillermina González Almenara  
Universidad de La Laguna

## RESUMEN

A los ojos de Plutarco, en la legislación de Solón hay decretos que afectan favorablemente a las mujeres. Estos decretos no restringen las actividades femeninas sino que protegen su honor.

PALABRAS CLAVE: Mujer. Legislación. Plutarco.

## ABSTRACT

«Coercive or liberating legislation for women: a Plutarch's vision of Solon's legislation». In Plutarch's view, Solon's reforms include some interesting decrees in relation to women. Rather than restricting women's activities the decrees seek to safeguard feminine honour.

KEY WORDS: Women. Law. Plutarch.

La legislación de Solón se presenta como un conjunto de leyes que pretenden limitar la libertad femenina. Costumbres socialmente establecidas para las mujeres de condición social elevada, como la reclusión en el interior del οἶκος (Garland, 1990: 229) o la obligación de hacerse acompañar por esclavas en sus escasas apariciones en la vida pública (Flacelière, 1971: 699), resultan argumentos contundentes para sostener esta hipótesis. Sin embargo, en nuestro trabajo trataremos de demostrar que Plutarco en el *Solón* defiende una actitud completamente opuesta.

La visión plutarquea de la legislación de Solón trae a nuestros ojos una ley que resulta necesaria para la sociedad de época clásica, dada la falta de reconocimiento social y jurídico de la mujer. Su situación marginal la obligaba a reivindicar la maternidad para obtener reconocimiento social, pues se asociaba la imagen de prudencia y decencia femeninas con el nacimiento de los hijos. En opinión de Plutarco, la ley de Solón concedía a la mujer una importancia jurídica que en época anterior no había sido suficientemente reconocida. Al mismo tiempo, resultaba beneficiosa porque infundía respeto jurídico sobre todas aquellas mujeres que se convertían en madres y aseguraban la perpetuación de la ciudad, ya que antes de esta legislación, la maternidad sólo tenía valor social (Gallo, 1984: 48).





Plutarco conoce los defectos e inclinaciones irracionales atribuidos a las mujeres, en especial su incapacidad para controlar las pasiones, circunstancia que las conducía a entregarse a todo tipo de vicios<sup>1</sup>. La inclinación natural femenina hacia los sentimientos apasionados favorecía venganzas o rencores que desencadenaban comportamientos crueles y sanguinarios, de cuyos remordimientos se las creía ausentes (Just, 1975: 165). Tales comportamientos desmesurados parecen encontrar una cierta justificación en algunos pasajes del *Solón*, dado que en ellos Plutarco presenta a la mujer como un ser indefenso y débil que se siente atraído por los vicios (Dickinson, 1974: 81). Los ejemplos que así lo atestiguan son diversos. Por su fragilidad física, los griegos se servían de ellas como estrategia militar para derrotar a los enemigos (Th., VII 69.2), así Solón las utilizó para vencer a los megarenses (Plu., *Sol.*, 8.4-6)<sup>2</sup>; Megacles, para castigar a algunos partidarios de Cílón que habían suplicado a las mujeres atenienses y perdonar la vida a los restantes (*Sol.*, 12.1).

La debilidad femenina se refleja también en algunas normativas jurídicas como las referentes al testamento<sup>3</sup>, donde se exigía al testador que demostrara que lo hacía por deseo propio y no impulsado por la voluntad de una mujer codiciosa (*Sol.*, 21.4). Plutarco se sirve de ellas para interpretar otra de las restricciones contempladas en la legislación de Solón. En concreto, la referida a la participación de las mujeres en los duelos (Arrigoni, (ed.) 1985: 224-231) y en las fiestas religiosas de la ciudad, donde, según el legislador, gustaban de exhibirse con ropas excesivamente llamativas o en actitudes que resultaban poco decorosas para la futura madre de un ciudadano (*Sol.*, 21.5-6). Con la finalidad de que sus leyes se cumplieran, Solón instituyó diversos castigos para controlar las conductas femeninas (*Sol.*, 21.7). Por ese motivo, Plutarco manifiesta su opinión personal en diversos pasajes, a fin de hacer más comprensibles aquellos aspectos jurídicos que generen dudas acerca de las verdaderas pretensiones de la legislación de Solón. En consecuencia, completa la cita de los diferentes apartados jurídicos con una aclaración personal.

Plutarco defiende las imposiciones legales por considerarlas una necesidad imperiosa, dado que su rigor evitaba el comportamiento desmesurado de las mujeres y el descrédito social que tal actitud comportaba para ellas. En su opinión, las mujeres se veían atraídas hacia comportamientos excesivos e incontrolados por causa de su debilidad. Si se les imponían medidas legales, el comportamiento femenino sería el adecuado para la madre de un futuro ciudadano ateniense y la legislación beneficiaría a la mujer (*Sol.*, 12.8).

---

<sup>1</sup> Plutarco destaca la respetabilidad de la mujer como una virtud inherente a ella. Su actitud es discordante con la creencia de que las mujeres obtenían mayor placer sexual que los hombres y gustaban del sexo violento (Walcot, 1978: 141).

<sup>2</sup> Para el texto griego, hemos seguido el texto de Flacelière-Chambry-Juneaux, 1968.

<sup>3</sup> Solón permitió testar libremente a todos los ciudadanos que carecían de hijos legítimos pero para que su voluntad se considerara válida era necesario demostrar que el testamento se hacía por decisión propia y sin recibir ninguna influencia externa. Para otros detalles, Schaps, 1979: 20-22.



La parte de la legislación que trata el matrimonio y la defensa del honor femenino parece resultar más interesante a Plutarco, habida cuenta de la frecuencia con la que manifiesta su opinión personal en referencia a estos temas. Advertimos su particular interés por demostrar que Solón deseaba salvaguardar el honor femenino cuando percibía que la mujer estaba indefensa ante la sociedad. A ese respecto, impide actos de compra-venta de mujeres solteras y sitúa a la ciudadana respetable en un lugar bien distinto al de las esclavas, concubinas y prostitutas (*Sol.*, 13.2).

No puede discutirse que esa medida encubre el deseo de controlar jurídicamente la procreación, a fin de evitar la entrada de hijos ilegítimos en los οἴκοι pues la virginidad femenina, a pesar de no ser un requisito imprescindible para el matrimonio, sí era una cualidad sumamente valorada en las hijas que accedían a sus primeras nupcias, ya que era de esperar que la mujer respetable permaneciera en el interior del οἶκος, alejada de la mirada de los hombres.

Dado que la principal finalidad del matrimonio era la procreación de hijos legítimos<sup>4</sup>, Plutarco destaca el interés de Solón por cuidar de las mujeres ciudadanas, especialmente si estaban casadas con hombres que despreciaban las leyes atenienses o buscaban en las nupcias algo bien distinto a la procreación, generando ofensas a ellas y a sus οἴκοι paternos (*Sol.*, 22.4).

La dote debía ser vigilada pues las dotes opulentas atraían a un sinnúmero de pretendientes ávidos de las riquezas familiares y, a menudo, faltos de interés por el honor de las muchachas a las que tomaban por esposas. Plutarco nos informa de que Solón, para favorecer a las mujeres de condición social inferior, suprimió las dotes onerosas en la idea de que, de esa manera los hombres buscarían esposas para procrear y porque así también podría surgir sentimiento afectivo entre los cónyuges (*Sol.*, 20.6). Para dar mayor peso a su hipótesis, cita el caso de un hombre que impide el matrimonio de su madre para evitar que el pretendiente se aprovechara de su ventajosa situación económica (*Sol.*, 20.7-8).

Plutarco defiende también a la ἐπίκληρος y señala, a este respecto, la preocupación que recoge la legislación de Solón por estas mujeres desprotegidas y en clara desventaja frente a las hijas ἐπίπροικοι. Está de acuerdo con la ley que obligaba a la ἐπίκληρος a tener relaciones sexuales con un hombre que pudiera engendrar, si su marido era impotente (*Sol.*, 20.2-3). No obstante, en la idea de parecer lo más objetivo posible o de hacer más convincente su opinión personal, expresa su visión por boca de terceras personas que ven como finalidad última de la ley, la necesidad de que las ἐπίκληροι sirvan al Estado. Esa medida resultaba necesaria porque la ἐπίκληρος tenía obligación de casarse y cohabitar con el pariente más cercano por línea paterna (*Sol.*, 20.4); esto es, su propio tío o incluso su abuelo, quienes podían doblarle la edad o ser lo suficientemente ancianos como para no poder engendrar hijos.

---

<sup>4</sup> La procreación llegó a concebirse como una utilidad pública de las mujeres; (Raepsaet, 1971: 94). La importancia de la maternidad durante la época clásica ha sido objeto de numerosos estudios; por su singularidad destacamos el de Flacelière, 1962: 109.



La posibilidad que se concedía a la heredera para mantener relaciones sexuales con otro hombre distinto a su marido no le permitía escoger libremente. Su elección quedaba relegada a los parientes próximos por línea paterna, para que los hijos fueran herederos legítimos. Por otro lado, las relaciones sexuales con un hombre externo al γένος paterno sería considerado un adulterio (Bundell, 1995: 125) y comportaría un descrédito para ella misma y una grave ofensa para el οἶκος de su padre (*Sol.*, 20.3).

En opinión de Plutarco, no debe afirmarse que la procreación sea la única finalidad de la cohabitación impuesta al marido de la ἐπίκληρος. Una vez más Plutarco se muestra favorable a la legislación de Solón al considerar que el acto sexual en sí, a pesar de que no se engendren hijos de él, servía para hacer que la mujer sintiera el respeto que le profesaba su marido (*Sol.*, 20.5) y al mismo tiempo apaciguara las posibles desavenencias que pudieran surgir entre ambos, pues el matrimonio requería un esfuerzo de adaptación por parte de ambos (Garland, 1990: 228-229).

Otros aspectos del mundo femenino son analizados por Plutarco, así las leyes relativas al adulterio donde ve también una defensa de la virtud femenina. No tiene inconveniente en mostrar su desacuerdo con aquellos decretos que, a sus ojos, favorecen el descrédito de la mujer virtuosa, como el que apenas castiga a la mujer adúltera<sup>5</sup> o al hombre que viola a una mujer respetable, ya que no sólo la deshonra a ella y a su familia, sino que atenta contra las leyes del decoro y contra la perpetuación de la ciudad. La escasa punición del adulterio y la ausencia de ella en caso de violación perjudica considerablemente a la mujer porque no distingue entre la adúltera, que se ha inclinado al vicio de modo voluntario, y la que ha sido forzada (*Sol.*, 23.1). En su análisis nuestro autor se pregunta el porqué de tal contradicción en una legislación que defiende el honor de las mujeres respetables y las hace más virtuosas ante los hombres (*Sol.*, 23.2). Plutarco expresa su afinidad con la legislación de Solón al señalar la habilidad del arconte para disimular los vicios y defectos de las mujeres. En su opinión, la legislación de Solón beneficia a las hijas de ciudadanos y favorece y defiende a todas aquellas mujeres desprotegidas ante la sociedad o en situaciones marginales como las esclavas, concubinas o prostitutas. En esas situaciones, el rigor y la imparcialidad de Plutarco dan paso a una clara manifestación personal, calificando la legislación de Solón como inteligente y favorecedora para la mujer (*Sol.*, 15.2).

La visión plutarquea de la legislación de Solón supone una comprensión diferente de la legislación ateniense de época clásica, un enfoque que protege a la mujer y al mundo femenino. Su visión de este conjunto de reglas nos hace preguntarnos si en un primer momento fueron concebidas por el legislador como necesarias y convenientes para el mundo femenino, o si, a los ojos de nuestro autor y de algunos otros escritores de su época, la legislación de Solón no fue coercitiva sino liberadora para las mujeres.

---

<sup>5</sup> Sobre los castigos de adulterio, Coke, 1984: 97-113.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIGONI, G. (ed.) (1985): *Le donne in Grecia*. Roma-Bari.
- BLUNDELL, S. (1995): *Women in Ancient Greece*.
- COKE, S. G. (1984): «Greek sanctions against sexual assault», *CPh* 79.
- DICKINSON, SH. K. (1974): «The insubordinate wife in greek literature», *EMC* 18.
- FLACELIÈRE, R. (1962): «D'un certain féminisme grec», *REA* 64.
- (1971): «Le féminisme dans l'ancienne Athènes», *Comptes rendus de l'académie des inscriptions et Belles-Lettres*.
- FLACELIÈRE, R.-CHAMBRY, É.-JUNEAUX, M. (1968): *Plutarque. Vies II*. París.
- GALLO, L. (1984): «La donna greca e la marginalità», *QUUC* 18.
- GARLAND, R. (1990): *The greek way of life from conception to old age*. Londres.
- JUST, R. (1975): «Conceptions of women in classical Athens», *JASO* 6.
- RAEPSAET, G. (1971): «Les motivations de la natalité à Athènes aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère», *AC* 40.
- SCHAPS, D. M. (1979): *Economic rights of women in ancient Greece*. Edimburgo.
- WALCOT, P. (1978): «Herodotus on rape», *Arethusa* 11.





# EL *BELLUM GRAMMATICALE* DE ANDREA GUARNA EN SUS TRADUCCIONES Y EN EL TEATRO

Fremiot Hernández González  
Universidad de La Laguna

## RESUMEN

El autor de este artículo enumera y comenta las traducciones que se han hecho a lenguas modernas de la «Guerra de la Gramática» que escribió en latín el humanista Andrea Guarna en 1511, así como las dramatizaciones que esta obra inspiró a dramaturgos de distintos países de Europa.

PALABRAS CLAVE: Filología. Gramática latina. Teatro.

## ABSTRACT

«Andrea Guarna's *Bellum Grammaticale* in its translations and in the drama». The author of this paper enumerates and comments on the translations into modern languages of the «War of the Grammar» written in Latin by the humanist Andrea Guarna in 1511. The paper also includes an analysis of the dramatizations by playwrights from various European countries inspired by Guarna's work.

KEY WORDS: Philology. Latin Grammar. Drama.

El salernitano Andrés Guarna en su *Bellum Grammaticale*, obra que apareció publicada en Cremona en el año 1511, trata de explicar la gramática como una guerra entre dos reyes, el Verbo y el Nombre. En otro lugar hemos expuesto el argumento de la obra así como un comentario de algunas de las muchas ediciones que se han hecho desde su aparición (Hernández González, 2007). Continuando con la línea iniciada en aquel momento, trataremos en este artículo las traducciones a las lenguas modernas y las dramatizaciones.

## 1. LAS TRADUCCIONES A LAS LENGUAS MODERNAS

El *Bellum grammaticale* pareció tan interesante a los enseñantes que se quiso poner al alcance de quienes no dominaban la lengua latina con la suficiente soltura como para entender la obra. Por eso, las traducciones a las lenguas modernas comenzaron relativamente pronto. Se hicieron traducciones al francés, al inglés, al italiano, etc.





## 1.1. FRANCÉS

La primera traducción de que tenemos noticias es la que se hizo a la lengua francesa, que imprimió un tal Jacques Quadier, con el sobrenombre de Estauge, en el año 1546, no se sabe dónde, aunque probablemente fuera en Basilea, pues el impresor trabajaba allí. Se titula *La Guerre des Noms et des Verbes* y se compone de 24 folios. El impresor la dedica a su antiguo compañero, un tal Jean de Tournes que vivió entre 1504-1564 y fue impresor en Lyon.

Encontramos también una traducción en Lyon en 1556 en edición hecha por Michel Jove con el título de *Guerre Grammaticale des deux roys, le Nom et le Verb, combatans pour la principauté de l'oraison*. Esta obra es mucho más amplia pues tiene 142 páginas en 8ª. La traducción la hizo Claude Du Pré Lyonnais «noble et vertueux adolescent et de bonne esperance», según se lee al comienzo de la obra, que tiene un amplio Prefacio (pp. 3-19) firmado con las iniciales I.B.D.F.

En 1616 hay una traducción francesa hecha en París por Pierre Roger: *Histoire mémorable de la guerre civile d'entre les deux rois des noms et des verbes, à cause de la contention qui fut entr'eux pour la primauté en l'oraison, traduite du latin de Messire André, de Salerne, patricien de la ville de Crémone, par P. R. P.* [Pierre Roger, parisien.], París, J. Libert. Tiene 112 páginas en 8ª.

En el siglo XIX Jérôme Bonaventure Guibault, profesor de Derecho civil en la Universidad de Poitiers y bibliotecario en esta ciudad, hace una traducción al francés, con el siguiente título: *La Guerre Grammaticale, par André Guarna de Salerne, traduite en français par M. H-B. G.*, Poitiers, E.-P.-J. Catineau, imprimeur-libraire, 1811. Tiene 173 páginas, pero hay que tener en cuenta que además de la traducción francesa, se pone el texto en latín.

## 1.2. INGLÉS

Traducción al inglés es la hecha por William Hayward, que fue publicada en 1569 en Londres: *Bellum Grammaticale. A discourse of great war and dissention betwene two worthy princes, the Noune and the Verbe, contending for the chefe place or dignitie in oration. Very pleasant and profitable. Turned into English by W. H. Printed at London by Henrie Bynneman dwelling in Knightrider strete at the signe of the Mermayde*. Las poesías de Gaspar Aviato y Jerónimo Fondulo se conservan en latín, sin ser traducidas al inglés, lo mismo que un dístico de Cristóbal Simoneto. En cambio, el «Carmen ad lectorem» aparece en latín, pero en la página enfrentada hay una traducción muy amplia y libre al inglés. La epístola dedicatoria, lógicamente en inglés, está dirigida al clérigo Excmo. Sr. Maestro Thomas Powle. La traducción de William Hayward fue reimpressa varias veces separadamente o en otras obras: en Londres 1576, 1635 (por Robert Raworth para Thomas Spencer), 1657, 1750 (en J. Somers, *A second Collection of scarce and valuable Tracts, on the most interesting and entertaining Subjects*, vol. 1, pp. 1-29), 1809 (la 2ª edición de J. Somers, *A second...*, editada por Walter Scott, pp. 523-544).



### 1.3. ITALIANO

En italiano hay noticias de dos traducciones, una es la mencionada por Girolamo Tiraboschi en su *Storia della letteratura italiana*, fijada en el 1600, de autor anónimo y en verso: *Bataglia grammaticale tradotta in ottava rima dal latino di Andrea Guarna Salernitano*. La otra aparece en la obra de Angiol Maria Ricci, *La guerra de «Ranocchi» e de' topi, tradotta in rime anacreontiche, con altri ameni volgarizzamenti e un'appendice di piavoli poesie*, Florencia, Gaetano Abbizzini, 1741. En las pp. 87-131 viene en prosa «La guerra grammaticale di Andrea Salernitano».

### 1.4. ALEMÁN

En lengua alemana podemos hablar de tres traducciones. La de Johann Buno en 1650, que sería la primera: *Vratter Fussessteig der Fabular und Bilder-Grammatic, Darauf zusehen: 1. Der Grammatic-Krieg, Zwischen dem Nomine und Verbo: ... Ubergesetzt und zusammen gezogen von Johanne Bunone... George Rheten Witwe, Dantzig, 1650*.

La segunda es la que hace Johann Georg Seybold al «Bellum» de Johann Spangenberg en la edición de Laidig en Schwäbisch Hall, cuyo título completo es *Johannis Spangenbergii Bellum Grammaticale; Das ist: Eine sehr Artige und Kurtzweilige Beschreibung dess Kriegs, den beede König der Nominum und Verborum, in der Landschaft Grammatic, um den Vorzug mit einander geführt: vor Jahren von Johann Spangenberg lateinisch herausgegeben, Anizoaber auch allen der Grammatic und lateinischen Sprach Liebhabern, absonderlich aber der Jugend zu gefassen, in die Teutsche Sprach übersetzt und in gewisse Capita eingetheilt, durch Johann-Georg Seybolden, Praeceptorem Classicum in Schwäbischen Hall...*, Laidig 1663. En esta edición tenemos las siguientes partes: 1. «In Bellum hocce grammaticale Johannis Spangenbergii Dodecastichon» (p. 2); 2. Una dedicatoria de Seybold en latín a sus diez alumnos (pp. 3-6); 3. Un índice de los capítulos del «Bellum grammaticale» (pp. 7-11); 4. El texto de esta obra en latín y su traducción al alemán dispuestos de la siguiente manera: a la izquierda el texto latino de Spangenberg dividido en 36 capítulos, cada uno de ellos con un titular, y a la derecha la traducción al alemán de Synbold (pp. 12-120). La obra se reimprime en el mismo lugar en 1670 y 1676, pero en esta última edición no se alude en el título a que el autor del «Bellum» sea Spangenberg, y, además, en la primera parte se dice textualmente: «In Bellum hocce grammaticale Andreae Salernitani, Patricii olim Cremonensis, Dodecastichon», en donde se reconoce expresamente la autoría de Andrés Guarna, a pesar de que el texto que se pone es el de Spangenberg como en la edición de 1663.

Por último Robert Schneider hizo una traducción al alemán en 1895 (cf. *Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens* 23, 1895: 193-217).

### 1.5. SUECO

En 1710 Ulf Christofersson hace una traducción a la lengua sueca partiendo del texto de Johann Spangenberg, titulada *Bellum grammaticale, Thet är, En*



*mycket artig och lustig Krygz-Beskrifning, angående Nominum och Verborum Konungar, vthi Grammatikaliske... för 170 Åhr sedan af Herr Johan Spangenberg på Latin vthgifwn. Men nu alle Grammatik och Latinske... öfwersatt af Ulf Christofersson, Estocolmo, Julius G. Matthiae.* La obrita abarca 4 folios y 56 páginas, que contienen lo siguiente: en los 4 folios están: El *dodecastichon* de Johann Spangenberg al «Bellum Grammaticale»; un prefacio de Ulf Christofersson a los jóvenes estudiantes suecos, escrito en Estocolmo el 11 de junio de 1710; un alejandrino en sueco al traductor. En las páginas tenemos la traducción al sueco del «Bellum grammaticale» en treinta y seis capítulos (pp. 1-53) y el índice (pp. 54-56). Es una obra muy rara que nosotros hemos localizado en Copenhague.

## 1.6. CHECO

En 1853 Carlos Ladislao Zap, que vivió entre 1812-1817 y fue «uno de los primeros animadores de las relaciones culturales checo-polacas durante el período del renacimiento nacional checo y un ardiente defensor de la cohesión eslava» (M. Svatoš, 2005: 217-8), traduce al checo la obra de Guarna a través del arreglo hecho por Pontano, tal como podemos leer en su título: *Vojna v Grammatice. Zábavné vypravování ku prospěchu a potěšení všech latinářův, podlé Jakuba Pontana* vzdělal a vydal Karel Vladislav Zap, Praga 1853. Sin embargo, a pesar de que Zap manejó directamente *Attica Bellaria*, al parecer tuvo presente también una versión polaca de la obra de Pontano hecha por el padre escolapio José de Calasanz Maliszewski, editada en Cracovia en 1833, con el título *Wojna Grammatyczna wyrazów łacińskich, przeobrażona według myśli Jakoba Pontany* ('Guerra de las palabras latinas retocada según Jacobo Pontano'). Las modificaciones que hizo del texto de Pontano el autor polaco vienen comentadas en M. Svatoš (2005: 218-9). En cualquier caso, lo que nos interesa destacar aquí es que podemos hablar también de una traducción al polaco.

En definitiva, conocemos traducciones de la obra de Guarna al francés, inglés, italiano, alemán, sueco, checo y polaco; sin embargo, hasta el momento no tenemos noticia de que el *Bellum Grammaticale* fuera traducido a alguna de las lenguas de la Península Ibérica.

## 2. LAS DRAMATIZACIONES

El nacimiento del teatro escolar suele situarse al mismo tiempo que el de las universidades (Gofflot, 1907), pues el teatro siempre fue tenido como un instrumento de mucha valía para la educación de los jóvenes. La alegoría que con tanta acción y viveza había presentado Guarna en su *Bellum grammaticale*, sin duda como técnica didáctica, fue pronto una invitación constante a los profesores de lengua latina para que el contenido, una vez redactado en forma dramática, pudiera ser representado por los alumnos en el teatro y de este modo éstos pudieran tener ante sus ojos aquello que estaban leyendo o habían leído en el aula. Los



autores de estas escenificaciones aprovecharon a menudo la ocasión para introducir temas y papeles o personajes que no habían sido tratados en la obra de Guarna; así, entre los primeros tenemos, por ejemplo, el tema de los porrazos a Prisciano y la entrada de los enemigos de la gramática, y entre los segundos están, por ejemplo, el papel del maestro de elocuencia, que puede ser Cicerón, o el papel del cómico, etc. En Gran Bretaña y Alemania se hicieron dramatizaciones de este tipo, muchas de las cuales sólo quedan en fragmentos.

## 2.1. GRAN BRETAÑA<sup>1</sup>

En Gran Bretaña Ralph Radcliffe, que fue maestro de escuela en Hitchin entre 1546-1559, escribió una obra dramática en latín en 1538, actualmente desaparecida, titulada *Nominis et Verbi, potentissimorum regum in regno grammatico, calamitosa et exitialis pugna*, que podría haber sido el origen de otra más famosa que ha llegado hasta nosotros, titulada *Bellum Grammaticale, sive Nominum Verborumque discordia civilis Tragico-Comoedia, summo cum applausu olim apud Oxonienses in scaenam producta et nunc in omnium illorum qui ad Grammaticam animos appellunt oblectamentum edita...*, Londini, excudebant B.A. and T.F., impensis Ioh. Spenceri, 1635

Como origen de esta pieza teatral se da el siguiente. Parece ser que en el mes de septiembre del año 1592 la reina Isabel de Inglaterra se desplazó a Oxford junto con su Consejo privado —probablemente para escapar de la peste que desde el verano azotaba la ciudad de Londres (Frederick Samuel Boas, 1914: 252-267, hace una descripción de esta visita)—, y para celebrar tan gran acontecimiento se representaron allí dos obras teatrales escritas en latín —no olvidemos el dominio que aquella reina de Inglaterra tenía de esta lengua gracias, sin duda, a las enseñanzas de su maestro Roger Ascham—, una de las cuales fue *Rivales* de William Gager y la otra el *Bellum grammaticale* de Guarna adaptado para el teatro por Leonard Hutton, teólogo de Oxford. El propio W. Gager le escribió el prólogo y el epílogo, que aparecieron en su *Meleager*, una tragedia en cinco actos y en verso que fue publicada en 1592<sup>2</sup>. Algunos sostienen que el *Bellum grammaticale, sive...* fue escrito para la ocasión, pero del hecho de que Sir John Harington, aquel cortesano muy mundano —como lo llamaría Tucker Brooke (1946: 233)—, se refiera a esta dramatización en el prólogo —que titula «Brief apology of poetry and of

<sup>1</sup> Información valiosa de manuscritos de teatro del Renacimiento en Inglaterra puede verse en Alfred Harbage, «Census of Anglo-Latin Plays», *PMLA*, 53 (1938).

<sup>2</sup> Cf. J.W. Binns, *Meleager: printed 1592; Ulysses redux: printed 1592; Panniculus Hippolytus assutus: printed 1591 [i.e. 1592] / William Gager; prepared with an introduction by...*, Hildesheim, Olms, 1981 (*Renaissance Latin drama in England*. Ser.1; 2). Para obtener más datos sobre el *Meleager* y sobre la vida de Gager, cf. J. W. Binns (1970: 153, n. 1).





the autor»— de su *Orlando Furioso in English heroical verse* (Londres, Richard Field, 1591)<sup>3</sup> parece deducirse que la obra de teatro que nos ocupa no se escribió para ser representada con motivo de la visita de la reina, sino que ya estaba escrita antes de este acontecimiento. El prólogo de J. Spencer no hace alusión a esto, simplemente se limita a decir *Neutiquam vos lateat, plusquam spectatissimi, hanc Tragico-Comoediam (quae bellum Grammaticale inscribitur) annis aliquot iamdudum Oxoniensibus fuisse adinventam coramque serenissima Elizabetha, Anglorum noviter regina, in proscenium representantam*. Algunas ediciones posteriores recogen lo dicho en este prólogo, pero sin confirmar el extremo anterior. Por ejemplo, una edición de 1726 hecha por Richard Spencer, maestro de la Escuela de Tombridge, tiene el siguiente título que citamos sin abreviar porque es muy elocuente: *Bellum Grammaticale, sive Nominum Verborumque Discordia Civilis: Tragico-Comoedia, ab Eruditissimis Oxoniensibus adinventata, et Summo cum Applausu in Scenam producta, olim apud Oxoniensis, coram Serenissima Elizabetha, Anglorum Regina; Iterum, in Schola Pellionum, apud Tunbridgiensis, 1718, in omnium illorum, qui ad grammaticam animos appellunt, oblectamentum edita. Excudebat Joh. Spencerus, Collegii Sionis Londinensis Bibliothecarius, 1635. Editio altera est multo emendatior, cura Richardi Spenceri, Scholae Tunbrigiensis Magistri, Londini, typis Guil. Bowyer, 1726*. Se hizo otra tirada en 1729. Lo único que se afirma en este largo título es que «se representó en otro tiempo en Oxford en presencia de la serenísima Isabel, reina de los ingleses». John Fell, obispo que fue de Oxford fallecido en 1686, afirma que su autor la escribió entre 1580 y 1590, con lo que, de ser así<sup>4</sup>, quedaría aclarado que cuando se produjo la visita de la reina, la comedia ya estaba escrita.

También nos interesa destacar que ninguno de los títulos de las dos ediciones que hemos copiado literalmente pone el nombre del autor de la obra. Hay que pensar que el editor, John Spencer, bibliotecario del Colegio de Sión en Londres, no conocía quién era el autor (no aparecía en el MS que él encontró), más bien que el hecho de que quisiese dejarlo en el anonimato, a pesar de que en el prólogo —que se recoge también en el título de la segunda edición— parece que se quiere dejar constancia de que la obra es fruto de un colectivo, según se desprende de las siguientes palabras: *Tragico-Comoediam... annis aliquot iamdudum Oxoniensibus ... adinventam*, es decir, ‘Tragicomedia inventada —preferimos esta acepción antes que ‘descubierta’— hace ya algunos años por los muy eruditos oxonienses’. John

<sup>3</sup> Cf. Fol. 6r: *Then, for Comedies. How full of harmeles myrth is our Cambridge Pedantius? And the Oxford Bellum grammaticale? Or to speak of a London Comedie, how much good matter, yea and matter of state is there in that Comedie cald the play of the Cards?*

<sup>4</sup> Wood, que es a través de quien conocemos este dato y el de la autoría, no está de acuerdo con esta fecha de la composición, sino que dice que fue compuesta antes (en 1574 ya había una versión), pero J. Bolte afirma que el cambio de fecha se debe a que Wood se confundió con la traducción de Hayward (cf. Bolte, 1908: 38\*).

Fell es quien garantiza que la autoría se debe a Leonard Hutton, que nació en 1557, perteneció al Colegio de la «Christ Charch» desde 1574 y murió en 1632.

Una reproducción de esta obra acompañada de una introducción fue publicada en 1982 junto con el *Thibaldus*, otra obra de la misma época: *Bellum grammaticale, sive Nominum verborumque discordia civilis: printed 1635 / Leonard Hutton. Thibaldus sive Vindictae ingenium: printed 1640 / Thomas Snelling*; prepared with an introduction by Lothar Cerny<sup>5</sup>, Hildesheim, Olms, 1982. (*Renaissance Latin drama in England*. Ser.1; 12).

Otra dramatización es la edición que hizo Christofer Irvine —anticuario, médico y filólogo escocés— en Edimburgo en 1658 de un ejemplar manuscrito de Alexander Hume, también filólogo escocés que vivió entre 1554 y 1630 y, entre otros sitios, se formó en Oxford. Enseñó en Edimburgo, en 1612 escribió una gramática latina (*Grammatica nova in usum iuventutis Scotiae ad methodum revocata*) y en torno a 1617 una de la lengua inglesa (*Of the Orthographie and Congruitie of the Britan Tongue*, editada en 1865 de un original del MS. del Museo Británico, Bibl. Reg. 17 A. XI, por Henry B. Wheatley). La tragicomedia editada por Irvine consta de cinco actos y está escrita en verso, pero hay quienes piensan que la autoría no es exactamente de Hume, sino que probablemente se trata de una versión revisada de la comedia de Oxford que el propio Hume vería representada allí, la recordaría y la habría escrito. Irvine titula su edición *Bellum Grammaticale, ad exemplar Magistri Alexandri Humii... editum, Edinburgi, excud. Gideon Lithgo*. En 1698 George Mosman la edita nuevamente también en Edimburgo.

Hay otra comedia que se representó en colegios ingleses, concretamente en la escuela de Stamford en 1717, según consta en el título de la siguiente publicación: *Bellum Grammaticale: sive de bello Nominum et Verborum fabula; ex R.D. Andreae Salernitani Patricii Cremonensis Fabula eiusdem Argumenti partim excerpta, partim imitatione eius concinnata, a G.T. Scholae Stamfordensis Magistro; ibidemque recitata Dec. A.D. MDCCXVII. In usum scholarum, Londini, excudit B. Motte, impensis Edm. Palmer*, 1718. De su autor sólo da las siglas, que parecen corresponder a William (Guilielmus) Turner.

En Gran Bretaña también se representó una comedia escolar, no ya en latín sino en inglés, hecha sobre el mismo tema de la «Guerra de la gramática» pero con algunos añadidos de los autores. Me refiero a la que se conoce como *The War of Grammar* o *Basileia*, que fue representada por los alumnos de la escuela de Cranebrook (Kent) en 1666 «más de una vez con mucho éxito» (como reza en el título), uno de cuyos autores podría haber sido Samuel Hoadley.

---

<sup>5</sup> Cf. la reseña hecha a esta obra por G. Schmitz en la sección «Besprechungen Englisch und Amerikanisch» de la revista *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, n.s.: 223 (1986) p.409.



## 2.2. ALEMANIA<sup>6</sup>

En la Alemania del siglo XVI se dan diferentes formas de teatro —popular y académico— y distintas variedades —drama litúrgico, piadoso y popular— en un contexto en el que cada vez adquiere mayor desarrollo el teatro de los humanistas del Renacimiento en un ambiente protestante (Derek Van Abbé, 1961). Además de la Biblia, los dramaturgos alemanes utilizan otras fuentes de inspiración para escribir sus obras (Leicester Bradner, 1957: 40). El opúsculo de Guarna proporciona argumento a algunos de ellos. De mucha influencia posterior tenemos que destacar una comedia representada por vez primera el 20 de febrero de 1578 con motivo del aniversario de la universidad de Tubinga, que apareció impresa dos años más tarde. Se trata de una comedia latina en cinco actos, en verso, titulada: *Priscianus vapulans. Nicodemi Frischlini Alemanni comoedia lepida, faceta et utilis, in qua demonstrantur soloecismi et barbarismi, qui superioribus seculis omnia artium et doctrinarum studia, quasi diluvio quodam inundarunt: scripta in laudem huius seculi. Spectatum admissi risum teneatis amici, Argentorati, apud Bernardum Iobinum, anno MDLXXX*. Su autor, pues, es el poeta y filólogo Philipp Nicodemo Frischlin, polémico dramaturgo protestante alemán que nació en 1547 y murió en 1590 cuando intentaba huir de la prisión. Estudió en Tubinga —se graduó en 1564 con el padrinazgo de Georg Hitzler, profesor de Retórica y gran conocedor de Cicerón— y ejerció en la misma ciudad. Escribió varias obras de teatro en latín y en alemán, y aunque todas son de notable energía intelectual (Victor Lange, 1962: 214), sin embargo el mayor derecho a la fama se lo dan la seis siguientes escritas en latín (Thomas W. Best, 1991: 246): *Hildegardis Magna, Iulius Redivivus, Phasma, Priscianus vapulans, Rebecca y Susanna*.

En los dramas de Frischlin es la tensión entre el «pasado» y el «presente» lo que forma la sustancia de interés dramático (Samuel M. Wheelis, 1973: 106). Tal se puede observar, por ejemplo, en el *Iulius redivivus*, en el que el autor recurre a las fuentes clásicas y resucita a César y a Cicerón («pasado») para la escena de sus contemporáneos, y ante la pregunta de por qué Cicerón ha vuelto a la moderna Alemania —la del siglo XVI— la respuesta es *lustrandae Germaniae causa*. Aquí es el propio pueblo alemán del momento («presente») el que aparece como portador, aunque tardío, del poder y la mejoría.

En *Priscianus vapulans* Erasmo y Melanchthon («presente») aparecen como los nuevos despertadores de la Gramática latina, pues aunque la comedia se inspira en la broma de Guarna, la guerra no surge a causa de la discusión que tienen el

---

<sup>6</sup> El teatro latino alemán del Renacimiento y la Reforma fue bien estudiado ya a finales del siglo XIX. Destacan los dos trabajos de Paul Bahlmann, *Die lateinischen Dramen von Stilpho bis zu Mitte des sechzehnten Jahrhunderts*, Münster 1893; *Die Erneuerer des antiken Dramas*, Münster 1896; y los dos de Johannes Bolte, «Die lateinischen Dramen Frankreichs aus dem 16. Jahrhundert», en *Festschrift Johannes Vahlen*, Berlín 1900, pp. 589-613; y J. Bolte (1908: \*35-\*76); pero sobre todo los tres volúmenes de Wilhelm Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*, Halle, Max Niemeyer, 1893-1909.



Nombre y el Verbo por la primacía en la oración —como sucedía en el *Bellum Grammaticale*—, sino por culpa del desprecio que sufre la lengua de Cicerón («pasado») por parte de la generalidad de la ciencia filológica del momento. Observemos que la recurrencia a Cicerón como «pasado» es muy del agrado de Frischlin, quizás porque este autor era el preferido del reformador Lutero, y Frischlin quiere aparecer como un luterano ortodoxo de Tübinga. Para explicar claramente el barbarismo medieval y el resurgimiento de los estudios gramaticales en la época del Humanismo Frischlin echa mano de la figura del gramático latino Prisciano —que en el fondo ya se encontraba en Guarna—, que siente cada maltrato que se le hace a la lengua latina como una tortura física hecha a su persona —de ahí el título de la obra—. A él, que se quejaba del montón de «heridas» que le habían producido, trataron de darle cura los filósofos Crisóstomo Javelo<sup>7</sup> y Francisco de Mayrón<sup>8</sup>, pero empleaban también un mal latín (por ejemplo, *utibilis* en lugar de *utilis*), los médicos Luis Lilio<sup>9</sup> y Juan Dugo Filonio<sup>10</sup> que también hacían mal uso de la lengua latina, y no eran capaces de ver la diferencia que había, por ejemplo, entre *suus* y *eius*, entre *existo* y *sum*, entre *quod* y *ut*, etc. Los juristas Juan Nevizano<sup>11</sup> y Juan Barberio<sup>12</sup> intentan ayudarlo, poniendo una demanda en

---

<sup>7</sup> Teólogo dominico nacido en torno a 1470 y fallecido en Bolonia en 1538 o después de 1558. Obras suyas son: *Super octo libros Arist. De physico auditu. Quaestiones subtilissimae, in quibus clarissime resoluuntur dubia Aristotelis et commentatoris; Super tres libros Arist. De anima*, Venecia 1555.

<sup>8</sup> Llamado también «doctor illuminatus» fue un franciscano nacido en Meyronnes (Provenza) en torno al 1288 y fallecido en Piacenza en torno a 1328. Fue discípulo de Juan Duns Scoto y ejerció de profesor en la Sorbona.

<sup>9</sup> Médico y filósofo italiano que nació en torno a 1510 y murió en 1576. Estudió medicina en Nápoles e impartió clases en la universidad de Perugia. Se hizo famoso porque en realidad él fue el creador del Calendario Gregoriano (escribió un *Compendium novae rationis restituendi kalendarium*), aunque la reforma no se hizo sino después de su muerte, cuando su hermano Antonio le presentó al papa Gregorio XIII el manuscrito.

<sup>10</sup> Es un médico autor de la obra *Ioannis Dugonis Philonii Tilianus, vel de scientia bene moriendi, liber. Item, Xenocratis philosophi Platonici liber de contemnenda morte, eodem Philonio interprete; est haec scientia longe omnium difficillima, sed quam libellus iste pio homini facillimam facere poterit. Additum est eiusdem authoris breve scriptum, de regimine sanitatis*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1553.

<sup>11</sup> Este jurisconsulto italiano nacido en Asti, fallecido en 1540, inició el primero una recopilación bibliográfica jurídica que fue continuada por otros, recogida por Freymon en una obra titulada: *Elenchus omnium auctorum siue scriptorum qui in iure tam civili quam canonico uel commentando, uel quibuscunque modis explicando et illustrando ad nostram aetatem usque clauerunt, nomina et monumenta, partim in lucem antehac prolata, partim in bibliothecis passim adhuc abdita, complectens. Initio quidem a clariss. nostri seculo iurisconsultis, D. Ioanne Neuizano, Ludouico Gomesio, Ioanne Fichardo, et Ioanne Baptista Zileto, summo studio ac diligentia collectus: ante quinquennium autem Ioannis Wolfgangi Freymonii in Obernhausem... opera et studio tertia fere parte auctior in lucem datus, et in iustum atque concinnum ordinem digestus: iamue denuo multorum accessione locupletatus. Recensentur in fine omnium authorum nomina, ordine alphabetico*. Erasmo cita en la comedia las *ampliationes Neuisani*.

<sup>12</sup> Era natural de Languedoc y enseñó leyes en tiempo de Luis XI de Francia. Su obra, *Viatorium utriusque iuris*, un manual práctico para los abogados, fue publicado en Colonia en 1516 y en Lyon en 1595, pero hay un incunable de Lyon que no es posterior a 1488, con lo que tuvo que ser escrito antes de esa fecha. En nuestra comedia Erasmo habla de las *nigras Barberii rubricas*.





contra de los médicos, pero Prisciano se niega a ello por lo mal que los propios juristas componen en latín, según podemos ver en el diálogo en octonarios del comienzo de la escena segunda del acto tercero entre Barberio (BA.) y Prisciano (PR.):

BA. Dicis mihi, Onocone, quod Philonius atque Lilius modo / in tantum vulnera tua non sanaverunt, quod insuper / te colaphizarunt. PR. Admodum. BA. Et realibus ac verbalibus / iniuriis affecerunt. PR. Vae mihi. BA. Tum pluribus insuper / percussione cum maxima cruenti sanguinis / effusione percusserunt cum gladiis? PR. Heu mihi. BA. Ita quod mala / et icus etiamnum sentis? PR. Videlicet cum te audio. / Nam ad quodlibet verbum tuum mihi omnia propemodum mala / recrudescunt subito. BA. Et dixisti quod praesumis malevolos / percussores accusare apud hunc praesidem, quod pro suis / percussione nunc puniantur? PR. Ah me miserum. BA. Et es / acturus criminaliter? PR. Imo lamentabiliter. BA. Age libellum iniuriarum quem super hoc casu in scriptis tibi / formavi, nunc legam. PR. Obsecro te, Barberi, ne mihi legas. / BA. Quamobrem? PR. Quia metuo ne me prorsum eneces. BA. Quomodo? PR. Quia / tu non ita scripsisti ut iussi. BA. Imo iuxta practicabilem et / modernum curiae stylum, qui vult nos stare in terminis. / PR. Omitte me. BA. Quaeso audias saltem. PR. Non audiam, Hercule. / Nam malo ego ius meum amittere, quam maiorem a te petiti / iniuriam...

Los juristas se enfadan, toman a Prisciano por loco y quieren mandarlo a la cárcel, pero Barberio piensa que es mejor llevarlo a la iglesia de san Anastasio, que había obrado muchos milagros con los locos del tipo de Prisciano, *per virgatores et ribaldos qui percutiunt hos maniacos / quotidie ab initio Miserere usque ad Vitulos*. Allí lo llevan y se encuentran con el monje Breviario y con el sacerdote Quodlibetario, quienes casualmente estaban en la iglesia discutiendo unas cuestiones. Después de las preguntas de rigor hechas por los clérigos —quién es, por qué lo llevan allí, etc.—, éstos llegan a la conclusión de que Prisciano tiene que confesarse con Breviario para que después Quodlibetario pueda darle la comunión y la extremaunción, pero el gramático tacha a los dos clérigos de «bárbaros». Breviario insiste, mas ante la negativa de Prisciano le pide a Quodlibetario que lo confiese él. Éste comienza a hacerle una serie de preguntas sobre si oye misa, si cumple con la abstinencia durante la cuaresma, etc., a lo que el penitente va contestando haciendo uso de las mismas palabras del confesor, pero dándoles otro sentido (p.e. QUODLIBETARIUS: *Age dicas mihi an etiam audis Missas*. PRISCIANUS: *Fac tu me, obsecro missum, clerice*). Finalmente Quodlibetario llega a la conclusión de que Prisciano está poseído por el diablo cuando el gramático le dice que a él nadie le quitará sus males, a no ser un buen gramático. Entonces el monje comienza a exorcizarlo, pero como no tiene agua bendita, siguiendo el consejo de Breviario se santigua tres veces y el colmo del disparate gramatical llega cuando, dándole la bendición le dice a Prisciano: *Adhuc te exorciso in nomine Patria, ... et Filia... et Spiritua Sancta*. Lo que hace exclamar al gramático: *Occidi*.

En el acto IV, escena II intervienen Prisciano, Erasmo y Philipp Melanchthon. Los dos últimos descubren a un hombre lleno de heridas y maniatado que se está lamentando de su mala suerte y hubiera preferido no haber nacido, y mientras se acercan a él van hablando de cómo algunos maestros de escuela novatos —*ludimagistri*



*novitii*— retiran de las escuelas las gramáticas de Melanchthon y de Erasmo y ponen las suyas para parecer que saben más que los dos grandes maestros. El hombre lleno de heridas no es otro que Prisciano que decide acercarse a los dos que venían hablando, los cuales también se dirigen al encuentro del venerable anciano. Erasmo lo reconoce y lo saluda de esta manera: *Salve, grammatice*. Prisciano se extraña de que lo llame gramático y piensa que se está burlando de él, pero Erasmo le contesta que ha notado que es gramático por lo mal vestido que va, por los rotos que lleva, por el aspecto demacrado, porque tiene las mejillas pálidas, la cara lívida, etc., pero que jamás se le ocurriría reírse de él: *Pol, ego istud haud facio, senex, / sed ex animo condoleo cupioque afferre remedium tibi*. Lo mismo le dice Melanchthon: *et ego consimiliter*. Los dos hacen su presentación ante Prisciano y le invitan a comer alimentos gramaticales, pero él les contesta:

Volo maxime vestras elegantias et Tullii / phrasin diu nunc esurio, sed vereor ut nausea mei / stomachi cibos abmittat... Quia tantum deglutii / barbariem ut nisi prius evacuetur, omnes ego fastidiam / cibos; nam intentionibus et viis lavellicis, / prognosticationibus atque clarificationibus / philonicis, ampliationibus in sulsissimis / Nevizani, et tribulationibus Breviarum, meus / ventriculus ita distentus est, ut nisi purgantibus / medicamentis per alvum deiciantur, salvum esse non / possim.

Melanchthon y Erasmo comprenden lo que quiere Prisciano y alternativamente le van mencionando el purgante que ellos consideran adecuado para cada uno de los males que le produjeron los personajes mencionados anteriormente, consistente en la lectura de los autores que siempre se han tenido como buenos escritores, no sólo los clásicos como Cicerón, Livio, etc., sino también otros posteriores como Agustín, Gerónimo, Tertuliano, y otros más modernos como el propio Erasmo de Rotterdam, G. Budé, etc. Finalmente Prisciano va a las letrinas y después de limpiar su estómago, queda como nuevo: *(nunc habeo) bene, nam fecibus per alvum deiectis, nihil mali sentio*.

De un carácter totalmente opuesto al *Priscianus vapulans* de Frischlin que acabamos de comentar es el *Priscianus* de Merbitz, como puede leerse al principio de la propia obra: *Animi gratia accessit Priscianus, non vapulans ille, sed γελοῖος*, pues no se burla de los que no respetan la gramática, como hacía Frischlin, sino que ridiculiza al maestro poco flexible. Johann Valentin Merbitz, que nació en 1650 y murió en 1704, fue profesor y llegó a ser vicerrector de un centro docente en Dresde (Alemania), escribió varias obras relacionadas con las ciencias físico-naturales y algunas obras de teatro escolar para ser representadas en la escuela, de las que aquí nos interesa la siguiente: *Darius Bessi perfidia in vincula coniectus, et relatione Q. Curtii Rufi puerorum in usum scenae accommodatus. Adiectum est ridiculum, Priscianus, quo nonnulli errores Latinae linguae doctoribus haud infrequentes annotantur, Dresdae, Literis Iohannis Conradi Rugeri*. La obra no tiene fecha, pero consta que fue representada en Dresde en 1695 (*Dabam Dresdae, die IV. Calend. Octobr. 1695. M. Ioh. Valent. Merbitz* se lee al comienzo).

El «Darío mandado a la cárcel por la perfidia de Besso» es la obra de teatro propiamente dicha, y nuestro *Priscianus* es tan sólo un entremés que el autor





iba introduciendo en determinados momentos de la obra. Así en el acto I, escena IV, aparece Prisciano con unos alumnos, manteniendo un diálogo con uno de ellos, Hanselo, al que le está corrigiendo que el comparativo de *malus* no es *malius*, ni el superlativo *malissimus* porque se trata de «anómalos». Prisciano está castigando físicamente a Hanselo y en ese momento entra otro alumno, Andrés, para avisarle a Prisciano de que lo espera Bruto con su hijo Enrique. Entra Bruto en escena y dice: *Salvere plurimum te iubeo, optime Prisciane*. PR. *Salve, mi Brute. Quam gratum est unum e vicinis, tam probum virum, hic videre! Sed quid apud me tibi negotii?* BR. *Filium meum mecum duxi, quem tuae fidei committam*. Ante este deseo de Bruto de «apuntar» al joven Enrique en la escuela de Prisciano, éste le hace un pequeño examen al muchacho, en presencia de su padre, preguntándole la edad, a qué escuela ha estado yendo, qué libros le dieron para que leyera, qué gramática, que autores latinos. El chico le va respondiendo a sus preguntas: 12 años, la escuela a la que iba era a la casa de un zapatero en el foro, al final de la plaza, etc., pero a menudo va utilizando el alemán en lugar del latín, y en varias ocasiones mete la pata con el latín, como sucede, por ejemplo, al pronunciar un *lexi* y Prisciano le corrige así: *Legi, legi est praeteritum, non lexi*. Prisciano demuestra ante el padre de Enrique que el maestro que tenía su hijo era malo, lo que hace que Bruto se queje diciendo:

Liberaliter igitur pretium illi pro labore dedi. Quoties mensa mea lautius instructa fuit, ad cenam vocare iussi. Heri adhuc leporem absumpsit mecum, adeo solus comedere nolui, ut animi propensionem plane declararem. Vinum, quod generosissimum habeo, apposui, quo sane largiter se oneravit, ut fieri solet, quando re bene gesta curas animo eicimus. PRISCIANUS. Convivio huic si interfuissem, praeter leporem in patina alterum ad mensam habuissem, qui mero oneratus se deridendum propinasset. Vt sententiam meam, Brute, noscas, haec ratio doctrinae mea plurimum ahhorret. Quae filio tuo opus esse cognovero, sedulo curabo.

En el acto I, escena IX vuelve a interponer otro trozo del entremés y así cinco veces más. En todos estos trozos va introduciendo algunas enseñanzas gramaticales, definiciones como las de Ortografía, Prosodia, Etimología, traducciones del latín al alemán, pero sobre todo lo que él considera disparates de la lengua latina al uso en su época, faltas de concordancia, barbarismos, etc. como cuando el alumno Sempronio dice: *Domine praeceptor, hodie habemus hundstagium*. PRISCIANUS. *Hoc non Latine dictum. Dicendum fuerat: diem canicularum*. TITIUS. *Vel diem festa*. PRISCIANUS. *Habemus diem festa, diem festa? Quae est regula? Habemus quid? ...*

La última parte del entremés es la que se encuentra después del acto III, escena IX. Aquí entran todos los personajes que han aparecido en el entremés, excepto Bruto: Prisciano (el preceptor), Herenio y Amafanio (autoridades gramaticales) y los alumnos Hanselo, Andrés, Enrique, Titio, Cneio y Sempronio, intervinando todos al menos una vez, pero son las autoridades gramaticales las que llevan la voz cantante.

Verdaderamente este entremés de Merbitz poco o nada tiene que ver con el *Bellum grammaticale* de Guarna, algo más, aunque no mucho, con la comedia de Frischlin, pero en cualquier caso todas tienen un común denominador, a saber,

la utilización de la gramática latina como tema para el teatro y el ejercicio de una labor pedagógica.

Escrita no en latín sino en alemán, pero inspirándose en la lucha gramatical, hay que destacar una comedia impresa en Fráncfort del Meno en 1597 titulada *Grammatica, das ist: Eine lustige, und für die Angehende Jugendt nützliche Comoedia, von dem schlüssel aller Künsten, nemblich der Grammatica und ihren Theilen: Darinnen die Rudimenta Grammatices kürztlich und artig beschrieben und verfasst sind. Sampt etlichen andern Facetiis und Salibus, so gleichsam als condimenta diesem Spiel angehefftet worden. Gestellet und zusammen getragen durch M. Isaacum Gilhusium Marpurgensem. Getrudt zu Frankfort am Mayn durch Nicolaum Bassaeum. MDXCVII*. Como podemos leer, su autor es un tal Isaac Gilhausen, que probablemente fue profesor de una institución pública en la ciudad universitaria de Marburgo.

En esta comedia la vieja emperatriz Gramática, una de las siete Artes Liberales, abdica de su imperio en sus cuatro hijas: Ortografía, Prosodia, Etimología y Sintaxis. A Ortografía y Prosodia las dejan sus pretendientes cuando se enteran de que en herencia sólo recibirán las letras y las sílabas. Etimología, en cambio, se casó y tuvo ocho hijos —que son las ocho partes de la oración— a los que, no sin la oposición de su esposo, les cedió la administración de sus ocho principados, una vez que llegaron a la edad adulta. Las desavenencias entre dos de ellos, el Nombre y el Verbo, estallan cuando se trata de ver quién ocuparía la primacía en el Consejo del reino, al que fueron invitados los ocho hermanos. El primero se remite al «derecho de primogenitura», mientras que el segundo acude a los ejemplos bíblicos de Jacob, David y Salomón. Cada uno de los dos explica a sus hermanos cuál es su función y sus cualidades de acuerdo con la Gramática de Melanchthon, siguiendo la táctica militar de la adaptación que Spangenberg hace de la Gramática de Guarna.

Los seis hermanos no tienen una misma opinión sobre el conflicto ni toman la misma decisión: el Pronombre y el Adverbio toman partido inmediatamente en favor del Nombre y del Verbo respectivamente, pero el Participio, a pesar de que uno y otro insisten en que se adhiera a su partido, permanece neutral —tal como sucede en Guarna—, lo mismo que la Preposición, la Conjunción y la Interjección. Después de una serie de acaecimientos, el Verbo declara la guerra y se entra en batalla. Entonces acuden llorando Etimología, la madre de ambos, junto con la tía Sintaxis y logran que se haga la paz, no sin antes establecer a modo de condiciones ocho reglas. Entre otras cosas, observamos aquí la ausencia de los detalles dados por Guarna referidos a las pérdidas que sufrió una parte de los combatientes en la batalla y a los beneficios que obtuvo otra.

### 3. DRAMATIZACIONES EN EL TEATRO JESUÍTICO

Capítulo aparte merece el «Bellum grammaticale» en el teatro jesuítico, pues éste, en efecto, no estuvo ajeno a la dramatización de la obra de Guarna en diversos países, sobre todo en Alemania (Johannes Müller, S.J., 1930: *passim*) y en Francia.





En su largo artículo sobre el teatro latino del Renacimiento Leicester Bradner (1957: 50) señala que el propósito que perseguían los jesuitas con sus obras de teatro era proporcionar una alternativa cristiana edificante a las obras de los dramaturgos laicos tanto antiguos como modernos.

Es sabido que uno de los pilares de la pedagogía de la educación jesuita fue el teatro, en el que se implicaban no sólo los alumnos y profesores, sino también los padres, sobre todo de los alumnos externos; era ésta una vía que tenían los jesuitas para penetrar, quizás de una manera disimulada, en el seno de las familias y, por ende, en el entorno social. Las obras, que eran compuestas por los propios profesores o por los estudiantes bajo la dirección de los profesores, se escribían para ser representadas con motivo de diferentes actos y fiestas a lo largo del curso escolar y así servir también de deleite, muchas se publicaban y circulaban por distintos colegios (Alois de Backer, 1890: *passim*). Pero al principio hubo ciertas reticencias y condiciones para las representaciones teatrales en público, recogidas incluso en diferentes Planes de estudio, pues en determinados momentos fue necesario contar con el permiso expreso del provincial: *Neque tragoediae, neque comoediae publice exhibeantur sine expreso consensu provincialis*, se dice en el Plan redactado por el comité de los Doce Padres en 1581. Pero ya en la *Ratio atque institutio studiorum...* redactada en 1584 —difundida en 1586— se manda el estudio del teatro, y en la modificaciones hechas por la Séptima Congregación General —publicadas en 1616— incluso se autoriza a los profesores de Retórica a que hagan lo que hoy podríamos llamar teatro leído: *Poterit interdum Magister brevem aliquam actionem, Eclogae scilicet, Scenae Dialogive discipulis argumenti loco proponere, ut illa deinde in schola distributis inter ipsos partibus, sine ullo tamen scenico ornatu, exhibeatur quae omnium optime conscripta sint.*

### 3.1. ALEMANIA

Aunque dramaturgos de la orden como Venegas, Ludovico Crusio, Johannes Surio o Nicolás Caussino tuvieron gran importancia, muchas veces se seleccionaban para ser representadas en los colegios obras teatrales confeccionadas por autores no jesuitas, incluso no católicos (Leicester Bradner, 1957: 51). En este contexto tenemos que señalar que entre los jesuitas alemanes tuvo gran influencia el teatro de Nicodemo Frischlin, a pesar de que era un protestante practicante.

De finales del siglo XVI es el *Bellum grammaticale sive Iudicium hostium Grammaticae* ('Guerra de la gramática o juicio a los enemigos de la gramática') que se encuentra en las páginas 719-778 del código latino 19757,2 del monasterio de Tegern (Baviera), actualmente en la Biblioteca Nacional de Múnich (Cod. Lat. 1550), en el que se relacionan otras muchas obras teatrales de los colegios de jesuitas que fueron representadas, indicando la fecha en que fueron representadas y algunos detalles más. De la obra que nos ocupa dice el MS exactamente el año y el día en que se escenificó: *1597... Distributa sunt praemia XVI octobris, datus dialogus de bello grammaticali in aula scholarum.* Es decir, que fue representada el día 16 de octubre de 1597 con motivo del reparto de premios.

Tenemos noticias de que en 1618 se escribió un *Bellum Grammaticum* en el Colegio que los jesuitas tenían en Mindelheim, basado en la adaptación que Pontano había hecho de la obra de Guarna (F. Hernández González, 2006). Entre otras innovaciones respecto a la obra del autor de Salerno, tenemos que señalar que aquí el rey de los Nombres se llama Musa. Esta pieza se representó todavía en el Colegio de los jesuitas de Múnich en febrero de 1759 con el título de *Bellum grammaticum in scenam datum a rudimentis Mindelhemiensibus a d. v idus Februarii. Anno Virginis partus MDCCLIX, cum facultate superiorum, formis Ioannis Petri Steiner*. En esta obra se dice que se sigue el argumento de Jacobo Pontano, pero

Nos viri de re grammatica multo optime meriti persecuti sumus vestigia, ita tamen, ut propositae fabulae novos colores induceremus. Itaque Soloecismo et Obscuritate architectis usi et belli semina et studia diversa, exitus quoque alios statuimus, simultate hac allegorica concordiam docturi ipsius adeo bellis necessariam: nam parum est, quod valemus singuli; multum, quod universi.

Sabemos que en este mismo colegio se había puesto en escena en octubre de 1619 —un año después de que fuera representada por vez primera, o al menos escrita en Mildesheim esta comedia— la obra de M. Spaiser titulada *Triumphus Eruditionis contra Soloecismum et Barbarismum*, pero de ella sólo conocemos el título (J. Bolte, 1908: \*64).

Sin embargo, no fueron sólo los jesuitas los que utilizaron en Alemania la modalidad de teatro que lleva su nombre, también «practicaron» el teatro jesuítico otras instituciones en sus colegios. Concretándonos a las obras que tienen como base el *Bellum Grammaticale* —que es lo que ahora nos interesa—, tenemos que mencionar aquí la comedia en verso titulada *Nuptiae grammaticae inter sponso Verbum regem et Nomen reginam*, representada en 1650 en el monasterio benedictino austriaco de Kremsmünster, próximo a Linz, que probablemente fue escrita por el padre Ernst Leopold quien estuvo como profesor de humanidades en dicho monasterio entre 1648 y 1653. Como el mismo título lo indica, aquí al personaje del Nombre —que en Guarna era un rey varón— se le asigna sexo femenino y se convierte en reina y, además, la contienda acaba en boda: *Igitur amoris pulsu, non tam proprii / quam civium, potius, bella in pacem placet, / odia in amorem convertere, dum scilicet / reginae Nomini thalamum coniungere / constituimus*. Para confeccionar su comedia el autor no tuvo en cuenta directamente a Guarna, sino la adaptación de Pontano, pues como dice J. Bolte (1908: \*67), el único que considera una isla el imperio de la Gramática es Pontano, y en el prólogo de la comedia se lee textualmente: *Salvete, spectatores, ventis qui bonis / in fortunata hac appulistis insula*.

Basado también en el *Bellum Grammaticale*, pero con distintos personajes, tenemos otro drama hecho por benedictinos, quizás en Salzburgo, en 1696, que se titula: *Bellum Rhetoricum inter Longinum et Brevinum siue fusum et succinctum stylum, pro exercitio scholastico in scenam productum anno domini 1696*. Aquí no estamos en el «imperio» de la Gramática como en la obra de Guarna sino en el de la Retórica, y los reyes o jefes de los partidos ya no son el Nombre y el Verbo, sino dos modalidades del estilo (el *stylus succintus sive dux Brevinus* y el *stylus fusus sive*



*dux Longinus*) que son vasallos de la *potens imperatrix mentium*, es decir, de la Retórica. Se trata de una obra en prosa en tres actos con la particularidad de que tiene arias y acompañamiento musical. Como no podía ser de otra manera, al final del tercer acto aparece Cicerón que hace de hombre bueno y es el que aclara y establece que no todo tipo de estilo es bueno para cualquier situación, sino que cada asunto tiene el suyo: *statuo ut stylus succintus... regimen teneat in officiosis gratulationibus, inscriptionibus, epistolis et ubiubi paucis verbis multa dicenda sunt, stylus vero fusior... imperet omnibus periodis, descriptionibus, animi affectibus et ubiubi per ambages dilatanda erit sententia*. Se desconoce el autor de la pieza, pero en los motivos básicos de las escenas presenta muchos puntos coincidentes con el ya mencionado *Bellum grammaticale sive Iudicium hostium Grammaticae* de Múnich de 1597, tantos que se puede afirmar que el que compuso aquella conoció previamente ésta ya sea completa, ya sea un extracto, ya sea una imitación.

### 3.2. FRANCIA

En Francia los colegios jesuitas hicieron también dramatizaciones de la lucha de la gramática, pero aquí se da la circunstancia de que abundan las obras en lengua francesa. Es cierto que la *Ratio studiorum* de los jesuitas exigía que las comedias tenían que ser escritas en latín, pero esta norma se quebrantó en Francia más frecuentemente que en Alemania. Podemos citar, en primer lugar, la composición dramática que hizo el jesuita Jean Antoine Cerceau —dramaturgo muerto en 1730 a la edad de 60 años por un disparo de fusil que accidentalmente le hizo un alumno— para ser representada en 1699 por los alumnos del colegio de Luis el Grande de París. Se trata de una obra escrita en francés, titulada *La défaite du Solecisme*, inspirada probablemente en modelos alemanes. No se conserva (Antoine Péricaud, 1828).

A. de Backer (1890: I, 1169) trae el testimonio de una obra que se representó en Lyon el año 1708: *Le Solecisme, comédie accompagnée d'intermedes qui sera représentée par les Pensionnaires du Collège de la SS. Trinité de la Compagnie de Jesus. Le 15 de Février 1708. À Lyon, chez Declaustre, vis-à-vis le grand College. MDCCVIII*.

### 3.3. INGLATERRA

En Inglaterra lógicamente no podía haber teatro jesuítico puesto que la educación católica había sido suprimida en aquel país, sin embargo en el Colegio Inglés de San Omero fundado en 1592 por el padre Parsons cerca de Calais, que se nutría fundamentalmente de alumnos llegados de Gran Bretaña y en el que se procuraba conservar el carácter inglés tanto como fuera posible, se representaron muchas obras de teatro escritas en latín. Una relación de las mismas puede verse en Mc. W. H. Cabe (1937) y tenemos constancia de que en el año 1676 se representó una obra que tiene que ver con el *Bellum Grammaticale*. En un MS citado por Stonyhurst (MS A. IV, 13, p. 286) se dice textualmente: *Argumentum fabulae fuit ingeniose a Magistro excogitatum de Solecismo nimirum et Barbarismo eius Collegii*



*a republica Figuristarum eliminando. Post dissentiones aliquas exorsas inter octo partes orationis, casusque nominorum et verborum modos de primatu, pace tandem conciliata annuente et Minerva favente.* (Mc. W. H. Cabe, 1937: 372-3).

#### 4. CONCLUSIÓN

A lo largo de nuestra exposición hemos tenido ocasión de detectar la preocupación que durante muchos siglos tuvieron los profesores de lengua latina por buscar un sistema pedagógico que permitiera a sus jóvenes alumnos aprender las principales reglas de la gramática latina como si fuera un juego y un pasatiempos leyendo o contemplando esta divertida batalla ficticia e incruenta que se le ocurrió al salernitano Andrés Guarna. Ése y no otro sería el objetivo que perseguían tanto los traductores de esta obra a las distintas lenguas modernas como los autores de las dramatizaciones.

Gracias a las traducciones los estudiantes de distintos países y de distintas lenguas maternas tuvieron a su alcance la oportunidad de leer la «Guerra de la gramática», que, por otra parte, también sirvió de inspiración como tema para el teatro escolar a los enseñantes seculares y religiosos, protestantes y católicos bien sea a través de la versión original del autor, bien sea partiendo de las adaptaciones hechas principalmente por Johann de Spangenberg o por Jacobo Pontano.

Luteranos, anglicanos, jesuitas, benedictinos, escolapios representaron en los escenarios de sus colegios comedias inspiradas en esta farsa, aprovechando la ocasión más de una vez para criticar la ignorancia o poca preparación que muchos colectivos del momento —médicos, abogados, clérigos, incluso maestros, etc.— tenían en la lengua latina. Pero, en cualquier caso, todo lo que aquí hemos dicho pone de manifiesto el papel importantísimo que ocupó la enseñanza del latín durante siglos en la educación de los jóvenes europeos.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBÉ, D. VAN (1961): *Drama in Renaissance Germany and Switzerland*, Melbourne: Melbourne University Press. (Cf. reseña de Victor Lange, (1962) en *Renaissance News* 16: 213-215).
- BACKER, ALOIS DE (1890): *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Nouvelle éd. par Carlos Sommer-vogel (S.I), 9 vols., Bruselas, Oscar Schepens, París, Alphonse Picard, 1890-1900.
- BINNS, J. W. (1970): «William Gager's Additions to Seneca's Hippolytus», *Studies in the Renaissance* 17: 153-191.
- BOAS, F. S. (1914): *University drama in the Tudor*, Oxford Univ. Press.
- BOLTE, J. (1908): *Andrea Guarnas 'Bellum Grammaticale' und seine Nachahmungen*, herausgegeben von..., A. Hofmann und Comp. (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, Band XLIII), Berlín.





- BRADNER, L. (1957): «The Latin Drama of the Renaissance (1340-1640)», *Studies in Renaissance*, 4: 31-54.
- BROOKE, TUCKER (1946): «Latin Drama in Renaissance England», *A Journal of English Literary History* 13.4 (diciembre): 233-240.
- GOFFLOT, L. V. (1907) : *Le théâtre au collège du Moyen Âge à nos jours*, Le cercle français de l'université Harvard, Honoré Champion, Paris.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (2007): «La difusión de la 'Guerra de la gramática' de Andrés Guarña», *Revista de Filología* (Universidad de La Laguna), 25.
- MC. CABE, W. H. (1937): «The Play-list of the English College of St. Omers (1592-1672)», *Revue de littérature comparée* 17: 355-375.
- MÜLLER, J., S.J. (1930): *Das Jesuitendrama in dem Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665)*, Augsburg.
- MÜLLER, K. (1896): *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 154: 445-451.
- PERICAUD, A. (1828): *Oeuvres de du Cerceau, contenant son théâtre et ses poésies. Nouvelle édition, avec des notes, précédée d'un essai sur la vie et sur les écrits de l'auteur*, 2 vols, Paris.
- PRICE, DAVID (1990): *The political Dramaturgy of Nicodemus Frischlin. Essays on humanist Drama in Germany*, Chapel Hill and London: University of North Carolina Press. (Cf. reseña de THOMAS W. BEST [1991], *Colloquia Germanica* 24.3: 246-247)
- WHEELIS, SAMUEL M. (1973): «Nicodemus Frischlin's Julius Redivivus and its reflections on de Past», *Studies in the Renaissance* 20: 106-117.



ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA ESTRUCTURA  
DEL *ONOMASTICON* DE EUSEBIO  
Y LA VERSIÓN LATINA DE JERÓNIMO\*

Rafael Jiménez Zamudio  
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En este breve artículo el autor sólo aspira a resumir, siquiera sea brevemente, los criterios que sirvieron de inspiración metodológica a Eusebio para confeccionar el amplio catálogo de topónimos de su *Onomastikon*. La estructura y metodología empleada para presentar los datos es muy variada, oscilando desde el más austero laconismo a la más generosa de las informaciones. Eusebio hace desfilar ante nuestros ojos personajes, hechos históricos, múltiples referencias a las tribus de Israel, nombres de santuarios, informaciones sobre la geografía y política de su época y un sinfín de datos que proporcionan un cabal conocimiento de la geografía de la Palestina bíblica.

PALABRAS CLAVE: Eusebio. *Onomastikon*. Palestina bíblica. Topónimo.

ABSTRACT

«Some observations on the structure of Eusebius' *Onomastikon* and Jerome's Latin version». In this paper the author seeks only to summarize briefly the criteria that provided Eusebius with methodological inspiration for the preparation of the extensive catalogue of place-names in his *Onomastikon*. The structure and methodology used to present the information is quite varied, ranging from the most austere laconism to the provision of extremely detailed information. Eusebius shows us prominent figures, historical facts, multiple references to the tribes of Israel, names of sanctuaries, information about the geography and politics of his time and an almost limitless range of data that provides us with an exhaustive account of the geography of Biblical Palestine.

KEY WORDS: Eusebius. *Onomastikon*. Biblical Palestine. Place-name.

Es cosa sabida que el *Onomastikon* de Eusebio de Cesarea, la obra más famosa de la antigüedad sobre toponimia bíblica, gozó, desde muy pronto, de una popularidad extraordinaria entre los cristianos de la época. Buena prueba de ello es el número de traducciones que de ella se hicieron. De todas estas traducciones ocupa un lugar destacadísimo la versión de Jerónimo, quien no sólo elabora una traducción rigurosa y fiel de la obra de Eusebio, sino que, en muchos casos, corri-





ge las noticias suministradas por Eusebio, enriqueciéndolas, en muchas ocasiones, con múltiples matices. Merece también la pena señalar que Jerónimo deja sin traducir algunos términos que aparecen en Eusebio. El propio Jerónimo, en el prefacio de su versión (Klostermann, 1904: 3), con una ironía no exenta de malevolencia, alude a la traducción de cierto personaje no versado en el conocimiento de las lenguas antiguas, cuando dice:

*unde et nos, admirabilis uiri sequentes studium, secundum ordinem litterarum ut sunt in Graeco posita, transtulimus, reliquentes ea quae digna memoria uidentur, et pleraque mutantes. Semel enim et in temporum libro praefatus sum, me uel interpretem esse uel noui operis conditorem, maxime cum quidam uix primis imbutus litteris hunc eundem librum ausus sit in Latinam linguam non latine uertere: cuius imperitiam ex comparatione eorum quae transtulimus, prudens lector inueniet. Ut enim mihi excelsa non uindico, ita terrae cohaerentia supergredi posse me credo.*

Así pues, nosotros siguiendo el trabajo de tan singular varón, en el orden alfabético en que fueron dispuestos en griego, los hemos traducido, dejando a un lado los que no parecen dignos de ser recordados y cambiando una buena cantidad de ellos. Pues ya antes dije por vez primera en el libro de los tiempos (*Chronicon*) que yo era el traductor o incluso el autor de la nueva obra, sobre todo cuando alguien apenas iniciado en las escrituras antiguas se atrevió a traducir este mismo libro a la lengua latina pero no al Latín. El lector sensato enseguida descubrirá la falta de competencia de éste, mediante la comparación de cuanto nosotros hemos traducido. Pues si bien no reclamo para mí el ascenso a las alturas, creo, sin embargo, que puedo asentar mis pies con firmeza sobre la tierra.

No sabemos a quién se refería Jerónimo, pero de sus palabras fácilmente se deduce que sus contemporáneos debían saber de quién se trataba.

Tanto la obra de Eusebio como la versión de Jerónimo hubieron de suponer, sin lugar a dudas, un acicate para los estudiosos cristianos, quienes se dedicaron con mayor ahínco al estudio e investigación de los lugares sagrados (Barnes, 1981: 110; Walker, 1990: 42-43). Estas obras pretendían ser una especie de *vademecum* para aquellos estudiosos de la Biblia, que, por los motivos que fueran, no tenían la intención de viajar a tierra santa, o bien, en caso de visitar estos lugares, podían tener a su disposición un documento, que podía servirles de ayuda para comprender y situar correctamente las tierras adonde viajaban (Groh, 1985: 23). Frente al interés que tuvieron en la antigüedad este tipo de obras, debemos poner de relieve el escaso entusiasmo que han producido en la época moderna no sólo la edición de estas obras, sino también sus traducciones. Únicamente poseemos cuatro traduc-

---

\* Este artículo se inserta en el marco del Proyecto de Investigación subvencionado por la DGICYT y cuyo número clave es BPF 2003-04764: «La formación de una onomástica común en el mundo greco-latino».

ciones de época reciente: La primera de ellas es una traducción parcial en holandés titulada *Kanaan en d'Omleggende Lande*, publicada en 1717, Te Leeuwaden: François Halma<sup>1</sup>. La segunda data de 1966 y es obra de Ezra Zion Melamed quien traduce al hebreo moderno el *Onomastikon* para los arqueólogos israelitas con el título de *Ha-Onomastikon*, Jerusalem: Hebrew University. Recientemente y merced a la colaboración de diversos estudiosos poseemos una traducción conjunta de la obra de Eusebio y de la versión de Jerónimo (Freeman-Grenville-Chapman III-Taylor (eds.), 2003: *Palestine in the Fourth Century A.D. The Onomasticon by Eusebius of Caesarea* (with Jeromes's Latin translation and expansion in parallel from the edition of E. Klostermann) Jerusalem). Y ya últimamente ha aparecido una obra que nos ofrece la traducción inglesa del texto griego de Eusebio, pero no, en cambio, la del texto latino de Jerónimo (Notley-Safrai, 2005: *Eusebius, Onomasticon. A Triglot Edition with Notes and Commentary*. Brill, Boston-Leiden).

Todas estas obras inciden básicamente en aspectos arqueológicos y topográficos, echándose en falta, sin embargo, una monografía dedicada al aspecto lingüístico y filológico de la obra, una obra que trate de profundizar, entre otras cosas, en las fuentes de Eusebio, en los términos hebreos y en los comentarios bíblicos de Jerónimo<sup>2</sup>.

La obra de Eusebio estaba concebida como un diccionario de topónimos regulado por dos principios básicos, a saber, el orden alfabético griego y los libros bíblicos empleados, de suerte que dentro del encabezamiento de cada letra se va introduciendo el epígrafe de cada uno de los libros bíblicos donde vuelve a reintroducirse el ordenamiento alfabético.

Naturalmente la ordenación alfabética de las entradas se ajusta al alfabeto griego, y puesto que el alfabeto griego no sigue el orden del alfabato semítico, y dado que los fonemas hebreos no son los mismos que los del griego (el hebreo posee, sobre todo, fonemas posteriores desconocidos para el griego y asimismo una serie de dentales y silbantes que no tienen correspondencia en griego), en la obra de Eusebio aparecen algunos dobles y algunos errores de transcripción.

Jerónimo, como buen conocedor del hebreo, puso de manifiesto estos problemas.

Las palabras griegas que comienzan por vocal y han sido tomadas del hebreo, presentaban en hebreo, al comienzo de palabra, una consonante posterior (ס = /ʃ/, ל = /h/, ח = /h/, ע = /ʃ/) que, salvo en algunos casos aislados, no era notada en griego.

De igual modo sucedía con el rico sistema de silbantes hebreas, para las que el griego y el latín, normalmente sólo podían responder con la fricativa alveolar sorda /s/.

---

<sup>1</sup> Este curioso libro puede consultarse en *The Palestine Exploration Fund*. London.

<sup>2</sup> Dentro de poco aparecerá una obra de estas características que aúne los aspectos históricos y geográficos a los filológicos. Se trata de una monografía que publicaremos en Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, bajo el título *Toponimia Bíblica. El Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la versión latina de Jerónimo: Estudio, traducción y notas*.





La transcripción de las llamadas *b(e)g(a)dk(e)ff(a)t* hebreas (בגדכפת), así como la de la enfática dorsal sorda /q/ y la enfática dental sorda /t/ presentan también algunas peculiaridades (Könnecke, 1885; Wust, 1925 y 1933; Brønno, 1970; Jerónimo, *Lib. int. heb. nom.* CC vol. LXXXII, pp. 59-161 y los artículos de Barr, 1967: 1-36; Herrera, 1998: 11-29; Sáenz-Badillos, 1975: 107-130; Siegfried, 1884: 34-83; Sperber, 1937-38: 103-274; Sutcliffe, 1948: 112-125).

Los estudios actuales sobre toponimia y geografía bíblica han desempolvado esta obra menor de Eusebio hasta convertir el *Onomastikon* en un manual fundamental para la investigación (cf. Kaswaller, 2002: 65). Según se deduce del prefacio, la obra geográfica de Eusebio estaría formada por cuatro partes, de las que únicamente ha sobrevivido la última, es decir, la correspondiente al *Onomastikon*. Wallace-Hadrill trató de dotar de un título a las otras tres partes que se perdieron<sup>3</sup>.

En realidad el *Onomastikon* de Eusebio no es otra cosa que un pequeño diccionario de topónimos, de 983 entradas, en buena parte tomadas literalmente del texto bíblico de las Hexaplas, en donde, por lo general, se indica el nombre del lugar (ciudad, río, monte, etc.) seguido de una breve explicación.

Nuestra contribución sólo aspira a resumir, siquiera sea brevemente, los criterios que sirvieron de inspiración metodológica a Eusebio para confeccionar este rico catálogo de topónimos. La estructura y metodología empleada para presentar los datos es muy variada, oscilando desde el más austero laconismo a la más generosa de las informaciones. Así podemos constatar cómo, en muchas ocasiones, las noticias suministradas por una determinada entrada son extremadamente escuetas, como puede comprobarse en los siguientes ejemplos:

Eus.: *Onom.* p. 10<sup>4</sup>: Αίλους σταθμός τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπὶ τῆς ἐρήμου

**Ailous:** Un campamento de los hijos de Israel en el desierto.

Jer.: p. 11: *Aelus in deserto, ubi filii Israel castra metati sunt*

**Aelus:** (Sita) en el desierto, donde los hijos de Israel levantaron un campamento.

Eus.: *Onom.* p. 26: Ἀφακά φυλῆς Ἰούδα

**Aphaka:** De la tribu de Judá.

Jer.: p. 27: *Afeca in tribu Iudae*

**Afeca:** En la tribu de Judá.

Una fórmula muy frecuente es presentar el nombre de una localidad, normalmente el nombre de una ciudad, y a continuación referir el nombre de un per-

<sup>3</sup> Consúltese D. S. Wallace-Hadrill 1960: 203. Según este autor la primera parte sería una interpretación de términos etnológicos en la escrituras hebreas. Una segunda parte estaría consagrada a la geografía de la antigua Judea y la asignación de tierras a las tribus de Israel, y finalmente la tercera consistiría en un mapa de Jerusalén y del Templo con noticias relacionadas con diversas localidades.

<sup>4</sup> Las páginas a las que hacemos referencia tanto en los ejemplos griegos como latinos corresponden a la paginación de la edición de E. Klostermann, 1904/1966: *Das Onomasticon der biblischen Ortsnamen, Eusebius Werke III/1* en la serie *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte II, 1*. Georg Olms, Hildesheim.

sonaje que ha intervenido en algún hecho histórico. Es muy corriente encontrar esta fórmula cuando se trata de la toma de una ciudad o de batallas. Así, a modo de ejemplos, podemos ver:

Eus.: *Onom.* p. 18: Ἀσηδῶθ ἄλλη αὕτη πόλις, ἣν ἐπολιόρησεν Ἰησοῦς, τὸν βασιλέα αὐτῆς ἀνελῶν

**Asedoth:** Ésta es otra ciudad, que Josué asedió, dando muerte a su rey.

Jer.: p. 19: *Alia haec ciuitas, non quae supra, licet eodem uocetur nomine, quam expugnauit quondam Iesus, rege illius interfecto.*

**Asedoth:** Ésta es otra ciudad —no la que se mencionó antes aunque se llame con el mismo nombre— la que Josué en otro tiempo tomó tras dar muerte a su rey.

Eus.: *Onom.* p. 20: Ἄδερ πόλις, ἣν ἐπολιόρησεν Ἰησοῦς, τὸν βασιλέα αὐτῆς ἀνελῶν

**Ader:** Ciudad que asedió Josué, dando muerte a su rey.

Jer.: p. 21: *Urbs quam expugnauit Iesus, rege illius interfecto.*

**Ader:** Ciudad que asedió Josué dando muerte a su rey.

Otra fórmula muy empleada es la referencia al nombre de la tribu a la que pertenece una determinada localidad. Este expediente es uno de los más frecuentes en Eusebio<sup>5</sup>. Veamos algunos ejemplos:

Eus.: *Onom.* p. 26: Ἀδασά φυλῆς Ἰούδα. καὶ νῦν κώμη ἐγγὺς Γουφνῶν

**Adasa:** de la tribu de Judá, es ahora una aldea cerca de Gufna.

Jer.: p. 27: *Adasa in tribu Iudae usque hodie uicus iuxta Gufnas. Sed miror quomodo Gufnensem regionem in tribu Iudae posuerit, eum perspicuum sit secundum librum Iesu in sortem eam cecidisse tribus Efraim.*

**Adasa:** En la tribu de Judá, hasta hoy día es una aldea junto a Gufna. Pero me resulta extraño cómo es que ha situado la región Gufnense en la tribu de Judá, ya que es evidente, según el libro de Josué, que cayó en el lote asignado a la tribu de Efraín.

Eus.: *Onom.* p. 176: Ὠσα κλήρου Ἀσήρ

**Osa:** Del lote de Aser.

Jer.: p. 177: *Osa in tribu Aser*

**Osa:** En la tribu de Aser.

Eusebio llevó a cabo su trabajo con sumo rigor, y para ello hubo de elaborar cuidadosamente el catálogo de todas sus entradas. Ello explica que, en la mayor parte de los casos, cuando un determinado topónimo ha sido presentado anterior-

---

<sup>5</sup> La fórmula en genitivo φυλῆς es empleada en múltiples ocasiones por Eusebio para indicar la pertenencia de un lugar a una tribu determinada. Con idéntico valor también se usa κλήρου. Ambas formas son sistemáticamente traducidas por Jerónimo por *in + ablativo* como puede observarse en el ejemplo de la p. 176 Ὠσα κλήρου Ἀσήρ = *Osa in tribu Aser*.



mente, si de nuevo es citado, Eusebio vuelve a señalarlo mediante fórmulas este-reotipadas como «(ya) anteriormente (ha sido) citado». Así podemos leer:

Eus.: *Onom.* p. 24: Ἀχώρ φυλῆς Ἰουδα, **κεῖται καὶ ἀνωτέρω**

**Achor:** De la tribu de Judá, *anteriormente ya citado.*

Jer.: p. 25: *Achor in tribu Iudae, de qua et supra dictum est*

**Achor:** En la tribu de Judá, *del que ya anteriormente se habló.*

Eus.: *Onom.* p. 46: Βηλὰ ὄριον τῆς Ἰουδαίας ἀνατολικόν. **κεῖται καὶ ἀνωτέρω** Ἀρβηλά.

**Bela:** Límite oriental de Judea. *Ya anteriormente ha aparecido como Arbela.*

Jer.: p. 47: *Bela terminus Iudaeae ad orientem respiciens, de quo et supra sub nomine Arbelae diximus.*

**Bela:** Límite de Judea hacia el este, *del que ya anteriormente hemos hablado bajo el nombre de Arbela.*

Básicamente Eusebio utiliza dos principios, a la hora de presentar los emplazamientos bíblicos, a saber, las noticias extraídas del texto bíblico por un lado, y los datos que puede suministrarle la historia del lugar. En el primero de los casos encontramos noticias relativas a la historia y geografía bíblica: los personajes bíblicos, la tribu de pertenencia tanto de lugares como de personas, profetas, hechos históricos de todo tipo etc. En el segundo de los casos, lo que vemos son las diversas informaciones provenientes de la situación política de la época de Eusebio, la cual está marcada por la presencia del imperio romano, de suerte que nuestra información concierne a las provincias administrativas de esta época, los territorios de las polis, las guarniciones militares, los miliarios etc.

Uno de los casos más curiosos es la fórmula que Eusebio emplea para señalar que una localidad de su época posee todavía el mismo nombre que tenía en tiempos bíblicos o bien que el nombre en cuestión ha cambiado de denominación. Para ello suele emplear los verbos griegos λέγω o καλέω en su forma pasiva con la adición de algunos adverbios temporales, normalmente νῦν ο ἔτι νῦν. Veamos un ejemplo:

Eus.: *Onom.* p. 46: Βηθωρών. ἔνθα κατεδίωξεν Ἰησοῦς τοὺς βασιλεῖς, ἢ γέγονεν υἱῶν Ἰωσήφ, τοῦ Ἐφραΐμ. καὶ εἰσι κῶμαι β' ὡς ἀπὸ σημείων Αἰλίας ιβ' ἐπὶ τὴν Νικόπολιν ὁδόν, ὧν ἡ μὲν **καλεῖται** Βηθωρών ἢ ἀνωτέρα, ἣν ὑποκόμησε Σολομών, ἡ δὲ κατωτέρα Λευίταις ἀφωρισμένη.

**Bethoron:** Hasta donde persiguió Josué a los reyes, la cual terminó perteneciendo a los hijos de José, a saber, Efraín. Y hay dos aldeas aproximadamente a doce millas de Aelia en el camino que conduce a Nicópolis, de las cuales una se llama Bethoron de Arriba, la de Abajo fue segregada para los Levitas.

Jer.: p. 47: *Bethoron, ad quam usque inimicos persecutus est reges Iesus, quae cecidit in sortem filiorum Iosef, id est Efraim. Sunt autem duo uici in duodecimo ferme ab Aelia lapide Nicopolim pergentibus, e quibus propter situm unus dicitur Bethoron superior, quem aedificauit Salomon, et alius Bethoron inferior, datus Leuitis in posesionem.*

**Bethoron:** Hasta la que Josué persiguió a los reyes enemigos. Ésta cayó en el lote asignado a los hijos de José, es decir, Efraín. Pero existen dos aldeas aproximadamente a doce millas de Aelia según se va a Nicópolis, de las cuales, *por su situa-*



*ción*, una se llama Bethoron de Arriba, *la cual construyó Salomón*, y la otra, Bethoron de Abajo, dada en posesión a los Levitas.

Lo cierto es que el pueblo confía más en sus ojos que en sus oídos, y esto era un principio que el propio Eusebio reconocía (*cf.* Groh, 1985: 25). De ahí que para señalar que en la época de Eusebio todavía quedaban lugares, monumentos antiguos, o al menos, restos, se emplee en más de 55 ocasiones la forma verbal δείκνυται «se muestra», es decir, «puede verse». Esta forma verbal suele ir acompañada de adverbios como νῦν ἔτι y ἔτι καὶ νῦν para indicar con mayor fuerza un modo de permanencia de aquello que está describiendo:

Eus.: *Onom.* p. 38: Ἀγρὸς τοῦ γραφέως. παρὰ Ἡσαΐα. καὶ δείκνυται ἔτι νῦν ὁ τόπος ἐν προαστείοις Ἱερουσαλήμ.

**Agros tou Gnapheos:** En Isaías y todavía hoy puede verse el lugar en los suburbios de Jerusalén.

Jer.: p. 39: *Ager fullonis, et hoc in Esaia scriptum est. Ostenditur autem nunc usque locus in suburbanis Ierusalem.*

**Ager fullonis:** Y se encuentra escrito en Isaías. Puede verse incluso hoy día el lugar en los suburbios de Jerusalén.

Pero Eusebio emplea todavía otra fórmula más amplia εἰς ἔτι νῦν para señalar con más énfasis la presencia actual de aquello que describe:

Eus.: *Onom.* p. 104: Ἱεριχώ. πόλις ἦν κατέσκαψεν Ἰησοῦς. τὸν βασιλέα αὐτῆς ἀνελών. ἀνθ' ἧς ἑτέραν ἠγειρεν Ὀζάν ἐκ Βαιθὴλ φυλῆς Ἐφραΐμ, ἦν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῆς ἰδίας παρουσίας ἠξίωσεν. καταβληθείσης δὲ καὶ αὐτῆς ἐπὶ τῆς πολιορκίας τῆς Ἱερουσαλήμ διὰ τὴν τῶν ἐνοικοῦντων ἀπιστίαν, ἑτέρα ἐκ τρίτου συνέστη εἰς ἔτι νῦν δεικνυμένη πόλις. καὶ τῶν δύο δὲ τῶν προτέρων εἰς ἔτι νῦν τὰ ἴχνη σώζονται.

**Jericho:** Ciudad que asoló Josué, dando muerte a su rey. En su lugar Ozan de Baithel de la tribu de Efraín levantó otra (ciudad) a la que nuestro Señor Jesucristo hizo digna de su presencia. Y siendo destruída durante el asedio de Jerusalén a causa de la traición de sus habitantes, fue por tercera vez de nuevo levantada, ciudad que actualmente puede contemplarse. Y los vestigios de dos de ellas, las más antiguas, todavía hoy día se preservan.

Jer.: p. 105: *Iericho urbs quam Iordane transgresso subuertit Iesus rege illius interfecto, pro qua extruxit aliam Ozam de Bethel ex tribus Efraim, quam dominus noster atque saluator sua praesentia illustrare dignatus est. Sed et haec eo tempore quo Ierusalem oppugnabatur a Romanis propter perfidiam ciuium capta atque destructa est, pro qua tertia aedificata est ciuitas, quae hodieque permanet, et ostenduntur utriusque urbis uestigia usque in praesentem diem.*

**Jericho:** Ciudad a la que Josué, una vez atravesado el Jordán, asoló, dando muerte a su rey. En su lugar Ozan de Betel de la tribu de Efraín construyó otra (ciudad) a la que nuestro Señor y Salvador se dignó honrar con su presencia. Pero también ésta, en el tiempo en que Jerusalén fue asediada por los Romanos a causa de la perfidia de sus ciudadanos, fue ocupada y destruída. En su lugar fue levantada una tercera ciudad que hoy día permanece, y se muestran los vestigios de cada una de (las otras dos) ciudades hasta el día de hoy.







En el *Onomastikon* se catalogan normalmente nombres de lugar pertenecientes al espacio geográfico de Palestina. No obstante también se encuentran nombres de ciudades, montes y ríos que no se hallan dentro de este espacio. Sin duda su aparición en la obra de Eusebio se debe a la estrecha relación que estos lugares guardaban con el contexto bíblico. Así podríamos citar, entre otros, **Dasem** (p. 74) famosa ciudad de Asiria, o **Eueilat** (p. 80), región fabulosa de la que nos da noticia *Gén.* 2:11, o **Euphrates** (p. 80), famoso río de Mesopotamia que nacía en el Paraíso.

No todas las entradas que aparecen en el *Onomastikon* son propiamente topónimos, sino que, en algunas ocasiones, los traductores griegos los interpretaron como tales, cuando en realidad eran términos de categorías diversas. Con posterioridad a la edición de Septuaginta, cuando Áquila, Símmaco y Tedoción tradujeron de nuevo la Biblia hebrea, observaron atinadamente muchas de estas confusiones. También se hizo eco de este fenómeno Jerónimo no sólo en su versión latina del *Onomastikon* sino también en algunas de sus obras dedicadas a la exégesis bíblica, especialmente en su *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim*. La problemática de los pseudotopónimos en el *Onomastikon* de Eusebio de Cesarea es compleja e interesante y, por tanto, precisa de un fino análisis histórico y filológico, que en nuestro trabajo está únicamente esbozado. Lo cierto es que en el texto de Eusebio podemos encontrar simples nombres que fueron interpretados como verdaderos topónimos; así sucede en el caso de **Aophsith** (p. 36) / **Aofsithe** (p. 37) donde leemos:

Eus.: *Onom.* p. 36: Αοψίθ. ἡ Ἀφουσώθ. ἸΑ· τῆς ἐλευθερίας.  
**Aophsith** (2 *Re.* 15: 5)<sup>6</sup>: Ο Aphousoth. Áquila: «libertad».  
Jer.: p. 37: *Aofsithe sive Afusoth, quod Aquila in libertatem uertit.*  
**Aofsithe**: Ο Aufusoth, lo que Áquila traduce como «libertad».

En el texto hebreo lo que leemos es: **וַיֵּשֶׁב בְּבֵית הַקְּפָשִׁית** «y vivió en una casa de reclusión» ya que **קְפָשִׁית** significa «aislamiento», «confinamiento». En Septuaginta leemos ἐν οἴκῳ ἀφφουσωθ (que es lo que lee Áquila), en tanto que en Vulgata tenemos *in domo libera* (influencia de Hexaplas). El vocablo **קְפָשִׁית** significa en hebreo «libre», «liberto», «manumitido», y el verbo **קָפַשׁ** en su forma *Qal* «sentirse libre, seguro» y en *Pual* «ser libre» = «ser rescatado». No era por tanto un topónimo.

Otro caso interesante es el de **Bama** (p. 56) / (p. 57):

Eus.: *Onom.* p. 56: Βαμά. ἔνθα συνέφαγε Σαοὺλ τῷ Σαμουήλ, μέλλων χρίεσθαι εἰς βασιλέα. ὁ δὲ Ἰακώβος τὸ ἐν Βαμὰ ὑψώματι ἠρμήνευσεν.  
**Bama** (1 *Sam.* 9: 12): Donde Saúl comió en compañía de Samuel, cuando iba a ser ungido como rey. Áquila tradujo Bama como «en las alturas».  
Jer.: p. 57: *Bama, ubi Saul ungendus in regem cum Samuel cibum sumit. Porro Bama Aquila semper excelsum transtulit.*

<sup>6</sup> «Y Yahveh hirió al rey, que estuvo leproso hasta el día de su muerte, y habitó en una casa de reclusión; mientras que Jotam, hijo del monarca, estaba al frente del palacio y gobernaba el país».

**Bama:** Donde Saúl, cuando iba a ser ungido como rey, comió con Samuel. Además Áquila tradujo Bama siempre como «excelso».

En realidad el término hebreo **הַרְבֵּי** significa «lugar alto», «cerro», «altura». El yahvismo aceptaría los lugares de culto propios de la religión cananea utilizándolos hasta la reforma de Josías. En Vulgata Jerónimo lo traduce «*in excelso*». No era, por tanto, un topónimo.

Otro caso no menos interesante es el que nos proporciona el término **Raos** (p. 146) / **Roos** (p. 147):

Eus.: *Onom.* p. 36: 'Ραώς. ἔνθα ἦλθε Δαυὶδ. A. Σ. τὴν ἄκραν.

**Raos** (2 *Sam.* 15: 32): Adonde partió David. Áquila y Símmaco: «la elevada».

Jer.: p. 147 *Roos quam pertransiuit David, pro qua Aquila et Symmachus interpretantur arcem.*

**Roos:** La que atravesó David, y que Áquila y Símmaco traducen como «ciudadela».

Se trata del vocablo hebreo **רֶאֱשִׁי** «cabeza», «cumbre». La construcción preposicional que aparece en hebreo es **עַד רֶאֱשִׁי** que significa «(hasta) la cumbre», ya que el vocablo **רֶאֱשִׁי** significa literalmente «cabeza», de ahí «cumbre» y que en Septuaginta aparece testimoniado como **Ρωως**. No se trataba, por tanto, de un topónimo.

Otro tipo de pseudotopónimos es el representado por una preposición y su nombre como el que podemos ver en el término **Lemattara** (p. 122) / **Lamattara** (p. 123):

Eus.: *Onom.* p. 36: Λεματτάρα. ἔθα' Ἰωνᾶθᾶν ἠκόντιζε τὰς σχιζὰς. Ἄ· εἰς σκοπόν. Σ· εἰς τὸν συντεταγμένον.

**Lemattara** (1 *Sam.* 20: 20): Donde Jonathan disparó las saetas. Áquila: «hacia el blanco», Símmaco: «a lo convenido».

Jer.: p. 37: *Lamattara ad quem locum Ionathan iacula dirigebat, pro quo Aquila interpretatur ad signum, Symmachus ad conductum.*

**Lamattara:** Hacia cuyo lugar dirigió Jonathan sus dardos. (Vocablo) que Áquila traducía como «hacia la señal», Símmaco, «a lo convenido».

No se trata de un topónimo, sino que traduce la expresión hebra **לְמַטְרָה** «hacia la diana». En Septuaginta leemos εἰς τὴν αματταρι.

También aparecen nombres masculinos en plural interpretados como topónimos<sup>7</sup>. Tal es el caso de **Aialim** (p. 34) / (p. 35):

Eus.: *Onom.* p. 34: Αἰαλίμ. Ἄκ· τῶν ἐλαφίνων, Θ· τῶν πετρῶν τῶν ἐλαφῶν.

**Aialim** (1 *Sam.* 24: 3): Áquila: «cervatillos», Teodoción: «rocas de los ciervos».

Jer.: p. 35: *Aialim, pro quo Aquila transtulit ceruorum, Theodotion lapides ceruorum.*

**Aialim:** Que Áquila traduce como «ciervos», Teodoción, «rocas de los ciervos».

<sup>7</sup> Otros nombres en plural interpretados como topónimos son: Borkonneim (p. 54) / Borconni (p. 55); Gebein (p. 74) / Gebin (p. 75); Mosphetham (p. 130) / Mosfethaim (p. 131); Golathmaim (p. 68) / Golathmaim (p. 69). Este último topónimo es un compuesto que aparece en hebreo como **מַיִת גֵּלְתָּ** cuyo significado es «fuente de aguas».



El término **Aialim** no es en realidad un topónimo, sino el plural del término hebreo אֵיל «ciervo», a saber אֵילִם. En el texto bíblico leemos צוּרֵי הָעֵלִים que podemos traducir como «Rocas de las cabras monteses». En Septuaginta vemos Σαδαιεμ, en tanto que en Vulgata podemos leer *super abruptissimas petras quae solis hibicibus peruias sunt* «sobre rocas muy abruptas que únicamente a las cabras monteses son accesibles». Jerónimo no transcribe simplemente el vocablo hebreo, sino que, como hace en muchas ocasiones, traduce dicho vocablo. No es una casualidad que el pretendido lugar no haya sido encontrado.

Al igual que sucede con los nombres masculinos en plural, también se atestiguan como topónimos nombres femeninos en plural<sup>8</sup>. Tal es el caso de **Nauioth** (p. 138) / (p. 139):

Eus.: *Onom.* p. 138: Ναυιώθ. ἐν Ῥαμᾶ. πόλις, ἔνθα Δαυὶδ ἐκαθέσθη.  
**Nauioth** (1 *Sam.* 19: 18): En Rama. Una ciudad en donde David se asentó.  
 Jer.: p. 139: *Nauioth locus in Rama, ubi David sedit. Et de hoc in libris Hebraicarum quaestionum diximus.*  
**Nauioth**: Lugar en Rama, en donde David se asentó. *También sobre esto hemos hablado en los Libros de las Cuestiones Hebraicas.*

En realidad se trata del plural del término hebreo נְיָה «cobertizos», «cabañas». No es, pues, un topónimo. En Septuaginta el pseudotopónimo aparece como *Ναυαθ*. Algún caso de adjetivo entendido como topónimo<sup>9</sup> podemos encontrarlo en formas como **Aitham** (p. 38) / **Aethan** (p. 39):

Eus.: *Onom.* p. 38: Αἰθάμ. ἐν Ἱερουσόλ. Ἰερουσαλὴμ. Ἰερουσαλὴμ. Ἰερουσαλὴμ.  
**Aitham** (*Je.* 49: 19<sup>10</sup>): En Jeremías. Águila: «firme»; Símmaco: «antigua».  
 Jer.: p. 39: *Aethan in Ieremia, quam Aquila ualidam, Symmachus interpretatur antiquam.*  
**Aethan**: En Jeremías. Que Águila traduce por «firme» y Símmaco por «antigua».

En el texto hebreo encontramos la construcción אֵילֵי-נְיָה «a pastizales de perenne verdor», literalmente «a dehesas estables». El vocablo hebreo אֵיתָן puede funcionar como nombre «estabilidad» y como adjetivo «firme», «estable». La Vulgata traduce este sintagma como *ad pulchritudinem robustam*, lo que viene a confirmar que no estamos ante la presencia de un verdadero topónimo.

<sup>8</sup> Otros casos de femeninos plurales entendidos como topónimos son: Aenioth (p. 38) / (p. 39); Sademoth (p. 160) / (p. 161); Skenai (p. 152) / Scenae (p. 153). Este último término tomado del griego traduce el vocablo hebreo סֶכֶת cuyo plural es סִכּוֹת y cuyo significado es «pabellones», «tiendas».

<sup>9</sup> Iaseb (p. 108) / Iasib (p. 109); Kademim (p. 116) / Cademi (p. 117) «delante», «oriente», «pasado», «antiguo».

<sup>10</sup> «He aquí que, cual un león, sube de la espesura del Jordán a *pastizales de perenne verdor*. Ciertamente, en un momento los haré partir de allí, y a quien sea escogido, allí lo estableceré. Pues, ¿quién hay como Yo? y ¿quién me citará a juicio? y ¿quién es el pastor que me haga frente?».

El texto de Eusebio también nos proporciona como topónimos algunas palabras difíciles de explicar como tales<sup>11</sup>. A modo de ejemplo podríamos citar entre otros el término **Chabratha** (172):

Eus.: *Onom.* p. 172: Χαβραθά. ἸΑ· καθ' ὁδόν, ἄγουσαν εἰς Ἐφραθὰ τῆς Βηθλεέμ, ἐνθα τεκοῦσα Ῥαχὴλ τὸν Βενιαμὶν ἐτελεύτησεν.

**Chabratha** (*Gén.* 35: 16): Águila: «a lo largo del camino» que conduce a Efrata de Belén, en donde murió Raquel al dar a luz a Benjamín.

Jer.: p. 39: *Chabratha, quod interpretatur Aquila καθ' ὁδόν, id est iuxta uiam, quae ducit in Efratha, id est Bethleem, ubi Rachel cum Benjamin peperisset, occubuit. Super hoc uerbo quid nobis uideatur, in libris Hebraicarum quaestionum diximus.*

**Chabratha**: Que Águila traduce como «a lo largo del camino» καθ' ὁδόν, esto es, junto al camino, que conduce a Efrata, esto es, Belén. Allí Raquel murió, tras haber dado a luz a Benjamín. *Sobre esta palabra ya hemos expresado en los Libros de las Cuestiones Hebraicas nuestro parecer.*

En la traducción de LXX aparece el término χαβραθα. El propio Jerónimo alude a la problemática suscitada por Septuaginta en torno a este término, que, a todas luces, no parece ser un topónimo<sup>12</sup>.

Un capítulo numeroso lo configura la interpretación de una serie de dioses e ídolos como topónimos<sup>13</sup>, cual es el caso de **Nerigel** (138) / (139):

Eus.: *Onom.* p. 138: Νηριγέλ. καὶ ταύτην ἔκτισαν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ οἱ ἀπὸ Βαβυλώνος Σαμαρεῖται.

<sup>11</sup> El resto de ejemplos que hallamos en el *Onomastikon* son: Elmoni (p. 90) / (p. 91); Zeb (p. 94) / (p. 95); Thelamos (País de) (p. 100) / Thelamuge (p. 101); Phelmoni Almoni (p. 170) / Felmoni Almoni (p. 171).

<sup>12</sup> Cf. Jer. *quaest. in Gen.* 43: «*Et factum est, dum appropinquaret Chabratha in terra Chanaan, ut ueniret Efratha, peperit Rachel Verbum hebraicum chabratha in consequentibus, ubi Iacob loquitur ad Ioseph: ego autem cum uenirem de Mesopotamia Syriae, mortua est mater tua Rachel in terra Chanaan, in uia hippodromi, ut uenirem Ephratham nescio quid uolentes hippodromum LXX interpretes transtulerunt. Et statim ibi, ubi in hebraeo dicitur et sepelierunt eam in uia Ephratha, haec est Bethleem rursum LXX interpretes pro Ephratha possuerunt hippodromum: cum utique si chabratha hippodromus est, Ephratha hippodromus esse non possit.*» «Y sucedió que, cuando se aproximaba a Chabratha en la tierra de Canaán, para dirigirse hacia Efrata, dio a luz Raquel. No sé qué pretendían los traductores de la Septuaginta al traducir por *hipódromo* la palabra hebrea chabratha en lo que sigue, cuando Jacob habla a José: 'Pero cuando yo venía de Mesopotamia de Siria, murió tu madre Raquel en la tierra de Canaán, a la distancia de un estadio (hipódromo) para llegar a Efrata'. Allí donde en hebreo dice 'y la sepultaron en el camino de Efrata, o sea Belén' (*Gén.* 48: 7), de nuevo los traductores de la Septuaginta, en lugar de *Efrata*, pusieron *hipódromo*; cuando si chabratha fuese *hipódromo*, *Efrata* no podría ser *hipódromo*».

<sup>13</sup> La totalidad de dioses e ídolos que fueron entendidos como topónimos en el *Onomastikon* son: Asimath (p. 36) / (p. 37); Adramelech (p. 36) / (p. 37); Adramelech (p. 137) / (p. 137); Beelphegor (p. 44) / Beelphegor (p. 45); Bel (p. 58) / (p. 59); Molchom (p. 143) / (p. 135); Nazeb (p. 138) / (p. 139); Nesarach (p. 138) / (p. 139); Chamos (p. 174) / (p. 175).





**Nerigel** (2 Re. 17: 30<sup>14</sup>): Los Samaritanos de Babilonia la fundaron en Judea.

Jer.: p. 139: *Nerigel. Et hanc exstruxerunt in regione Iudaeae Samaritani, qui de Babilonia sunt profecti.*

**Nerigel**: Los Samaritanos que llegaron de Babilonia la construyeron en la región de Judea.

En realidad se trataba de Nergal, el dios sumerio de la guerra, al que Eusebio confunde con un topónimo.

Otros términos como santuarios<sup>15</sup>, e incluso una conjunción<sup>16</sup> fueron objetos de confusión por parte de Eusebio haciéndolos entrar en la categoría de topónimos.

El catálogo toponímico de Eusebio no es siempre correcto ni completo, ya que únicamente registra un número limitado de topónimos. Llamamos poderosamente la atención algunos de sus errores al interpretar el texto. Sírvanos de ejemplo el caso de **Ain** (p. 24) (*Jos. 15: 32*) donde nos dice: «De la tribu de Judá, segregada para los sacerdotes. Y es ahora la aldea llamada Bethanín, a dos millas de Terebintos, a cuatro millas de Hebrón». Al parecer, Eusebio confundió este emplazamiento con la ciudad levítica de Juttah, que está situada al suroeste del encinar, que hay justamente al sur de Hebrón. O bien el caso de **Dabeira** (p. 78) (*Jos. 10: 38-39*): «A cuyo rey dio muerte Josué. Perteneció a la tribu de Dan. Ahora hay otra aldea de Judíos en el Monte Tabor, en los límites de Diocesarea», cuando en realidad Debir no pertenecía a la tribu de Dan sino a la de Judá.

Eusebio señala de manera especial determinadas características que sólo se hallan en el texto bíblico. Pero no es menos cierto que, en muchas ocasiones, nos

<sup>14</sup> «Los naturales de Babilonia fabricaron a Sukkot-Benot; los de Kut fabricaron a Nergal; los de Hamat fabricaron a Asima».

<sup>15</sup> Es el caso de **Baithanne** (p.58) / (p.59): Eus.: *Onom.* p. 58: Βαιθαννή ή και Βαινίθ, ταύτην ἔκτισαν οἱ ἀπὸ Βαβυλῶνος Σαμαρείται. = «**Baithanne**: También Bainith. La construyeron los Samaritanos de Babilonia». Jer.: p. 59: *Baenith quam construxerunt Samaritani, qui de Babylonis regione transierant = Baethnith*: «La que construyeron los Samaritanos que habían pasado de la región de Babilonia». En 2 Re. 17: 30 leemos: «Los naturales de Babilonia fabricaron a Sukkot-Benot; los de Kut fabricaron a Nergal; los de Hamat fabricaron a 'Asima'».

<sup>16</sup> Es el caso de **Oulammaous** (p.140) / (p.141) : Eus. *Onom.* p. 140: Οὐλαμμαοῦς. τὸ Ἑβραϊκὸν ἔχει Λουζά. αὕτη ἐστὶν ἢ καὶ κληθεῖσα Λουζά καὶ μετὰ ταῦτα Βαιθήλ. δεδήλωται ἀνωτέρω, ἔστιν δὲ καὶ ἄλλη Οὐλλαμὰ ἀπὸ ἰβ† σημείων Διοκαιοσαρείας πρὸς ἀνατολὰς = «**Oulammaous**: El (idioma) hebreo tiene Louza. Este (lugar) es el llamado también Louza y posteriormente Baithel. Ha sido citado anteriormente. Pero hay también otra Oullama, doce millas al este de Diocesarea». Jer.: p. 141: *Ulammas, pro quo in Hebraeo scriptum habet Luza. Eadem est autem quae et Bethel, sicut supra dixi. Sed et quaedam uilla Ullama in duodecimo Diocaesareae lapide ostenditur contra solis ortum = «Ulammas*: (Término) que en hebreo está escrito como Luza. Es, por lo demás, la misma que Betel, como anteriormente dije. Pero también puede verse una aldea de nombre Ullama doce millas al este de Diocesarea». Véase *Gén. 28: 19*: «Y denominó a aquel lugar Bet-<sup>3</sup>El; pero, al principio, el nombre de la ciudad era *Luz*». En Septuaginta podemos leer: καὶ ἐκάλεσεν Ἰακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Οἶκος θεοῦ· καὶ Οὐλαμλους ἦν ὄνομα τῆ πόλει τὸ πρότερον. En el texto masorético lo que podemos leer es: הַנֶּחֱשֵׁת לְרֵגְלֵי אֱשָׁמָה וְאֵלֶּיָּהּ לְבֵית אֱלֹהִים וְאֵלֶּיָּהּ לְבֵית אֱלֹהִים וְאֵלֶּיָּהּ לְבֵית אֱלֹהִים, donde וְאֵלֶּיָּהּ significa «y sin embargo», וְ «y», אֵלֶּיָּהּ «pero, sin embargo». No era, pues, un topónimo.

suministra noticias que corresponden al momento actual del lugar, proporcionándonos el nombre nuevo, que generalmente es de origen griego, o las distancias que separaban a los centros principales y otros hechos recientes que no se encuentran en el texto bíblico.

En definitiva, Eusebio fue engarzando cada una de sus entradas siguiendo determinadas pautas metodológicas, que iban desde la mera denominación de un lugar y su emplazamiento hasta la rica y minuciosa descripción de otros. Así vemos desfilar en su catálogo personajes, hechos históricos, referencia a las tribus de Israel, nombres de santuarios, informaciones sobre la geografía y política de su época y un sinfín de datos que pudiesen proporcionar un cabal conocimiento de la geografía de la Palestina bíblica. En muchas ocasiones el espacio geográfico se ve sobrepasado, sobre todo en aquellos topónimos que, no perteneciendo a Palestina, sin embargo, están estrechamente relacionados con el contexto bíblico. Un capítulo importante de la obra de Eusebio está constituido por los pseudotopónimos, donde si bien en algunos casos puede aducirse el desconocimiento de Eusebio, en otros, en cambio, es difícil asumirlo, como en el caso de los teónimos. Posiblemente debamos ensanchar los criterios de selección de Eusebio y no ver en su obra única y exclusivamente un catálogo de topónimos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNES, T. D. (1981): *Constantine and Eusebius*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- BARR, J. (1967): «St. Jerome and the sounds of Hebrew», *JSS* 12: 1-36.
- BRONNO, E. (1970): *Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnisse des Hieronymus*. Aarhus.
- FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P.-CHAPMAN III, RUPERT L.-TAYLOR, JOAN. E. (eds.) (2003): *Palestine in the Fourth Century A.D. The Onomasticon by Eusebius of Caesarea* (with Jerome's Latin translation and expansion in parallel from the edition of E. Klostermann) Carta, Jerusalem.
- GROH, DENNIS E. (1985): «The Onomasticon of Eusebius and the Rise of Christian Palestine», *Studia Patristica 18: Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference* (E. A. Livingstone ed.) vol. 1, Cistercian Publications: 23-31, Kalamazoo, Mich.
- HERRERA, ROSA MARÍA (1998): «Descripción del alfabeto hebreo a partir del *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de San Jerónimo», *Helmantica* 44: 11-29.
- KASWALDER, P. A. (2002): *Onomastica Biblica*. Franciscan Printing Press, Jerusalem.
- KLOSTERMANN, E. (1904/1966): *Das Onomasticon der biblischen Ortsnamen, Eusebius Werke III/1* en la serie *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte II, 1*. Georg Olms, Hildesheim.
- KÖNNECKE, C. (1885): *Die Behandlung der hebräischen Namen in der Septuaginta*. Stargard.
- LAGARDE P. DE (1959): *S. Hieronymi Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*. Brepols-Turnhout.
- (1994): *S. Hieronymi presbiteri Liber interpretationis hebraicorum nominum*. CC vol. LXXXII: 59-161. Brepols-Turnhout.



- SAENZ-BADILLOS, ANTONIO (1975): «El hebreo del s. II d. C. a la luz de las transcripciones griegas de Áquila, Símmaco y Teodoción», *Sefarad* 35: 107-130.
- SIEGFRIED, K. (1884): «Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus», *ZAW* 4: 34-83.
- SPERBER, A. (1937-38): «Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations», *HUCA* 12-13: 103-274.
- NOTLEY, R. STEVEN-SAFRAI, ZE'EV (2005): *Eusebius, Onomasticon. The Place names of Divine Scripture*. Brill, Boston-Leiden.
- SUTCLIFFE, E. F. (1948): «St. Jerome's Pronunciation of Hebrew», *Biblica* 29: 112-125.
- WALKER, P. W. L. (1990): *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Clarendon, Oxford.
- WALLACE-HADRILL, D. S. (1960): *Eusebius of Caesarea*. Mowbray, London.
- WUST, F. X. (1925 y 1933): *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*. Stuttgart.
- ZION MELAMED, E. (1966): *Ha-Onomastikon* (traducción hebrea). Hebrew University, Jerusalem.



## INSCRIPCIONES FUNERARIAS DE APTERA

Ángel Martínez Fernández  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

En el presente artículo el autor reedita las siguientes veinte inscripciones funerarias de Aptera en Creta: *ICret.* II, III, Nos. 23-37 und 39-43.

PALABRAS CLAVE: Epigrapha griega. Aptera. Creta.

### ABSTRACT

«Funeral inscriptions in Aptera». The author of the paper republishes the following twenty funerary inscriptions from the city of Aptera in Crete: *ICret.* II, III, Nos. 23-37 und 39-43.

KEY WORDS: Greek Epigraphy. Aptera. Crete.

Para una buena parte de las inscripciones recogidas en el *corpus*, ya antiguo, de inscripciones cretenses de M. Guarducci (1935-1950) no se ha realizado una revisión de los textos ni una actualización de los diferentes datos referentes a cada inscripción. Se debe tener en cuenta además que en no pocas de las inscripciones recogidas en la edición de Guarducci la autora no realizó una autopsia de los textos, sino que se basó en los datos de los editores anteriores o en las copias y estampaciones realizadas con anterioridad por otros colegas de la Escuela Arqueológica Italiana.

En el presente artículo reeditaremos algunas inscripciones funerarias de Aptera incluidas en el segundo volumen de la edición de M. Guarducci (1939). Nos basaremos para ello en una puesta al día de los conocimientos que existen para cada inscripción. Presentaremos en cada caso un lema introductorio, texto griego, traducción al español, aparato crítico, comentario y bibliografía de la inscripción.

Veamos, pues, a continuación cada una de estas inscripciones.

### INSCRIPCIÓN N° 1 (Figura 1)

Estela sepulcral de piedra común, en la que el frontón y la parte inferior estaban incompletos. Se halló de forma casual en Aptera en 1905. Se conservaba en la época de Guarducci en el Museo Arqueológico de Chania (N° Inventario E 21). En la actualidad la estela se ha perdido. Las letras están grabadas entre tres líneas-guía horizontales. Copiaron Xanthoudidis y Halbherr. Revisaron De Sanctis y Guarducci.





Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 66 cms.; longitud 24,5 cms.; grosor 7 cms.  
Altura de las letras: 2-1,8 cms.; Ω de menor tamaño.

Γησειίδας  
Πανταρέστω.

#### COMENTARIO

Los antropónimos Γησειίδας y Παντάρεστος no han sido atestiguados en griego hasta ahora, que sepamos, en ninguna otra parte (*cf. LGPN I-III B*).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: Xanthoudidis, *Arch. Eph.*, 1908, 235, N° 21; E. Fraenkel, *SGDI*, IV, 4, 3, p.1043, N.35, 2; M. Guarducci, *ICret.* II, III, pp. 31-32 N. 23.

#### INSCRIPCIÓN N° 2 (Figura 2)

Piedra caliza mutilada arriba y abajo, que se encontró en el pueblo de Megala Choraphia en casa de Μανόλης Κελαϊδής. La piedra presenta tres inscripciones que parecen estar grabadas por la misma mano. En la actualidad parece que se ha perdido, según una búsqueda sistemática realizada por nosotros en el lugar. Copió Oliverio.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 33 cms.; longitud 51 cms.; grosor cms.  
Altura de las letras: 2 cms. (A); 5 cms. (B); 7 cms. (C).

- A [- - - -]  
Ἄρχετω.
- B Γνησῶ  
Ἄρχετω.
- C Πολυξε[- -].

#### APPARATUS CRITICVS

C, Aquí se podría restituir Πολυξένα / Πολυξένη, nombre frecuente en griego y no atestiguado en Creta, o bien alguno de los nombres Πολυξειίδας / Πολυξειίδης o Πολύξενος, frecuentes en griego y documentados en Creta.



## COMENTARIO

A, B, Nos encontramos en las dos primeras inscripciones probablemente con dos hijos del propio Árqeto.

El antropónimo Ἄρχετος ha sido atestiguado fuera de Creta hasta ahora, que sepamos, sólo en Cirene (*SEG IX*, 49, 20, s. IV a.C.; *ibid.* 65, s. III a.C.; *ibid.* XX, 735 b II, 73, s. III a.C.; *ibid.* XVIII, 743, 2, 290-280 a.C.; cf. *LGPN I-III B* y *PHI 7*). Su empleo en Creta aparece sólo en Aptera, donde se presenta con frecuencia en época helenística (*ICret.* II, III, 24 A-B, s. II a.C.; *ibid.* 10 A, 2, s. II a.C.; *ibid.* 21, s. II a.C.; *ibid.* 12 B, s. II a.C.). El nombre Ἄρχετος está formado con el tema verbal ἄρχε-, frecuente en griego en los nombres propios (cf. P. Chantraine, *dict. étym.*, s.v. ἄρχω, y Bechtel, *HP*, pp. 78-79), y el sufijo -τος, que en época helenística conoce en el dialecto cretense cierta extensión en la antroponimia (véase además *ICret.* IV, 210, B, 1-2, Gortina, primera mitad del s. I a.C., Ἐνφράστω; *ICret.* I, XIX, 3 A, 3, Malla, finales del s. II a.C., Διοφάντω; cf. Bile, p. 179).

El antropónimo Γνησιώ aparece en griego sólo aquí (cf. *LGPN I-III B*). La forma Γνησιώ se encuentra además en griego en una inscripción de Lebena en Creta Central (*ICret.* I, XVII, 10 B, 3, s. I a.C. probablemente).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 32 N. 24.

## INSCRIPCIÓN N° 3 (Figura 3)

Estela de piedra común, encontrada en el pueblo de Megala Choraphia en casa de Μανόλης Κελαϊδής. Copió Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. I a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 55 cms.; longitud 32 cms.; grosor 7,5 cms.  
Altura de las letras: 2 cms.

Δημήτριος  
Ἄσκληπιάδου Ἰητή[ς].  
χρηστὲ χαίρει.

### APPARATUS CRITICVS

Línea 2, Para Guarducci no queda suficientemente claro de qué modo se deben interpretar las últimas letras de la línea, donde presenta en el texto de la inscripción la lectura ΙΙΙΤΗ. Según J. y L. Robert (*loc. cit.*), se podría tratar del étnico Ἰητή[ς], de la isla de Íos en las Cícladas. Posteriormente, G. Klaffenbach propuso leer Ἰητή[ς].

## COMENTARIO

Los antropónimos Δημήτριος / Δαμάτριος y Ἄσκληπιάδης son muy frecuentes en griego (cf. *LGPN I-III B*).



Después del nombre del muerto en nominativo (línea 1) aparece la fórmula de la línea 3 en vocativo. No obstante, esto no debe parecer extraño. Baste citar, por ejemplo, *IG* II-III, 3, 2, 8996, Atenas, época romana, Ἀπολλώνιος Ἀριστοφάνου Κακσα[νδρεὺς?] χρηστὲ χαίρει; *IG* IX, 2, 772, Larisa, Ὀνήσιμος Ὀνησίμου ἰατροῦ υἱὸς χρηστὲ χαίρει: M.T. Couilloud, *Expl.Arch.Dél.* 30, 1974, 27, Renea (Delos), 100 a.C., Δημήτριος Κτήτου χρηστὲ χαίρει; *IG* XII, 1, 691, Rodas, Σωτήριχος χρηστὲ χαίρει; Maiuri, *Nuova silloge epigr.*, 580, Cos, Δημήτριος χρηστὲ χαίρει; *IG* XII, 2, 421, Lesbos, Νουμήνιος χρηστὲ χαίρει, etc.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 32 N. 25. Cf. Jeanne y Louis Robert, *BE* 1940, p. 223, N°124 y *BE* 72, 1959, N° 352; G. Klaffenbach, *Varia Epigraphica* 30, N. XIII (= *SEG* 17, 1960, 433).

#### INSCRIPCIÓN N° 4

Piedra caliza que se encontró en el pueblo de Megala Choraphia empotrada en la casa de Ιωάννης Μαμουνάκης, hoy de Μανόλης Μαμουνάκης. Actualmente la piedra se ha perdido. Copió Oliverio. Revisó Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente, ΕΜΠ adornadas con pequeños ápicos.

Dimensiones: altura 26 cms.; longitud 30 cms.; grosor 8 cms.

Altura de las letras: 2,5 cms.; Ω de menor tamaño.

Ἐπιμενώ

Σώσω.

#### COMENTARIO

El antropónimo Ἐπιμενώ aparece en griego sólo en Aptera (aquí y en *SEG* 29, 822, 200 a.C.; cf. *LGPN* I-III B).

El nombre Σώσος (*LGPN* I-III B s.v. y *SEG* 42, 805 y 47, 1410), usual en griego, se emplea a menudo en Creta Occidental (Aptera, Eleuterna, Eliro, Cantano, Cerea, Cidonia, Lapa, Liso, Falasarna, Polirrenia, Sulia y Tarra) y se encuentra además en Creta Central (*ICret.* I, XVIII N. 144, Lito, imp.) y en Creta Oriental (*SEG* 47, 1997, N. 1410, Tripeto; *SEG* 42, 1992, N. 805, Hierapitna, helenístico-imperial; *SEG* 45, 1995, N. 1244, Hierapitna; y probablemente en *SB* 2220, Hierapitna).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 32 N. 26.

#### INSCRIPCIÓN N° 5

Parte superior de una piedra sepulcral. Se halló en el pueblo de Megala Choraphia en poder de Αντώνης Κελαϊδής. En la actualidad se ha perdido. La letra Ο tiene un menor tamaño que las demás. Copió Oliverio.



Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. III o II a.C. aproximadamente, ΑΣΩ sin ápices.

Dimensiones: 12 altura cms.; longitud 24 cms.  
Altura de las letras: 2,5-1,5 cms.

Εὐδαιμονία  
Σωσινόμω.

#### COMENTARIO

El nombre Εὐδαιμονία se encuentra en griego, aparte de este lugar, en Chipre (*RDAC* 1971, p. 68 No. 5 a, época imperial; *cf. LGPN I-III B s.v.*).

El antropónimo Σωσίνομος, conocido en otras regiones griegas fuera de Creta (Rodas, Atenas; *cf. LGPN I-III B s.v.*), se encuentra en Creta aquí y en otra inscripción de Lapa (*ICret.* IV, 230, s. II a.C.).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 32 N. 27.

#### INSCRIPCIÓN N° 6

Estela de mármol blanco adornada arriba con un anthemio. Se halló en Aptera de forma casual en 1905. La estela se conservaba en la época de Guarducci en el Museo Arqueológico de Chania (N° inventario E 22), pero actualmente se ha perdido. Las letras se presentan grabadas ligeramente. La letra Ω presenta un menor tamaño que el resto. Copiaron Xanthoudidis y Halbherr. Revisaron De Sanctis y Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente, ΓΞ adornadas con pequeños ápices (*cf. Guarducci, ad loc.*; s. III a.C.?, Fraser-Matthews).

Dimensiones: altura 77 cms.; longitud 29,5 cms.; grosor 4 cms.  
Altura de las letras: 3-2 cms.

Εὐπορος  
Πολυκλείτω.

#### COMENTARIO

El antropónimo Εὐπορος es muy frecuente en griego (*cf. LGPN I-III B s.v.*) y en Creta aparece, aparte de esta inscripción, en Gortina (*ST* 125, 1946, p.28, 249-250 d.C.) y Olunte (*ICret.* I, XXII, 64 d, época imperial).

El nombre Πολύκλειτος, frecuente en griego (*cf. LGPN I-III B s.v.*), se presenta en Creta aquí y en un texto en el que no conocemos la ciudad cretense de procedencia (*Syringes* 829, época helenística).



BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: Xanthoudidis, *Αρχ. Εφ.*, 1908, 235, N°22; E. Fraenkel, *SGDI*, IV, 4, 3, p.1043, N.35, 3; M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 32N.28.

#### INSCRIPCIÓN N° 7

Estela de piedra caliza mutilada arriba. Se conservaba en la época de la edición del *corpus* cretense de Guarducci en el Museo Arqueológico de Chania (N° inventario E 34), pero actualmente se ha perdido. En las inscripciones se presentan líneas-guía para delimitar las líneas de escritura. Las letras en la Inscripción A son elegantes, y en la Inscripción B están grabadas de forma descuidada y más levemente. Copió Halbherr. Revisó Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente, **ΑΣ**.

Dimensiones: altura 46 cms.; longitud 28 cms.; grosor 7 cms.  
Altura de las letras: 2 cms. (A), 3 cms. (B).

A [- - - -]  
Ἀγησάρχω.

B Εὐφράντα  
Λυσιτάφα{S}.

#### APPARATUS CRITICVS

B 2, Λυσιτάφας, Guarducci.

#### COMENTARIO

A 2, El antropónimo Ἀγησάρχω, frecuente en griego (*cf. LGPN* I-III B *s.v.*), se encuentra en Creta además en Hierapitna (*JÖAI* 15, 1912, pp. 47 s No. 6, 8 y 9, 182 d.C.; ) y en Cnoso (*FGrH* 457 T 1-2, s. VII/VI a.C.).

B 1, El antropónimo Εὐφράντα aparece en Creta, aparte de esta inscripción, en Lito (*SEG* 23, 543, s. I a.C. / I d.C.). Su empleo en otras regiones griegas está bien atestiguado (Cos, Atenas, Argólide, Iliria, Beocia, Tesalia; *cf. LGPN* I-III B *s.v.*).

B 2, El nombre Λυσιτάφας no aparece en griego, que sepamos, en ningún otro lugar (*cf. LGPN* I-III B *s.v.*). Nótese la forma extraña que aparece aquí para el genitivo del patronímico. No se debe entender que se trata de un nombre femenino, por lo que cabe pensar que se trata de un error del lapicida.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 32 N. 29.

#### INSCRIPCIÓN N° 8

Estela sepulcral mutilada en las partes derecha e inferior. Se halló en el pueblo de Megala Choraphia en poder de Ανδρέας Μποττανάκης. Actualmente se ha perdido. Copiaron Maiuri y Oliverio.



Por la forma de las letras la inscripción se puede datar a finales del s. II a.C. aproximadamente, ΕΖΠΩ (cf. Guarducci, *ad loc.*; época imperial, Fraser-Matthews).

Dimensiones: altura 12 cms.; longitud 18 cms.; grosor 7 cms.  
Altura de las letras: 2 cms.

Ζωπύρα  
Εὐτύχω.

#### APPARATUS CRITICVS

Línea 1, Ζωπύρα, Maiuri; Ζοπύρα, Guarducci.

#### COMENTARIO

El antropónimo Ζωπύρα, frecuente en griego (cf. *LGN I-III B s.v.*), se encuentra en Creta sólo aquí.

El antropónimo Εὐτύχος, muy frecuente en griego (cf. *LGN I-III B s.v.*), se presenta en Creta, aparte de este lugar, en Cisamo (*GVI 521*, Bandy 100, s. IV d. C.), Lito (*ICret. I*, XVIII, 98 A, s. II-III d.C.), Olunte (*SEG 23*, 555, s. II-III d.C.) y en una inscripción en la que se desconoce la ciudad cretense de procedencia (Milet 1, 3, 38 d, 5, 223-222 a.C.).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 33 N. 30.

#### INSCRIPCIÓN N° 9 (Figura 4)

Estela sepulcral tosca, mutilada en la parte superior. Se encontró en Paleokastro en la casa de Ιωσήφ Κελαϊδής. Esta casa se demolió y en su lugar se construyó una nueva. La estela actualmente se ha perdido. El campo epigráfico está enmarcado por una moldura. Las letras se encontraban grabadas de forma descuidada. Copió Oliverio.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar a principios de la época imperial, esto es, en el s. I d.C.

Dimensiones: altura 40 cms.; longitud 35 cms.  
Altura de las letras: 4-2.

Κλαυ-  
δίου  
Ίλάρου.

#### COMENTARIO

Nos encontramos aquí con un nombre latino, Claudius Hilarus. La grafía Κλαύδιος es la transcripción del nomen latino Claudius y la grafía Ίλαρος trans-



cribe el cognomen latino Hilarus. Se puede tratar aquí de un romano, o más bien de un nativo cretense con un nombre romano. El carácter tosco de la estela y la grabación descuidada de la inscripción parecen apuntar a un *status* social bajo del portador del nombre.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 33 N. 31.

#### INSCRIPCIÓN N° 10 (Figura 5)

Lápida de piedra caliza, mutilada en el ángulo superior izquierdo. Se halló en Paleokastro en la casa de Μανούσος Κελαϊδής. Esta casa existe todavía, pero ha sido restaurada y sus paredes se encuentran recubiertas de yeso. Actualmente la piedra ha desaparecido. Copió Colini.

Por la forma de las letras la inscripción se puede en el s. II a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 41 cms.; longitud 26 cms.

Altura de las letras: 2-1,8.

[M]νασῶ

[Λ]αΐδεω.

#### APPARATUS CRITICVS

Líneas 1-2, Restituciones de Guarducci.

#### COMENTARIO

El antropónimo Μνασῶ / Μνησῶ es frecuente en griego (Delos, Miconos, Tenos, Cirene, Tera, Atenas, Etolia, Iliria, Fócide, Tesalia), pero en Creta aparece hasta ahora, que sepamos, sólo aquí (*cf. LGPN I-III B s.v.*).

El antropónimo Λαΐδης se encuentra en Creta sólo aquí. En otras regiones griegas este nombre se emplea bajo la forma Λαΐδας en Corinto, Argólide, Laconia, Fócide (*cf. LGPN I-III B s.v.*).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 33 N. 31.

#### INSCRIPCIÓN N° 11 (Figura 6)

Estela sepulcral adornada con frontón, que se encontró en el pueblo de Megala Choraphía. Actualmente ha desaparecido. Copió Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. I a.C. o s. I d.C. aproximadamente (*cf. Guarducci, ad loc.*; s. I d.C. ?, Fraser-Matthews).

Dimensiones: altura 80,5 cms.; longitud 25 cms.; grosor 7 cms.

Altura de las letras: 2,5 cms.



Πατερίων  
Σωκράτη.

#### COMENTARIO

El antropónimo Πατερίων no aparece en griego, que sepamos, en ninguna otra parte (*cf. LGPN I-III B s.v.*).

El antropónimo Σωκράτης, muy frecuente en griego (*cf. LGPN I-III B s.v.*), se encuentra en Creta, aparte de este lugar, en Bianco (*PAE* 1972, p. 202, s. III a.C.), Hierapitna (*FD* 3, 4, 135, 9, 208 a.C.), Polirrenia (*ICret.* II, XXIII, 7 B, s. III/II a.C.) y en un texto en el que se desconoce la ciudad cretense de procedencia (*Memnonion* 292, s. IV a.C.).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 33 N. 33.

#### INSCRIPCIÓN N° 12

Estela mutilada en el ángulo superior derecho, en la que aparecen dos inscripciones grabadas por la misma mano. Se halló en Paleokastro en la casa de Παναγιώτης Κελαϊδής. Esta casa ha sido restaurada con posterioridad al hallazgo de la inscripción. Actualmente la estela se ha perdido. Copió Oliverio.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar a finales del s. II a.C. aproximadamente, ΑΕΜC adornadas con pequeños ápices (*cf. Guarducci, ad loc.;* s. I a.C. / I d.C. ?, Fraser-Matthews).

Dimensiones: altura 54 cms.; longitud 38 cms.; grosor 6 cms.  
Altura de las letras: 6-3 cms.

Στέφανος  
Πραξιόχου,  
Δαμονίκα  
Στεφάνου.

#### COMENTARIO

En esta inscripción aparecen los nombres de un padre y de su hija. El antropónimo Στέφανος, muy frecuente en griego (*cf. LGPN I-III B s.v.*), se encuentra en Creta aparte de esta inscripción en Gortina (*ICret.* IV, 495, Bandy 40, bizantina), Lito (*ICret.* I, XVIII, 153, época imperial; *ibid.* 59, s. III d.C.), Fénix (*ICret.* II, XX, 5, época imperial), Sulia (*ICret.* II, XXV, 6 B, época imperial) y probablemente Sibrita (*ICret.* II, IX, 1, s. II-III d.C.). El antropónimo Πραξιόχος aparece sólo en Creta (*cf. LGPN I-III B s.v.*), aquí y en una inscripción en la que se desconoce la ciudad cretense de procedencia (Milet 1, 3, 38 c, 4, 223-222 a.C.). El antropónimo





Δαμονίκα / Δημονίκη se emplea con frecuencia en griego (Quíos, Chipre, Delos, Eubea, Atenas, Argólide, Corinto, Laconia, Beocia, Tesalia), pero en Creta ha sido atestiguado hasta ahora sólo aquí (cf. *LGPNI-III B s.v.*).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II-III, p. 33 N. 34.

### INSCRIPCIÓN N° 13

Fragmento de una piedra blanca. Se halló entre las ruinas de Aptera. Actualmente se ha perdido. Copió Haussoullier. Revisó Halbherr.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente, **ΑΜΣΩ**.

Dimensiones: altura 21 cms.; longitud 21 cms.; grosor 3,7 cms.

Σωτηρία  
Δαματρίω,  
Εὐτυχι[- -]  
[- - - - -]

#### APPARATVS CRITICVS

Se deduce que la piedra estaba mutilada en la parte inferior, dado que después de Εὐτυχι[- -] falta el texto en el que debía figurar el patronímico.

En el Εὐτυχι[- -] de la línea 3 puede tratarse de un hombre o de una mujer. Entre los antropónimos que comienzan por Εὐτυχι-, han sido atestiguados en Creta hasta ahora Εὐτυχία (Cidonia, Lito, Setea), Εὐτυχιανός (Eliro) y Εὐτυχιών (Arcades). Otros nombres usuales en griego que comienzan por Εὐτυχι- son Εὐτυχιανή, Εὐτυχίδας, Εὐτύχιος, Εὐτυχίς.

En la línea 4 se podría restituir Δαματρίω, de manera que se pudiera pensar que Damatrio fuera también el padre de la segunda persona del epitafio.

#### COMENTARIO

El antropónimo Σωτηρία aparece en Creta, aparte de esta inscripción, en Lito (*ICret.* I, XVIII, 167, s. II d.C.; *ibid.* 155, s. II-III d.C.), Olunte (*ICret.* I, XXII, 48, s. II-III d.C.) y en una inscripción de Creta Occidental en la que se desconoce la ciudad cretense de procedencia (*ICret.* II, XXX, 5, época imperial). Su empleo es frecuente en otras regiones griegas fuera de Creta (Amorgos, Quíos, Chipre, Delos, Cos, Atenas, Argólide, Laconia, S. Italia, Sicilia; cf. *LGPNI-III B s.v.*).

El antropónimo Δημήτριος / Δαμάτριος, que en griego es muy frecuente (cf. *LGPNI-III B s.v.*), aparece en Creta bajo la forma Δαμάτριος, aparte de esta inscripción, en Arcades (*ICret.* I, V, 13 A, s. II-III d.C.), Gortina (*ICret.* IV, 363, época helenístico-imperial), Heraclion, (*ICret.* II, III, 11 C, s. II a.C.), Hierapitna (AE 1980, p.10, No.3, s. I a.C. / I d.C.), Itano (*GVI* 800, s. II a.C.), Cantano (*ICret.* II,



VI, 5, s. II a.C.), Lato (*ICret.* I, XVI, 42, s. III a.C.; *ibid.* 2, 1, 6, s. II a.C.) y Mala (*ICret.* I, XIX, 4, s. II a.C.), y bajo la forma Δημήτριος en Lapa (*JÖAI* 15, 1912, pp. 46s, No. 3, 9, 184 d.C.), Lito (*ICret.* I, XVIII, 68, época imperial; *ibid.* 81, época imperial), Sulia (*ICret.* II, XXV, 17 A, época imperial) y en textos en los que no se conoce la ciudad cretense de procedencia (Plu., *Eum.* 18, 318 a.C.; *PP* 3872, 162-162 a.C.; *SEG* 28, 759, s. I a.C.; *BCH* 108, 1984, p.732, s. VII d.C.).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: Haussoullier, *BCH* 3, 1879, pp.436-437 N. 11; Blass, *SGDIN.* 4950; M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 33 N. 35.

#### INSCRIPCIÓN N° 14

Parte inferior de una estela de piedra blanca. Actualmente se ha perdido. Copió Haussoullier.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. I a.C. aproximadamente, ΑΕΜΣΩ (*cf.* Guarducci, *ad loc.*; s. I a.C. / I d.C., Fraser-Matthews).

Dimensiones: altura 18 cms.; longitud 34 cms.; grosor 9 cms.

Τυχαμένης Σώσω, Τυχα[μένης]  
Τυχαμ[ένεος].

#### APPARATUS CRITICVS

Línea 1, Σ Ω Σ Ϛ.

#### COMENTARIO

El antropónimo Τυχαμένης es conocido en griego fuera de Creta (Mesenia). Su empleo en Creta ha sido atestiguado en Aptera (aquí, y en *ICret.* II, III, 12 C, 3, s. II a.C.; *ibid.* 5 A-B, 189 a.C.; ), Cantano (*ICret.* II, VI, 9, s. II-I a.C.), Lapa (*ICret.* II, XVI, 29, s. II d.C.), Liso (*ICret.* II, XVII, 5, s. II a.C.), Polirrenia (*ICret.* II, XXIII, 30, s. II-I a.C.) y Sibríta (*ICret.* II, XXVI, 3, s. II-III d.C.) en Creta Occidental, Arcades (*Milet* 1, 3, 38 e, 8, 223-222 a.C.) en Creta Central, y en textos en los que se desconoce la ciudad cretense de procedencia (*IG* IV, 1<sup>2</sup>, 102, 26, 370 a.C.; Breccia, *Iscriz.* 245, s. III a.C.; *ICret.* IV, 387, época helenístico-imperial; Lib., *Or.* XLII 23, s. IV d.C.). Para este nombre véase *LGN*<sup>I-III</sup>B s.v.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: Haussoullier, *BCH* 3, 1879, p. 437 N. 12; Blass, *SGDIN.* 4951; M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 34 N. 36.

#### INSCRIPCIÓN N° 15 (Figura 7)

Estela de piedra caliza blanda. Se encontró en Aptera de forma casual en 1905. Se conservaba en la época de Guarducci en el Museo Arqueológico de Chania



(Nº Inventario E 20). En la actualidad la estela se ha perdido. En la estela aparecen dos inscripciones. En la primera de ellas (A) la grabación es más profunda. Copió Halbherr. Revisó Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. I o II d.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 61 cms.; longitud 32,5 cms.; grosor 11 cms.  
Altura de las letras: 3-2 cms. (A), 4-3 cms. (B).

A Φιλέτα Ἱερογένη.

B Ὠφέλιμο-  
ς Ὑπερβάλλο-  
ντος.

#### APPARATUS CRITICVS

B, Línea 1, Parece que el lapicida grabó por segunda vez  $\omega\phi\epsilon\lambda$ , con letras de mayor tamaño y menos cercanas a la línea superior.

Líneas 2-3, Ὑπερβάλλοντος, Guarducci. En el aparato crítico la propia Guarducci señala correctamente que Ὑπερβάλλοντος está grabado por error en lugar de Ὑπερβάλλοντος. Esta misma forma del nombre se presenta también en una inscripción de Drero del s. III o II a.C. (*BCH* 61, 1937, 8s).

#### COMENTARIO

El nombre Φιλέτα no aparece en griego en ninguna otra parte (*cf. LGPN* I-III B *s.v.*). Este antropónimo es un nombre derivado formado con el adjetivo φίλος bajo la forma Φιλε- (*cf. Φιλέ-μαχος*, etc.) y el sufijo con vocal larga -τᾱ. Con una formación similar han sido atestiguados en griego el masculino Φιλέτας en Epiro y el femenino Φιλέτις en Laconia (*cf. Bechtel, HP*, p. 451).

El antropónimo Ἱερογένης, conocido fuera de Creta (Tesalia), se encuentra en Creta sólo aquí (*cf. LGPN* I-III B *s.v.*). Para este antropónimo en -ς nótese el empleo del genitivo en -η. Los ejemplos de esta variante flexional en el genitivo de los antropónimos en -ς son bastante frecuentes en Creta Occidental. Basta señalar, por ejemplo, *ICret.* II, III, No. 10 A 5, s. II a.C., Ἀμφιχάρη; *ibid.* II, 2.2, Anópolis, s. I d.C., Τασκομένη; *ibid.* IV, 1.2, Aradena, s. II a.C., Ὀρσυμένη (*cf. Bile*, p. 198).

El antropónimo Ὠφέλιμος se encuentra en Creta sólo aquí. Su empleo en otras regiones griegas está bien atestiguado (Acarmania, Arcadia, Corinto, Tesalia; *cf. LGPN* I-III B *s.v.*).

El antropónimo Ὑπερβάλλον, conocido en griego fuera de Creta (Epiro, Léucade, Lócride), es frecuente en Creta (*cf. LGPN* I-III B *s.v.*). Su empleo en Creta ha sido atestiguado, aparte de esta inscripción, en Drero (*BCH* 61, 1937, pp. 8-9, época incierta; e *ibid.*, p.9, época helenística), Cantano (*ICret.* II, VI, 7, s. III a.C.),



Festo (*ICret.* I, XXIII, 4, s. II a.C.), Polirrenia (*ICret.* II, XXIII, 16, s. II a.C.; *ibid.* 36 A, 6, s. II a.C.) y en textos en los que se desconoce la ciudad cretense de procedencia (*SEG* 26, 1709, s. V a.C.; *IG* XII Suppl. p. 79 No. 170, 8, 200 a.C.).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 34 N. 37.

#### INSCRIPCIÓN N° 16 (Figura 8)

Fragmento de piedra caliza, encontrada entre las ruinas de la antigua ciudad cerca de una casa. En la actualidad se ha perdido. Las letras están grabadas entre líneas-guía horizontales. Copió Maiuri.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 12 cms.; longitud 27 cms.

Altura de las letras: 4-3,5 cms.

[ - - - ]  
Εὐμενίδη.

#### COMENTARIO

La forma Εὐμενίδης aparece en griego sólo aquí (*cf.* *LGPN* I-III B *s.v.*). Este antropónimo se encuentra bajo la forma Εὐμενίδας en otras regiones griegas fuera de Creta (Tera, Sicilia, Beocia). Sobre el genitivo en -η, véase en Inscripción N° 15 Ἱερογένη.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 35 N. 39.

#### INSCRIPCIÓN N° 17 (Figura 9)

Fragmento de piedra caliza. Actualmente se ha perdido. Copió Colini.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar probablemente en la época imperial.

Dimensiones: altura 37 cms.; longitud 27 cms.

Altura de las letras: 5 cms.

.μ[- -]  
Εὐρυφά-  
μ[ου]

#### APPARATUS CRITICVS

Líneas 2-3, Εὐρυφα|[- - -], Guarducci; Εὐρυφα|M[- - -], texto en *PHI* 7. En el aparato crítico Guarducci sugiere con interrogante Εὐρυφά|[ωνος]. Sin embargo,



la propia Guarducci señala: «Quod tamen apographo aliquantum obstat». Por otra parte, Fraser-Matthews en *LGPN* I aceptan en este lugar el nombre Εὐρύφαμος (Εὐρύφαμ[ος] , P.A.H., en *LGPN* I s.v.). Con el comienzo Εὐρυφα- en griego han sido atestiguados los nombres Εὐρύφαμος (Sicilia), Εὐρυφάων (Beocia, Acaya) y Εὐρυφάτας (Tesalia). Ahora bien, la existencia de la M en la copia de Colini es clara, por lo que aquí parece tratarse de Εὐρύφαμος.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 35 N. 40.

### INSCRIPCIÓN N° 18 (Figura 10)

Estela de mármol, mutilada arriba y abajo. Fue encontrada en Apta en el lugar denominado Spiliarakia por Γεώργιος Μποτώνης y fue entregada por éste al Museo en Diciembre de 1900 por una compensación económica de la tercera parte de su valor. Se conservaba en la época de Guarducci en el Museo Arqueológico de Chania (N° Inventario 40, λίθινα). Actualmente se ha perdido. La estela presentaba en el centro una cavidad rectangular en la que aparecían en relieve dos personajes, esto es, una mujer sentada (la muerta) y delante de ella un hombre de pie. Ambos se dan las manos para su último adiós. El rostro de la mujer está dañado, mientras que en las demás partes del relieve la conservación es buena. La representación refleja un arte muy mediocre. Encima de esta escena en relieve aparecen dos rosetones en relieve y sobre ellos se conserva en una línea parte de la inscripción sepulcral. Copiaron Halbherr y De Sanctis. Revisó Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. III a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 80 cms.; longitud 42 cms.; grosor 16-14 cms.  
 Altura de las letras: 2 cms.

A [- - - - -]  
 [I]ασιπόλιος.

B [- - - - -]  
 Ἰασιλέων[ος].

#### APPARATUS CRITICVS

De las huellas que se distinguen encima del segundo nombre conservado se puede deducir —según Guarducci— que sobre la línea conservada existía otra. Para Guarducci en la primera línea de la segunda inscripción se podría restituir Ἰα[σιπόλιος] y en la primera línea de la primera inscripción podría estar Ἰασιλέων, de manera que se podría tratar de un padre y de su hijo.

Para la restitución Ἰασιλέων[ος], apenas hay espacio suficiente (Guarducci).



## COMENTARIO

Los antropónimos Ἰασίπολις e Ἰασιλέων no aparecen en griego en ninguna otra parte (cf. *LGN I-III B s.vv.*).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 35 N. 41.

## INSCRIPCIÓN N° 19 (Figura 11)

Fragmentos de una estela sepulcral de mármol blanco acoplados entre sí. En ella se representa en relieve a la derecha un adolescente de pie desnudo, el cual le ofrece con su mano derecha un pájaro a una niña. El joven se conserva sin cabeza. En un fragmento del frontón aparece la inscripción. La estela fue entregada al Museo Arqueológico de Chania por su descubridor en 1906. En la época de Guarducci se conservaba todavía en el mencionado Museo (N° Inventario 48, λίθινα). Actualmente se ha perdido. Copió Halbherr. Revisó Guarducci.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar a comienzos del s. III a.C. aproximadamente.

Dimensiones: altura 15,5 cms.; longitud 20 cms.

Altura de las letras: 2 cms.

[- -] Πυρία Π[- -]

## COMENTARIO

Cabe preguntarse si en Πυρία se trata del nominativo de un nombre femenino o del genitivo de un nombre masculino. Un supuesto antropónimo femenino Πυρία, o Πυρρία, no ha sido atestiguado en griego hasta ahora en ninguna otra parte. El antropónimo masculino Πυρίας, o Πυρρίας, es, sin embargo, frecuente en griego. El nombre Πυρρίας se encuentra en Creta en un epitafio de Cantano del s. III o II a.C., *ICret.* II, VI, 7, 1, Πυρρίας Πυρρία, referido al que erige la estela funeraria.

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: M. Guarducci, *ICret.* II, III, p. 35 N. 42.

## INSCRIPCIÓN N° 20

Sarcófago encontrado entre las ruinas de Aptaera.

Por la forma de las letras la inscripción se puede datar en el s. II o I a.C. aproximadamente (época helenística?, Fraser-Matthews), ΕΣΩ.

[- -]ν Φείδων Φείδωνος.



## COMENTARIO

El antropónimo Φεΐδων es frecuente en toda Creta y en otras regiones griegas fuera de Creta (cf. *LGPN* I-III B s.v.).

BIBLIOGRAFÍA DE LA INSCRIPCIÓN: Pashley, *Travels*, I, p. 42; *C.I.G.*, N. 2610 b (Add.); M. Guarducci, *ICret.* II, III, pp. 35 N. 43.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### ABREVIATURAS UTILIZADAS

BECHTEL, *HP*: BECHTEL F., *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle a.d.S. 1917, reimposición Hildesheim 1964.

BILE: BILE M., *Le dialecte crétois ancien. Étude de la langue des inscriptions. Recueil des inscriptions postérieures aux IC*, Paris 1988.

BRECCIA, *ISCRIZ.*: BRECCIA E., *Iscrizioni greche e latine*, «Service des Antiquités de l'Égypte. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie», Cairo 1911.

CHANTRAINE, *DICT.ÉTYM.*: CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 vols., Paris 1968-1980.

*ICRET.*: M. GUARDUCCI 1935, 1939, 1942, 1950. *Inscriptiones Creticae*. I. *Tituli Cretae Mediae praeter Gortynios*. II. *Tituli Cretae Occidentalis*. III. *Tituli Cretae Orientalis*. IV. *Tituli Gortynii*. Roma: La libreria dello Stato.

*IG: Inscriptiones Graecae*. Editio maior, Vols. I-XIV, Berlin: Academia litterarum regiae Borussicae, 1873-1927. Editio minor, Vols. I, II/III, IV, IX, X XII, Berlin: Academia litterarum Borussicae, 1913-. Editio tertia, I.1-2, Berlin: Academia litterarum Borussicae, 1981. <http://www.bbaw.de/forschung/ig/>

*LGPN: A Lexicon of Greek Personal Names*. I: *The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, P. M. Fraser and E. Matthews (eds.). II: *Attica*, M. J. Osborne and S. Byrne (eds.). III.A: *The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, P. M. Fraser and E. Matthews (eds.). III.B: *Central Greece from the Megarid to Thessaly*, P. M. Fraser and E. Matthews (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1987, 1994, 1997, 2000. <http://www.lgpn.ox.ac.uk/>

*MILET: Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, Berlin 1906-1935.

*PHI 7: Packard Humanities Institute, CD-ROM #7: Greek Documentary Texts: (1) Inscriptions, (2) Papyri*, Los Altos, California, 1991-1996.

*SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 1-11, ed. J. E. Hondius, Leiden 1923-1954. Vols. 12-25, ed. A. G. Woodhead, Leiden 1965-1971. Vols. 26-41, eds. H. W. Pleket, R. S. Stroud, Amsterdam 1979-1991. Vols. 42-44, eds. H. W. Pleket, R. S. Stroud, J. H. M. Strubbe, Amsterdam 1992-1994. Vols. 45-50, eds. H. W. Pleket, R. S. Stroud, A. Chaniotis, J. H. M. Strubbe, Amsterdam 1995-2000.



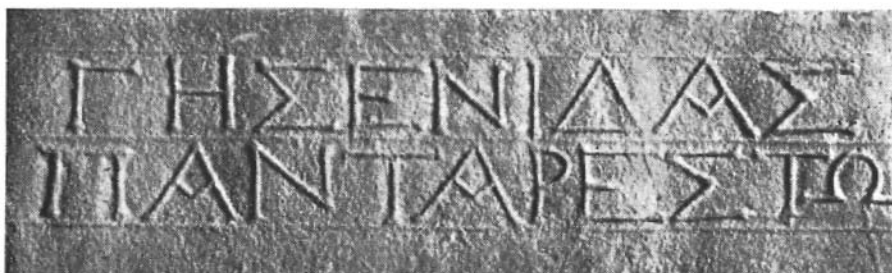


FIGURA 1. Inscripción n.º 1 (Guarducci).



FIGURA 2. Inscripción n.º 2 (Guarducci).



FIGURA 3. Inscripción n.º 3 (Guarducci).



FIGURA 4. Inscripción n.º 9 (Guarducci).





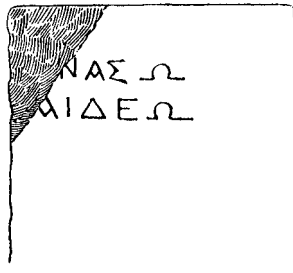


FIGURA 5. Inscripción n.º 10 (Guarducci).

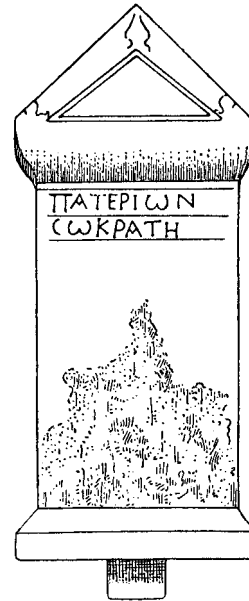


FIGURA 6. Inscripción n.º 11 (Guarducci).



FIGURA 7. Inscripción n.º 15 (Guarducci).





FIGURA 8. Inscripción n.º 16 (Guarducci).



FIGURA 9. Inscripción n.º 17 (Guarducci).

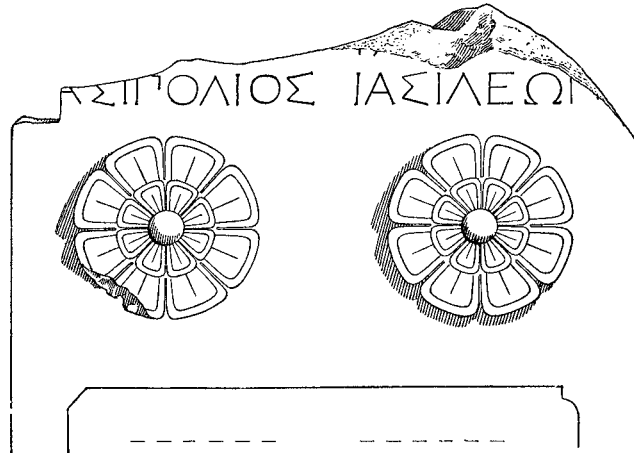


FIGURA 10. Inscripción n.º 18 (Guarducci).

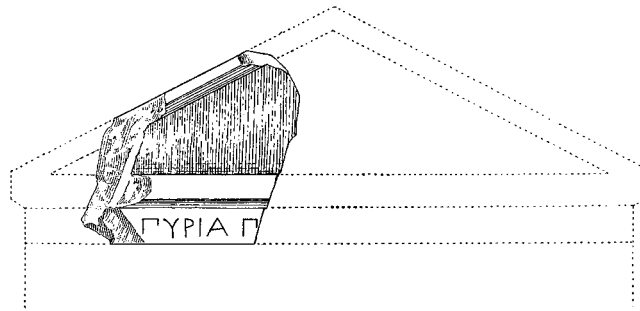


FIGURA 11. Inscripción n.º 19 (Guarducci).





## OBSERVACIONES AL TRATADO DE GALENO ACERCA DE LA DIFERENCIA DE LOS PULSOS

Luis Miguel Pino Campos  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

El tratado titulado Περὶ διαφορᾶς τῶν σφυγμῶν, *Acerca de la diferencia de los pulsos*, tiene un doble interés: explica la tipología de los pulsos según la doctrina esfigmológica de Galeno y sintetiza las doctrinas de otros médicos griegos anteriores. Delimita numerosos conceptos sin importarle los términos con los que son denominados, pues considera un vicio sofístico discutir de palabras y no de hechos médicos. En este tratado expresa su hipótesis errónea de la simultaneidad de los movimientos cardíacos y arteriales.

PALABRAS CLAVE: Medicina antigua. Filología Griega. Galeno. Historia de la Ciencia.

### ABSTRACT

«Observations on Galen's treatise *On the differences of the pulses*». The work entitled Περὶ διαφορᾶς τῶν σφυγμῶν, *On the differences of the pulses*, is interesting from two points of view: It explains different types of pulses according to Galen and synthesizes the theories of other Greek doctors from before his time. He defines many concepts with scant concern for proper terminology since he considers it to be a sophistic deviation to discuss the words used and not the medical facts. Galen's work establishes the erroneous hypothesis that cardiac and arterial movements are simultaneous.

KEY WORDS: Ancient Medicine. Greek Philology. Galen. History of Science.

### 1. INTRODUCCIÓN

El tratado de Galeno *Acerca de la diferencia de los pulsos* (Γαληνοῦ περὶ διαφορᾶς τῶν σφυγμῶν *Galenī De pulsuum differentiis*) ha sido objeto de varias traducciones parciales e incompletas realizadas en torno a 1940 en Alemania sobre la versión latina que acompaña la edición de Kühn<sup>1</sup>. También cuenta con una traducción completa al español realizada por Aníbal Ruiz Moreno en Argentina<sup>2</sup>, realizada sobre la misma edición y en la que se tiene en cuenta el texto griego, aunque no siempre. Sobre la valoración de la traducción de Ruiz Moreno se han hecho varios comentarios y de ella nos hemos ocupado en nuestro «Estudio introductorio» a la *Sinopsis*<sup>3</sup> así como en numerosas notas a pie de página de nuestra propia



traducción. El tratado de Galeno ha sido aludido en dos exhaustivos estudios<sup>4</sup>, pero su contenido y edición no cuentan con estudios específicos, por ello esperamos dedicarle el tiempo necesario, siendo este estudio una introducción inicial. Como en el caso de la *Sinopsis*, el texto griego requiere estudios filológicos, médicos e históricos y nueva edición crítica comentada.

## 2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El tratado está dividido en cuatro libros que suman sesenta y cuatro capítulos, distribuidos respectivamente en treinta, diez, siete y diecisiete. En el primer libro el autor se esfuerza en delimitar ideas y conceptos, de los que destacamos: a) lo importante para el médico es —dice Galeno— el conocimiento científico de las cosas, esto es, de los hechos médicos (τὰ πράγματα) mientras que los nombres con los que se las denomina no es algo imprescindible; b) qué se entiende por ‘diferencia’ y cuántas se pueden establecer en lo relativo al pulso según su propia doctrina.

En los tres libros restantes Galeno comenta las doctrinas de los pulsos de médicos anteriores y contemporáneos, y acusa a los sofistas de ocuparse sólo de palabras y de nombres y no de los hechos mismos, por lo que se ve obligado a rebatir sus inexactitudes. Galeno reconoce que incurre necesariamente en el mismo defecto que censura, pero debe dedicar un gran espacio a refutaciones y comentarios. Evita polemizar, pone en evidencia errores ajenos y remite a otros tratados redactados por él o que va a redactar, en los que el lector interesado podrá hallar alguna explicación ya expresada o ampliar la que en ese momento expone.

---

<sup>1</sup> El título latino varía en la misma edición de Kühn (citamos por K): unas veces se titula *De differentia pulsuum* (en el índice) y otras, *De pulsuum differentiis* (en el comienzo). Entre las traducciones podemos citar las de Hanns Ehrhardt (1940): *Aus Galen Über die Verschiedenheiten des Pulses. Buch IV, Kapitel 9-11; Kühn 741-754. Kritik der Anschauungen des Chrysermos, Heraklides und Agathinos*. Munich; Emmeram Schäffer (1941): *Aus Galen Schrift: Über die Verschiedenheit des Pulses. Beurteilung der Lehren des Archigenes, Athenaios, Magnus, Moschion und Apollonius. Übersetzung und Kommentar aus Claudius Galenus gleichnamigen Werk*. Munich. Hay algunas erratas de imprenta o errores de cita en esa edición, pues habla en la traducción del libro IV, capítulos XII-XVII, pero está impreso que es el capítulo XVIII, y cuando cita la edición de Kühn, menciona el volumen VII, cuando es el VIII, y las páginas 754-764, cuando es 765, al menos en la reimpression que podemos hoy consultar (Hildesheim, 1965). Añadamos el estudio de E. Gotfredsen (1942): «Oldtidens Laere om Hjerte, Kar og Puls. En Medicinsk-Historisk Studie mit einer deutschen Zusammenfassung», *Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium*, vol. I, pp. I-IX y 317-332.

<sup>2</sup> *De las diferencias de pulsos*. Publicaciones del Instituto de Historia de la Medicina, Facultad de Ciencias Médicas, Vol. XII, tomo I, Buenos Aires 1948, pp. 33-191.

<sup>3</sup> GALENO: *Sinopsis de Galeno de su propia obra sobre pulsos*, Madrid 2005, Ediciones Clásicas, p. 15, n. 21.

<sup>4</sup> Charles Reginald Schiller Harris: *The Heart and vascular System in ancient Greek Medicine from Alcmeon to Galen*. Oxford 1973, 2001r [espec. 267-431; 440-455]; y Heinrich von Staden: *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press 1989, 1998r.



En este tratado Galeno defiende la hipótesis según la cual el movimiento del corazón y de las arterias es simultáneo durante la diástole y la sístole, hipótesis que incurría en un error científico grave, repetido en tres ocasiones<sup>5</sup>, las mismas en las que trata de refutar la doctrina de Erasístrato (y de sus discípulos), quien había descrito correctamente el movimiento alternativo (no simultáneo) de ambos tiempos del pulso (diástole del corazón y sístole arterial y viceversa). Este error de Galeno detuvo el avance médico en el conocimiento del sistema circulatorio hasta el siglo XVI, cuando Harvey (*De motu cordis*, 1628), Servet y Vesalio corrigieron la parcialmente inexacta doctrina esfígmica del médico de Pérgamo<sup>6</sup>. Veamos una síntesis de los cuatro libros.

### 3. SINOPSIS Y OBSERVACIONES. CONCEPTO DE «DIFERENCIA» Y DOCTRINA ESFÍGMICA

Galeno inicia el capítulo primero del primer libro (K. pp. 493-7) con una declaración de principios:

No tratamos la técnica de los pulsos o intentamos enseñársela a otros para designarla ni para imponer legítimamente el nombre, sino para que nosotros conozcamos el estado [de salud actual] y pronostiquemos lo que les va a suceder a los enfermos. Y esto se descubre a partir de las cosas [ἐκ τῶν πραγμάτων], no a partir de los nombres que las cosas tienen. En efecto, los nombres no nos ayudan nada en absoluto para el conocimiento científico de las cosas, sino sólo para la enseñanza, la cual se puede llevar a término también tras el compromiso [sobre los nombres]. [K. VIII, 496].

Después insiste en que un médico sólo precisa conocer bien las cosas que son objeto de su arte o técnica (el «pulso» en este caso) y comprender lo que cada una significa, sin que sea un demérito el no denominarlas o darles unos nombres particulares si tratara de enseñarlas, porque lo efectivo es conocer las causas que producen los pulsos, de qué afección son síntomas y cuáles son los pronósticos que se han de establecer a partir de ellos. Añade que cuando un médico trate de enseñar su arte y acuda a los antiguos, debe seguir la costumbre de éstos en el uso de los nombres sin entretenerse en su corrección o incorrección, ni en cambiarlos o censurarlos, pues esto es lo que hacen los sofistas: discutir de palabras. Y justifica sus afirmaciones cuando dice que un paciente no acude al médico porque éste

<sup>5</sup> Libro 4º, cap. VI, K. VIII, 732 y 733; y cap. XVII, K. VIII, 760.

<sup>6</sup> La paternidad del descubrimiento de la circulación sanguínea está aún hoy en entredicho, dado que un sector de los historiadores de la medicina defienden que el descubrimiento se debe a Andrea Cesalpino (c. 1520-1603). Véase, por ejemplo, Plinio Pioreschi, «Andrea Cesalpino and the Systemic Circulation», *Annales Pharmaceutiques Françaises*, nov. 2004, 62 (6): 382-400.





denomine bien o mal las enfermedades, sino porque confía en que lo cure. Por ello Galeno insiste en que él no se ocupará de nombres nuevos, sino de los habituales.

En el capítulo segundo (K. pp. 497-500) hace una breve historia de las doctrinas del pulso al recordar los médicos que lo han estudiado, casos de Hipócrates y Erasístrato. Considera que los grandes maestros de la Esfigmología fueron Praxágoras y Herófilo. De Egimio de Heliea dirá que escribió un libro titulado *Sobre las palpitaciones*, pero que, en realidad, hablaba de los pulsos; y es que algunos médicos denominaron los pulsos con nombres diversos como era el de «palpitaciones»<sup>7</sup>. Sigue con la enumeración de las diferencias de pulsos, sus nombres y anteriores clasificaciones en géneros, especies o cualidades y cómo se discutía todo lo anterior. Aclara que para el médico que busque sólo lo útil de la técnica esfigmica le bastará con leer el libro primero de este tratado, pues en los tres siguientes expone las opiniones de otros médicos, sus definiciones y nombres, con el fin de denunciar las molestias que ocasionaban los sofistas a los verdaderos médicos y para explicar el sentido de los nombres que sus predecesores habían dado a los pulsos; por ello el médico podrá pasar del primer libro del tratado *Acerca de la diferencia de los pulsos* a los otros tres tratados sobre esta arte, que se ocupan, respectivamente, del diagnóstico, de las causas y del pronóstico.

La claridad y reconocimiento de Galeno acerca del alcance de su obra es incuestionable en este caso, pues no engaña a ningún posible lector, sino que aclara el contenido de su tratado desde el principio.

En los siguientes capítulos del libro primero se ocupa de definir las partes y órganos que constituyen el pulso. Así, el capítulo tercero (K. pp. 500-2) define la arteria, el pulso y cuáles son sus diferencias. La arteria es un cuerpo hueco, largo y redondo que se mueve continuamente en un doble movimiento contrario, sea contrayéndose desde todas sus partes o sea dilatándose hacia todas sus partes. En el libro IV, cap. II, (K. VIII, 711) añadirá que la pared de la arteria, llamada «túnica», consta de dos capas, externa e interna. En la actualidad se distinguen tres. El pulso consta de cuatro partes o tiempos, dos movimientos y dos pausas: el doble movimiento de la arteria, el de dilatación (diástole) y el de contracción (sístole), y la doble pausa, una, tras la diástole, llamada «pausa externa» porque se percibe sensorialmente, y otra, tras la sístole, llamada «pausa interna», difícil de percibir. Luego enumera las diferencias de los pulsos. Éstos se pueden considerar aisladamente o en serie de dos, tres, cuatro o más pulsos. Su clasificación se hará según categorías (criterios de cantidad y cualidad) y géneros (espacio, tiempo, ritmo, etc.). Dentro de cada género, Galeno distingue diferencias simples (en un solo latido) y compuestas (en varios latidos):

---

<sup>7</sup> Ya hemos señalado en nuestra «Estudio introductorio» a la *Sinopsis* (ed. c., pp. 59-63) que es Aristóteles el primero (al menos de lo que nos ha llegado por escrito) que diferencia pulso de palpitación.

a) Género espacial: la palpación de las yemas de los dedos sobre la arteria en la muñeca permite establecer tres diferencias generales en la categoría de cantidad espacial, según las tres dimensiones de longitud, latitud y altura (también llamada profundidad). Cada una de las tres dimensiones tiene, a su vez, tres medidas: largo, corto y moderado (o natural); ancho, estrecho y moderado (o natural), y alto, bajo y moderado (o natural). Estas nueve diferencias simples deben ser percibidas de manera combinada, por lo que resultarán veintisiete combinaciones o diferencias compuestas, de las que sólo la primera y la última tienen nombre: pulso «grande» (largo, ancho y alto) y pulso «pequeño» (corto, estrecho y bajo); podría existir un tercer nombre, pulso «moderado» (o natural), que sería el moderado en las tres dimensiones, pero nadie lo había denominado así. Estos veintisiete pulsos constituyen las diferencias dentro del género de las magnitudes espaciales (longitud, latitud y altura), establecido en función de la cantidad (categoría: mayor [largo, ancho, alto], menor [corto, estrecho, bajo], mediano). Los amplía en los capítulos cuarto y quinto<sup>8</sup>.

b) Género temporal: Es otra diferencia en la categoría de cantidad, según la duración del movimiento diastólico, que origina un doble género de pulsos:

- el de la rapidez: cuando la cantidad de tiempo que tarda en sentirse la diástole es corto en comparación con la cantidad de tiempo en el que no se siente, resultará un pulso «rápido»; si no, resultará «lento» o «moderado».

- el de la frecuencia: según que la duración de la pausa sea breve o no, los pulsos podrán ser «frecuente», «raro» y «moderado». La medición de la pausa no es la misma según las escuelas médicas, como explica en los capítulos cuarto y quinto.

c) Otras diferencias de pulsos se constituyen dentro de la categoría de la cualidad, en concreto, de la acción arterial (movimientos), y atiende a la constitución de la arteria, es decir, a si su túnica se dilata con tensión, vehemencia o vigor. Para Galeno son tres diferencias conceptuales que denominan un mismo fenómeno; lo explica con detalle en el capítulo vigésimo. Los médicos lo han denominado de tres maneras distintas:

c.1) Género de la tensión: Tenso y átono. Existe el grupo de pulsos que se denominan de tres maneras: «tenso» y «átono», «vehemente» o «lánguido», «vigoroso» o «débil». El pulso tenso atiende a la cualidad de la arteria en su movimiento diastólico según la túnica arterial se tense más o menos, de donde resulta su nombre: pulso tenso o átono. En este género de pulsos el natural es el pulso tenso, no el moderado.

c.2) Género de la vehemencia: Vehemente y lánguido. Es la denominación que atiende a si el movimiento arterial es poderoso o no: la arteria al dilatarse arrastra o empuja el dedo que la palpa hacia arriba (o hacia abajo, según la posición del carpo del paciente). Así resultará pulso «vehemente» cuando la arteria empuje con firmeza el dedo que la presiona, y «lánguido» cuando lo haga sin firmeza.

<sup>8</sup> Ver cuadro en nuestra *Sinopsis*, ed. c., pp. 210-211.





c.3) Género de la fortaleza: «Vigoroso» (o «fuerte») y «débil». Atiende al movimiento arterial, si late con fuerza o sin ella. Tienen también sus correspondientes diferencias medianas, que llama moderados.

d) Según el flujo que circula por el interior de la arteria:

d.1) El tacto puede percibir si la arteria, cuando se dilata, es dura o blanda a causa de la cantidad de flujo que circula por su interior, y ello genera un pulso «duro» o «blando». Lo explica en el capítulo vigésimo primero.

d.2) Algunos llaman al pulso duro, pulso «lleno» (o «pleno»), y al pulso blando, pulso «vacío». Lo explica en el capítulo vigésimo segundo.

Más adelante, Galeno demostrará que todos estos pulsos, constituidos a partir de la propiedad cualitativa de la arteria en su acción móvil de dilatarse y de contraerse (tensión, vehemencia, vigor) o a partir de la cantidad de flujo que circula por su interior (dureza, plenitud), —es decir, a partir de cinco perspectivas definidas por sus predecesores— aluden a la misma causa y, por tanto, se reducen a una misma y única categoría cualitativa, por lo que el nombre con el que se les designa da igual, siempre que se tenga en cuenta que se trata de un único y mismo género de pulso definible desde distintas perspectivas: todas tendrán en común que la túnica de la arteria se tensa bien o no, se dilata con vehemencia o sin ella, con vigor o sin él, con dureza o sin ella, como si estuviese llena o vacía.

e) También los pulsos se clasifican en «regulares» e «irregulares», según mantengan constantemente o no esas diferencias cuantitativas o cualitativas.

f) Hay un género de igualdad simple («iguales» y «desiguales»), si la proporción del tiempo de la diástole y de la sístole se mantiene estable o inestable, pudiendo ser esa proporción de 1/2, 1/3, 1/4, etc.

g) Los pulsos se pueden estudiar también en series, a las que Galeno denomina diferencias «sistemáticas» o compuestas: son los denominados pulsos (sistemáticos o compuestos) «regulares» o «irregulares» (mismo nombre que en las diferencias simples) y «ordenados» o «desordenados».

g.1) El pulso «regular sistemático» se produce cuando en varios pulsos se mantiene la misma cadencia: por ejemplo, en una serie de cuatro latidos los cuatro son grandes, o los cuatro son rápidos. Pero si la cadencia se interrumpe en un latido o en más de uno, el pulso será «irregular sistemático».

g.2) Los pulsos «ordenados sistemáticos» pueden ser regulares e irregulares. Los pulsos regulares son siempre ordenados, pero los irregulares pueden ser ordenados y desordenados. Son «irregulares ordenados», cuando la irregularidad se repite continuamente y en el mismo orden; por ejemplo, cuando en una serie de cuatro pulsos existe la irregularidad de que los tres primeros son rápidos, mientras el cuarto es moderado, y así constantemente; se dirá en este caso que es una diferencia de pulso sistemática irregular y ordenada. Pero si la irregularidad no se mantiene en el mismo orden (unas veces el moderado es el cuarto pulso, otras veces el moderado puede ser el latido primero, el segundo o el tercero de la serie de cuatro), o no es constante (la serie irregular de cuatro pulsos no se repite, bien porque aparece una serie regular, bien porque la irregularidad se dé en más de un latido), entonces el pulso será «irregular y desordenado». Se explica con detalle en el capítulo noveno.



El capítulo cuarto (K. pp. 502-8) explica la denominación de los pulsos por la cantidad de tiempo (rapidez) y de espacio (longitud, anchura, altura). De la frecuencia hablará en el capítulo sexto. Se detiene en explicar las diferencias de los pulsos según la cantidad espacial tal como las recoge en un cuadro con las veintisiete combinaciones posibles<sup>9</sup>. Añade a los tres nombres ya dados (1º: «grande»; 27º: «pequeño», y 14º: «moderado»), los de «gráciles» (o «tenues»; 5º, 6º, 8º, 9º y 18º) y «densos» (o «esposos»; 10º, 19º, 20º, 23º y 24º), según predomine en ellos lo largo o no, pero Galeno insiste en que los nombres de «gráciles» y «densos» no sirven porque no denominan una sola diferencia, sino cinco.

El quinto capítulo (K. pp. 508-9) define los cinco géneros de pulsos simples: cantidad del tiempo del movimiento de la diástole (rapidez), cantidad espacial (longitud, anchura, altura), cualidad de la tensión arterial (vehemencia o languidez) y sus variantes: cualidad del cuerpo de la arteria (dureza; llamada plenitud por médicos recientes), cualidad del flujo interior (plenitud). Además, en cada género se puede hablar de regularidad (constancia) y de irregularidad (inconstancia) en la secuencia de los pulsos.

El capítulo sexto (K. pp. 509-12) comenta que algunos no perciben la sístole ni las pausas anterior y posterior a ésta. Estos médicos definen el pulso como el movimiento constituido por la diástole y el intervalo entre una diástole y la siguiente. Pero los que sí la perciben distinguen los cuatro tiempos antes citados. Ello quiere decir que unos médicos, los que no perciben la sístole, sólo distinguirán el tiempo de la diástole y el intervalo entre una y la siguiente, y otros distinguirán una diástole, su pausa, una sístole y su pausa. Ya se dijo que si las diástoles se producían cada poco tiempo, el pulso se llamaba «rápido» («lento» en el caso opuesto), pero se denomina «frecuente» si se atiende al intervalo y éste dura poco tiempo, y «raro» cuando el intervalo dura mucho tiempo. En ambos casos existe el intermedio o moderado entre los dos extremos.

f) El ritmo pulsístico es definido como la proporción entre el tiempo de la diástole (*td*) y el tiempo del intervalo, pausa o sístole (*ti*) entre quienes no perciben la contracción arterial (ritmo = *td* : *ti*). Cuando esa proporción es estable se llama «igual», «ordenado» o «proporcionado». Lo explica en los capítulos vigésimo noveno y trigésimo.

En el capítulo séptimo (K. pp. 512-4) explica el pulso desde la perspectiva de los médicos que sí distinguen la sístole y las dos pausas, por lo que para estos médicos existen cuatro tiempos: dos movimientos, de dilatación y contracción, y dos pausas intermedias, externa e interna. La rapidez se define de la misma manera que en aquéllos, es decir, según que las diástoles se produzcan cada poco tiempo o no; pero la frecuencia y rareza es definida según cada una de las dos pausas (externa, postdiastólica o superior, e interna, postsistólica o inferior). El ritmo es defini-

<sup>9</sup> Véase un ejemplo en el pasaje citado en la nota anterior.





do de tres maneras por éstos según se establezca una proporción de tiempo de la diástole (*td*), con la pausa externa (*tpe*), con la sístole (*ts*) o con la pausa interna (*tpi*). Por tanto, habría tres proporciones distintas según las secuencias comparadas:

a)  $td : tpe + ts + tpi$ ; b)  $td + tpe : ts + tpi$ ; y c)  $td : ts$ .

El ritmo es desarrollado en el capítulo octavo (K. pp. 514-7); dice que es «natural» el pulso que tiene buen ritmo, y se llama simplemente pulso «rítmico» o «eurítmico», mientras que los «arrítmicos» son aquéllos que indican alguna afección. Los llamados «arrítmicos» no significan que carezcan de ritmo, sino que su ritmo no es el natural y pueden ser, a su vez, «pararrítmicos», «heterorrítmicos» y «ex-rítmicos». Prosigue desglosando los pulsos según ritmos en «iguales» y «desiguales», si la proporción  $td : ts$  es igual. A su vez, las igualdades y desigualdades pueden ser «constantes» e «inconstantes». Y las igualdades y desigualdades constantes pueden ser en «proporción múltiple» (doble, triple...) o «simple» («epimorios»: el tercero, o el cuarto, o el segundo, etc.). Las «inconstantes» se dan en la diástole, en la sístole o en las dos a la vez.

El capítulo noveno (K. pp. 517-22) está dedicado a explicar la igualdad y desigualdad en un pulso simple o en varios (sistemático). Desarrolla primero la igualdad y desigualdad en varios pulsos por ser más fácil de comprender. Así, primero explica las diferencias en un solo pulso (tiempo, extensión, vigor, rapidez, frecuencia...) y las compara con las de los pulsos siguientes; si hay regularidad en las diferencias se dice que el pulso es «igual», si hay irregularidades, se dice que es «desigual». Puede ocurrir que haya regularidad en uno o en varios pulsos y en una o en varias diferencias, y en estos casos habrá que decir que son «iguales» o «desiguales» en tales y cuales diferencias, pues es fundamental que se aclare si es «igual» o «desigual» simplemente, o si lo es en un género u otro de diferencias. También se afirma que el pulso es «ordenado» y «desordenado»; el «ordenado» es el pulso «igual» y el pulso «desigual» cuando es «regular por períodos»; mientras que el «desordenado» es el pulso «desigual» e «irregular en los períodos». Por ejemplo, un pulso «desigual ordenado» es aquél que presenta una serie de pulsos «rápidos» en los latidos 1, 2, 4 y 5, pero el 3 es «lento»; esta irregularidad lo hace «desigual»; ahora bien, si esa desigualdad se repite una serie tras otra, será un pulso «desigual pero ordenado». En cambio, si la desigualdad no se repite en cada serie, el pulso será «desigual y desordenado».

El capítulo décimo (K. pp. 523-4) está dedicado a hablar de algunos nombres de pulsos como el pulso «miuro» (cola de ratón) en sus variantes de «miuro deficiente» y «miuro recurrente». «Miuro» es aquel pulso que va disminuyendo en tamaño como la cola de un ratón que es más pequeña conforme se acerca a su extremo. Si esa disminución se detiene en el extremo, se llama «deficiente», pero si el tamaño aumenta de nuevo, se llama «recurrente».

En el capítulo undécimo (K. pp. 524-6) explica que si la deficiencia o recurrencia no es constante, los pulsos no se llaman «miuros», sino «desiguales» («deficientes»). Y añade que existe el pulso «intercurrente», cuando un pulso «frecuente» (duración corta de la pausa) presenta una desigualdad («moderado» o «raro»), mientras el «intermitente» es el pulso «raro» (duración larga de la pausa)

cuando presenta una desigualdad («moderado» o «frecuente»). Otra desigualdad sistemática es la conocida como «pulso deficiente recurrente», que se da cuando la arteria está inmóvil durante dos o tres pulsos, y luego vuelve a moverse.

Dedica el capítulo duodécimo (K. pp. 526-7) a hablar de la igualdad y desigualdad en un solo pulso. La igualdad se da cuando hay regularidad en el pulso en una o en todas las diferencias. La desigualdad se puede dar en una o en más diferencias. Si es en todas, se dirá que el pulso es «desigual» simplemente, pero si es desigual en una diferencia, habrá que especificar que es «pulso desigual en tal o cual diferencia». La observación de la desigualdad ha de considerar el pulso en varios momentos y ha de distinguir varias partes en cada pulso. Galeno pone como ejemplo un «pulso desigual en una única diástole según el movimiento de la arteria», es decir, según rapidez: como son varios dedos (cuatro) los que palpan las arterias, cada dedo tocará una parte de la arteria y el médico apreciará si el latido se siente igual de rápido (de lento o de moderado) en los cuatro dedos o no, pues es habitual sentir que el latido empieza en el primer dedo rápido o lento y termina en el cuarto dedo al revés, lento o rápido; si esto se produce, es síntoma de una afección que él explica en otro tratado. Cuando la irregularidad del movimiento se produce en una sola parte de las cuatro, se pueden dar tres casos: interrupción por pausa (explicado en el capítulo décimo tercero), movimiento continuo de velocidad desigual (explicado en los capítulos décimo cuarto y décimo quinto), movimiento recurrente (se para en esa parte unas veces y otras no).

En el capítulo décimo tercero (K. pp. 527-8) explica el primero de los tres casos, poniendo el siguiente ejemplo: sea un pulso cuyo primer movimiento es «veloz» (o «rápido») y se interrumpe por una pausa, el siguiente movimiento (segundo) puede ser «rápido», «moderado» o «lento» (tres diferencias); pero si el primero fuese «moderado», tendría otras tres diferencias, o si fuera «lento», tendría otras tres diferencias; por tanto, daría nueve diferencias según las nueve posibilidades de combinación.

Los capítulos décimo cuarto y décimo quinto (K. pp. 528-37) explican el segundo caso, cuando el movimiento es continuo pero desigual en su velocidad (o rapidez); aclara que existe la posibilidad teórica de que un pulso sea en su primera parte rápido y en la segunda lento, o viceversa, pero que no conoce a nadie que la haya experimentado en la práctica, ni siquiera él. Por tanto, cuando el movimiento continuo de la arteria en una diástole presenta dos diferencias se pueden observar cuatro diferencias de las nueve combinaciones teóricas, porque se excluyen dos por ser extremas (1 y 5 del cuadro: rápido-lento y lento-rápido), y tres por ser iguales (2, 4 y 9 del cuadro: rápido-rápido, lento-lento, moderado-moderado); por tanto, sólo quedan las cuatro diferencias: 3, 6, 7 y 8: rápido-moderado, lento-moderado, moderado-lento y moderado-rápido. Recuérdese que, descartadas las tres igualdades posibles (2, 4 y 9), en teoría las combinaciones restantes de diferencias serían seis (1, 3, 5, 6, 7 y 8); esta cifra de seis reaparecerá posteriormente (libro I, cap. XVII y libro II, cap. VI) y si no se recuerda este cálculo sobre combinaciones de dos diferencias, no se entenderá. Si en lugar de dos movimientos, se observaran tres movimientos distintos, habría veintisiete combinaciones posibles,





pero tres de ellas serían iguales (2, 13 y 27: rápido-rápido-rápido, lento-lento-lento y moderado-moderado-moderado); de las veinticuatro restantes, doce coincidirían con las diferencias en dos movimientos: 1 y 4 = 1; 3 y 9 = 3; 11 y 14 = 5; 15 y 18 = 6; 22 y 25 = 7; 20 y 26 = 8. Restarían doce desigualdades: los pulsos del cuadro situados en las filas 5, 6, 7, 8, 10, [[12]], 16, [[17]], 19, 21, 23 y 24. Trasladar esta explicación a un cuadro facilita su fácil comprensión. (Véase nuestra *Sinopsis*, ed. c., pp. 210-1). Los pulsos 12 y 17 no son citados en el texto, por ello los hemos colocado entre corchetes. Hemos de advertir críticamente que, a pesar de tanta meticulosidad en la explicación del cuadro, Galeno ha olvidado comentar esas dos diferencias en el cuadro de 27 combinaciones (tres movimientos): las numeradas 12 (lento, rápido y moderado) y 17 (lento, moderado y rápido). Respecto a la 12, se podría entender que no se ha observado en la práctica médica, pues la combinación seguida de lento + rápido no se da como él mismo afirmó antes; pero no entendemos la ausencia de comentario para la 17, pues es un ejemplo adecuado para una desigualdad. ¿Se le olvidó comentarlas o hay alguna laguna en el texto?

El capítulo décimo sexto (K. pp. 537-42) está dedicado a explicar el llamado pulso «dícroto», que Arquígenes define como un solo pulso con una pausa en la dilatación, como si se tratara de un pulso intermitente; otros dicen que el pulso «dícroto» no es uno, sino que son dos pulsos. De esta opinión es Galeno, pues se trata de una serie de pulsos, en la que los latidos no se producen con regularidad, sino que la diástole parece el golpe de un martillo sobre el yunque que, tras golpear con fuerza una vez, rebota hacia atrás vibrando y regresa de nuevo para golpear por segunda vez pero más débilmente, y así sucesivamente. En el tacto del médico se observa que la arteria golpea en cada parte (o en cada dedo) a distinta altura y en distintos momentos pues vibra, de ahí que el «dícroto» sea un pulso «desigual» en todos los géneros de diferencias: plenitud, dureza, magnitud, vehemencia, rapidez (o sus contrarios). Hasta aquí ha hablado de la desigualdad en una sola parte de la arteria.

El capítulo décimo séptimo (K. pp. 542-4) se centra en la desigualdad constituida en varias partes de la arteria. Como hemos dicho, Galeno habla de partes de la arteria para referirse al número de dedos que palpan el pulso: uno, dos, tres o cuatro generalmente. Si las partes fueran dos (pulso desigual percibido en dos dedos) las diferencias por desigualdad quedarían establecidas en seis, de las nueve teóricas (tres serían igualdades; recuérdese el capítulo décimo quinto). Si el tacto distingue tres partes (las yemas de tres dedos perciben el golpe de la arteria), se darían veinticuatro diferencias de las veintisiete posibles ( $3 \times 3 \times 3$ , pues tres serían iguales), y si cedieran las yemas de cuatro dedos ante el golpe de la arteria, las diferencias serían setenta y ocho de las ochenta y una combinaciones posibles ( $3 \times 3 \times 3 \times 3$ ; pues tres serían iguales).

El capítulo décimo octavo (K. pp. 544-5) se ocupa de la desigualdad que se produce por una interrupción del movimiento diastólico, es decir, diferencias por el movimiento intermitente. Si partimos de la idea de que son cuatro dedos los que perciben el pulso, es decir, que percibimos la arteria en cuatro partes, la interrupción del movimiento se podrá producir en las partes 2 y 4, (primera diferen-

cia), en la parte 2 (segunda diferencia), en la parte 3 (tercera diferencia) o en las partes 2 y 3 (cuarta diferencia). Cuando se producen la primera y cuarta diferencias, las combinaciones posibles son nueve en cada una (3 x 3), y cuando se producen la segunda y tercera, se dan veintisiete en cada una (3 x 3 x 3).

El capítulo décimo noveno (K. pp. 545-6) anuncia que se va a ocupar de los pulsos desiguales según la cantidad de la diástole (magnitud) en las diferentes partes, y advierte que para su observación es necesario que el pulso finalice todos sus movimientos. Estas desigualdades, por tanto, no se pueden establecer según una sola parte de la arteria.

El capítulo vigésimo (K. pp. 546-7) se ocupa de la desigualdad según la tensión vital y se constituye en una parte o en varias partes de la arteria. Si es en una parte, la desigualdad se constituye de tres modos, por movimiento intermitente, continuo o por ser dícroto. Cuando es en varias partes, la desigualdad se constituye por movimiento continuo o interrumpido. Este pulso era el que se diferenciaba en «tenso», «átono» y «moderado» / «vigoroso» (o «fuerte»), «débil» y «moderado» / o «vehemente», «lánguido» y «moderado».

El capítulo vigésimo primero (K. pp. 547-8) habla de la desigualdad del cuerpo de la arteria según resulte su túnica dura o blanda; se constituye igual que las desigualdades por el movimiento y la tensión, según sea continuo en sus partes o interrumpido. Se diferencia de los dos anteriores (movimiento y tensión) en que no hay desigualdad en una sola parte.

El capítulo vigésimo segundo (K. p. 548) se ocupa de la desigualdad en las diferencias por la plenitud según el flujo que circula por el interior de la arteria («pleno» —«lleno»—, «vacío» y «moderado»); se constituye igual que el de la cantidad de la diástole (magnitud) en partes diferentes.

El capítulo vigésimo tercero (K. pp. 548-9) alude al calor de la fiebre que se puede medir en la arteria, por lo que algunos establecen otro género de pulsos según la cualidad del calor arterial, y que también tendrán una igualdad y una desigualdad en una única diástole, pudiendo ser las diferencias según una parte o varias (según la palpación en un dedo o en varios).

El capítulo vigésimo cuarto (K. pp. 549) habla del género de la posición de la arteria, como si ésta se situase por partes más a la izquierda o a la derecha, o más arriba o más abajo. Las diferencias en este género son similares a las establecidas según la cantidad de la diástole. Lo explicará con más detalles en el tratado *Sobre el diagnóstico de los pulsos*.

El capítulo vigésimo quinto (K. pp. 549-52) estudia el pulso «ondulante», en el que la arteria va dilatándose por partes sin que en ningún momento haya una pausa completa del movimiento. El «vermicular» (gusano) es parecido al «ondulante» pero de tamaño menor. Ambos se mueven como ondas, visto desde la parte superior, mas el primero se mueve por partes desiguales, mientras el segundo forma una onda uniforme en las partes. Critica la definición de Erasístrato por no ser exacta.

En el capítulo vigésimo sexto (K. pp. 553-4) aclara que el pulso «vermicular» se produce como si sucediera al pulso «ondulante» en su disminución, pues el «vermicular» es como si el «ondulante» se hiciera más pequeño. En ocasiones es





tan pequeño que recibe el nombre de «formicante» (hormiga), aunque otros dicen que el nombre lo recibiría por la forma de su movimiento. Para Galeno el «formicante» es el pulso más pequeño y tiene la característica de no ser «rápido»; anuncia que lo explicará mejor en el tratado *Sobre el diagnóstico de los pulsos*.

En el capítulo vigésimo séptimo (K. pp. 554-5) habla de los pulsos «vibrante» y «espasmódico»; tienen en común que la arteria no permanece en su lugar, sino que asciende y desciende respecto a su lugar natural; los «espasmódicos», además, padecen esta alteración por poco tiempo, parecen estirados desde los extremos y su diástole es pequeña, mientras que los «vibrantes» padecen esta afección largo tiempo, no parecen estirados, su diástole es grande y unas partes de la arteria suben y otras bajan en un mismo movimiento, como si fuera un dardo lanzado vigorosamente que se cimbreo rápidamente. Concluye el capítulo recordando que a los cinco géneros anteriores se añaden estos otros dos por ser desiguales en una única diástole: el género que se constituye por la desigualdad en la posición de la arteria y el que se constituye por la desigualdad en el comienzo del movimiento en las partes.

El capítulo vigésimo octavo (K. pp. 556) habla del pulso «caprizante», así llamado por Herófilo, por imitar el salto doble de una cabra; pertenece a los pulsos «desiguales» en una única diástole, es compuesto y no posee ninguna de las dos desigualdades antes añadidas (posición arterial y distinto momento en el inicio del movimiento). Se produce cuando la arteria interrumpe su movimiento en alguna de sus partes y luego lo continúa más «rápido» y «vehemente» en las partes siguientes, como si saltara sobre sí misma. Hasta aquí ha descrito las desigualdades en una única diástole.

El capítulo vigésimo noveno (K. pp. 556-8) está dedicado a la frecuencia y al ritmo. Galeno dice que los otros médicos consideran que la frecuencia y el ritmo se establecen en varios pulsos y por eso sus desigualdades son consideradas sistemáticas (compuestas). La frecuencia se constituía según la duración de la pausa o intervalo, de manera que serían «iguales», si los intervalos en una serie de varios pulsos se produjeran siempre durante el mismo tiempo, y serían «desiguales», si los intervalos se produjeran cada vez con distinta duración. Lo mismo cabe decir respecto al ritmo en cuanto que es la proporción entre el tiempo diastólico y el tiempo del intervalo: si se mantiene la proporción de esos dos tiempos en varios pulsos son «iguales», si no se mantiene, son «desiguales».

El capítulo trigésimo (K. pp. 558-65) se ocupa de la desigualdad en frecuencia y ritmo en un único pulso, de la que se han despreocupado todos menos él. Galeno sostiene que sí es posible establecer la desigualdad en frecuencia y ritmo en un único pulso aplicando el criterio de que la diástole se palpa en varias partes de la arteria. Puede suceder que todas esas partes empiecen el movimiento a la vez, pero que en el siguiente latido no empiecen todas a la vez. Ocurrirá una desigualdad de dos géneros en un único pulso: el del ritmo y el de la frecuencia, pero con la particularidad de que esa desigualdad no se percibe hasta que no se inicia el segundo latido, aunque para su reconocimiento no haya que esperar a que el segundo pulso termine. Finaliza este largo capítulo detallando todas las combinaciones posibles de desigualdades en un único pulso según frecuencia y ritmo.

#### 4. LIBROS SEGUNDO, TERCERO Y CUARTO

Como antes dijimos, el libro segundo (K. pp. 566-635) está dedicado a combatir las molestias que producen los sofistas, pues éstos sólo se ocupan de nombres y definiciones pero no de las cosas mismas, del pulso en concreto. Recuerda que los tres libros que restan sólo interesará al que vaya a enseñar medicina, pero no al médico simple, puesto que están dedicados a exponer las opiniones de los otros médicos sobre los pulsos y a refutarlas en su caso con los argumentos necesarios. En el capítulo segundo hace una clara defensa del libre uso lingüístico, aunque éste debe ser restringido en el caso de los términos científicos; los nombres y definiciones de las cosas son siempre relativos; se debe hacer un uso correcto de la dialéctica, pero nunca abusivo. Se detiene en explicar como ejemplo el caso de las homonimias y de las polisemias. Desde el capítulo quinto inicia las refutaciones de la doctrina esfigmológica de Arquígenes, su rival contemporáneo, quien no acierta a cuantificar las «diferencias» de pulsos, a las que llama «cualidades», comete errores metodológicos y confunde varios pulsos. Además, le censura que no tenga capacidad de abstracción. Por su incapacidad de aceptar doctrinas de otros lo compara con la que llama secta de Moisés y de Cristo (cap. IV, K. VIII, 579), cuyos fieles son inamovibles en sus creencias. Entre las críticas concretas a Arquígenes está la de que no definía correctamente el llamado pulso «duro» o «blando» y que mezclaba géneros, cualidades y diferencias; también le censura que en su libro sobre pulsos (perdido desde la antigüedad) criticase algunas doctrinas esfigmológicas de Herófilo. Galeno recuerda su propia clasificación y la necesidad de disponer de una sensibilidad especial y de un adecuado adiestramiento para poder practicar con éxito esta técnica. Desde el capítulo noveno aplica el método distributivo en las diferencias de los pulsos e incorpora numerosos proverbios en sus explicaciones.

El capítulo décimo y último tiene un interés múltiple, pues cita un segundo libro de Arquígenes, también perdido, en el que hablaba sobre el género del orden y desorden, de la igualdad y desigualdad de los pulsos, cita el mito de Adrastea y justifica la razón de llamar «diferencia» al libro que estaba redactando. Remite a otros dos libros suyos sobre léxico, titulados *Sobre los nombres áticos* y *Sobre los nombres médicos* (el llamado *Definiciones médicas*, K. XIX, 346-462 es considerado hoy espurio; por ello parece más probable que sea el *De nominibus medicis*, editado por M. Meyerhof - J. Schacht, Berlín, 1931, transmitido en árabe y traducido al alemán); anuncia la necesidad de escribir otro que se titularía *Sobre los nombres jónicos*.

El libro tercero (K. pp. 636-94) es continuación de los comentarios del libro anterior con sus críticas a Arquígenes y a otros médicos de su época. Cita a conocidos filósofos y médicos como Hipócrates, Herófilo, Ateneo, Asclepiades, Erasístrato y Magno para rebatir la tesis de Arquígenes de Apamea sobre el pulso «vehemente»; recuerda el orden de su doctrina esfigmológica: diferencias, diagnóstico, causas y pronóstico; repite la mención de Moisés y de Cristo (K. VIII, 657). En el capítulo quinto afirma que el pulso «vehemente» es la suma de tensión y rapidez, pues la fuerza o vigor, también llamada tensión, determina este género de







pulso («fuerte» y «débil», «tenso» y «átono»), mientras que la rapidez es otro género de pulso que se determina por la cantidad de tiempo («rápido» y «lento»). Expone en el capítulo siguiente la confusión del concepto de «pleno» y «vacío», pues para unos define la cualidad de la túnica arterial, mientras para otros define la sustancia que fluye por el interior de la arteria, y es que hay homonimia, pues se denomina igual a lo lleno en una tinaja que en un cuero de vino, cuando el recipiente es distinto, pues uno tiene las paredes duras y fijas, mientras otro las tiene blandas y móviles. Además, añade una observación nunca apuntada por ningún médico anterior, y es que lo lleno o vacío puede referirse no a lo que es o está duro o blando, sino a lo que parece estar lleno o vacío. Y con gran ironía habla de otras muchas cualidades de pulsos inventadas como las de color, dulzura, acritud, etc. Concluye afirmando que la diferencia de duro y blando responde a la cualidad del cuerpo de la arteria, llamado túnica, mientras que la de lleno y vacío a lo que la arteria contiene, de manera que es una diferencia que no se distingue de la diferencia compuesta de grande y pequeño, que son los pulsos así denominados por reunir tres dimensiones: largo, ancho y alto, o bien, corto, estrecho y bajo. En cuanto a la composición del contenido del flujo de la arteria en el que tanto insistían los médicos de la escuela neumática, Galeno afirma que es imposible saber su contenido, por lo que cuanto dicen es simple dogmatismo. Repite el orden de su doctrina y concreta que «duro» y «blando» se podría decir de la arteria, pero no del pulso, del cual sí valdría hablar de «fuerte» y «débil».

El libro cuarto (K. pp. 695-765) se inicia con la crítica a Arquígenes y otros médicos contemporáneos que padecen el mal de lo que Galeno llama *philaristía*, una especie de *horistomanía* o manía por definir nombres, si bien Arquígenes perseguía el noble objetivo de conocer bien el arte esfígmica. Luego sigue la definición del pulso como «movimiento continuo de corazón y arterias» y sus variantes. Praxágoras decía que las arterias pulsaban por sí mismas, como si ellas fueran un órgano más como el corazón y tuvieran una facultad natural propia; su discípulo Herófilo corrigió al maestro al decir que las arterias se movían gracias al latido del corazón, como diría después Erasístrato, quien añadía que el corazón transmitía su propio movimiento a las arterias y que uno y otras se movían alternativamente: mientras aquél se contraía, las arterias se dilataban, y cuando el corazón se dilataba, las arterias se contraían.

Esta afirmación de Erasístrato, correcta y casi exacta, fue desautorizada quinientos años después por Galeno —lo hemos apuntado al principio—, quien sostenía que corazón y arterias se dilataban y contraían al mismo tiempo. Con su error el médico de Pérgamo detuvo el avance en el conocimiento del sistema circulatorio más de mil trescientos años, hasta que en los siglos XV y XVI Cesalpino, Harvey, Vesalio y Servet describieron correctamente el sistema de doble circulación de la sangre y confirmaron la alternancia cardíaca y vascular en los movimientos diastólico y sistólico. Galeno no comprendió que la masa de sangre expulsada desde el corazón no era toda la sangre del cuerpo, sino una pequeña parte de ella, ni comprendió que la sangre contenida en las arterias fluía por partes, de manera que la sangre salida del corazón e introducida en la arteria iba pasando a lo largo de los

conductos arteriales paulatinamente, impulsada por cada latido, es decir que esa sangre avanzaba por los conductos según el corazón iba contrayéndose y expulsando nuevas cantidades hacia el interior de las arterias; tampoco comprendía que el mismo latido cardíaco sirviera para que la sangre procedente de las venas entrara en el corazón. El error lo repetiría tres veces en este tratado:

La primera vez, en el capítulo II (K, VIII, 702-3), al criticar a Praxágoras, quien decía que las arterias sí tenían una facultad propia para contraerse y dilatarse; su discípulo, Herófilo, decía que las arterias no tenían una facultad natural para dilatarse y contraerse, sino que estos movimientos eran debidos a la facultad de dilatación y contracción del corazón y, por tanto, corazón y arterias se dilatarían y se contraerían al mismo tiempo; Erasístrato los rectificaba diciendo que ese doble movimiento no era simultáneo, sino alternativo, pues lo que el corazón expulsaba al contraerse, provocaba la dilatación de las arterias; y añadía que entre lo que entraba en las arterias se encontraba el pneuma (VIII, 703 y 714), interpretado por muchos como aire, aunque no por Galeno. En este punto dice Galeno (K. VIII, 703):

Por tanto, es necesario que ambos movimientos (lit. «cosas», «hechos») sucedan a la vez, la dilatación y el relleno de ellos dos [corazón y arterias], y [es necesario también] pensar que uno contiene una explicación de la causa del otro, en el corazón es la dilatación, en las arterias es el relleno, como se ve en las [arterias] externas.

La segunda vez (cap. VI, K. VIII, 732) es cuando comenta la doctrina de Bacquio, discípulo de Herófilo, quien defendía que la contracción y dilatación de las arterias se producía a la vez en todas ellas. Esto fue criticado duramente por los Erasistrateos, crítica que lleva a Galeno a incurrir por segunda vez en su error cuando escribe:

Contra tal definición [de Bacquio] replicaron injuriosamente los Erasistrateos, haciendo de su propia equivocación el comienzo de su acusación. En efecto, a éstos les parece que el corazón se dilata y se contrae antes que todas las arterias, y que, enviado el pneuma desde él [corazón] hacia las arterias, se produce la dilatación de éstas porque se llenan [de pneuma], primero las [arterias] que están más cerca del mismo corazón, luego las que les siguen, luego las que están tras éstas, y así continuamente hasta llegar a las últimas de todas las arterias; las mismas arterias no tienen ninguna facultad ni propia ni transmitida desde el corazón, que ellas mismas usen para dilatarse o contraerse, como [sí la tiene] el corazón. [... Bacquio] sigue a Erasístrato en el hecho de que el corazón y las arterias no se dilatan y se contraen al mismo tiempo. Pero el fenómeno no es así, de manera que los Erasistrateos no acusaron correctamente a Bacquio cuando explicaba lo que veía.

La tercera está en el capítulo XVII (K. VIII, 760), cuando critica de nuevo a los Erasistrateos al afirmar que:

Para algunos de ellos [los Erasistrateos] bastó decir que el pulso era una acción común del corazón y de las arterias. Otros dijeron de manera más inútil que el pulso era una contradilatación [es decir, una contracción] de las arterias hacia el corazón, creyendo que sucede que el corazón se dilata cuando las arterias se contraen, y que cuando aquél se contrae, las arterias se dilatan.





Prosigue Galeno sus comentarios críticos y se detiene en las definiciones nominales y esenciales, de manera que lo que interesa al médico son las esenciales, las que expresen en qué consiste el movimiento cardiovascular, qué es lo que lo produce, cómo y qué utilidad tiene. Ese movimiento es involuntario o natural, y perceptible por el tacto. A diferencia de la arteria, que tiene doble túnica, la vena sólo tiene una. Hoy se distinguen tres capas en la arteria<sup>10</sup>. Y la utilidad del pulso es, por un lado, la de conservar el calor innato y, por otro, refrigerar y ventilar el cuerpo, de manera que se puedan expulsar las materias residuales humosas y fuliginosas. Este aspecto lo desarrollaría en su pequeño tratado *De usu pulsuum*<sup>11</sup>.

Luego matizará que Erasístrato hablaba de pulso sólo en partes inflamadas y repetirá, entre otras ideas, la de que Egimio llamaba al pulso con el término «palpitación». Citará a Heraclides de Tarento por ser breve en sus definiciones y por sostener que en la naturaleza todo se mueve y se altera, incluso las piedras. Añade unos comentarios acerca de los espasmos y temblores, recoge las doctrinas de Praxágoras y de Herófilo, y remite a su libro sobre temblores, palpitaciones, escalofríos y espasmos<sup>12</sup>.

Entre los médicos que son objeto de sus comentarios desde los capítulos cuarto hasta el décimo séptimo se encuentran Alejandro Philaletes, Demóstenes Philaletes, Bacquio de Tanagra, Aristóxeno, Zenón de Laodicea, Crisermo, Heraclides de Eritrea, Apolonio Mys, Filonides, Agatino, Arquígenes, Asclepiades y sus discípulos, Magno de Éfeso, Ateneo de Atalía, Mosquión y Apolonio el de Estratón.

## 5. CONCLUSIONES

a) El interés de emprender una nueva traducción de este texto es evidente: se trata de traducir el tratado a la vista de los otros seis tratados de Galeno redactados en torno al pulso cardiovascular y que han llegado hasta nosotros. Lamentablemente no nos ha llegado un octavo tratado dedicado a los comentarios al libro sobre los pulsos de Arquígenes, del que se hace eco en numerosos pasajes.

Por otro lado, en este tratado Galeno expone no sólo su doctrina, sino también la de otros muchos médicos antiguos y recientes, siendo en algunos casos la única fuente llegada hasta nosotros.

b) A pesar del grave error acerca del movimiento de corazón y de arterias (simultáneo en vez de alternativo), y de alguna ausencia de explicación, debida tal vez a alguna alteración del texto, su doctrina esfigmológica es tan compleja y rica que perdurará hasta el siglo XVIII en muchos centros médicos europeos, si bien

<sup>10</sup> Más detalles en K. II, 779-830: *De venarum arteriarumque dissectione*.

<sup>11</sup> Véase nuestro estudio: «La doctrina galénica del pulso: síntesis del libro *Sobre la utilidad de los pulsos*», en *Actas del XI C.E.E.C*, Santiago de Compostela, 15/20-IX-2003, vol. II, pp. 477-486.

<sup>12</sup> K. VII, 584-642: *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore*.

había sido rectificada y ampliada desde el siglo XVI, precisamente cuando sus tratados pudieron ser leídos de nuevo en griego.

c) Muerto Galeno, la doctrina del pulso no se desarrolló, sino que, anquilosada, fue palideciendo a lo largo de los siglos, reducida a simples extractos que impedían su adecuada comprensión. El renacimiento de su doctrina en occidente, a partir de los siglos X-XI se debió a la tarea de las escuelas médicas y universidades bajomedievales que fueron traduciendo al latín textos galénicos traducidos previamente al árabe, hebreo o siríaco en Oriente. Sólo unos pocos textos de Galeno llegaron en griego a la escuela de Salerno, donde serían traducidos al latín. Otras escuelas, como la de Montpellier, hicieron también una gran tarea recopilatoria y divulgativa, pero rara vez sobre textos griegos de Galeno. Lo habitual era disponer de copias traducidas a lenguas semíticas. Fue el Bajomedievo una época de plata del galenismo por haber recogido sus doctrinas, aunque sin desarrollo especulativo y manteniendo sus errores.

d) Desde que en el Renacimiento la observación clínica directa de las nuevas escuelas percibió el movimiento correcto del sistema circulatorio, la doble circulación y el movimiento alternativo de corazón y de arterias, la doctrina esfigmológica de Galeno se fue abandonando. Renacieron sus doctrinas de forma efímera y aislada por varias circunstancias, entre las que destaca la llegada a Europa de los conocimientos esfigmicos de chinos e hindúes de la mano de frailes franciscanos.

e) La medicina contemporánea se había abierto ya paso en los estudios clínicos, fisiológicos y patológicos, y en ella la doctrina galénica en todas sus facetas iba quedando arrinconada por la observación directa y por las nuevas formulaciones teóricas. Todavía en 1902 fue necesario afirmar que la doctrina del pulso transmitida por el galenismo no podía ser considerada suficiente para el médico, pues a la subjetividad de las apreciaciones esfigmicas se añadía la polivalencia semántica de los diferentes pulsos observables. Finalmente, el desarrollo técnico del último siglo en la medición de la circulación sanguínea, en el control de sus alteraciones, en el análisis de su composición, etc. han marginado casi totalmente esta práctica que todavía a mediados del siglo XX se mantenía como el primer contacto físico que se establecía entre médico y enfermo.

f) Mas este abandono actual de la doctrina del pulso de Galeno no quiere decir que los tratados de Galeno no hayan de ser traducidos y estudiados, no sólo por interés histórico y filológico, sino también científico-médico. La propuesta se fundamenta en el hecho de que Galeno cuenta que diagnosticaba tumores a través de la palpación del pulso en el bajo vientre de un enfermo, y, si esto fuera cierto, merece nuestra atención. Por otro lado, Galeno nos da cuenta de libros escritos por él y por otros médicos (Arquígenes, Bacquio...), de los que hoy no tenemos otras noticias y, además, los pasajes oscuros de este amplio tratado requieren el estudio minucioso del texto y su correcta interpretación.

g) La cardiología actual en sus distintas especialidades sigue contando en la práctica clínica diaria con el análisis del pulso y de sus diferencias (alteraciones), y no deja de ser un incentivo para los especialistas actuales recordar que desde la Antigüedad, a pesar de sus errores, el pulso era uno de los primeros síntomas que el médico observaba en su paciente.





## UN ACERCAMIENTO A LOS TRATADOS DEL *CÓMPUTO* DE BEDA\*

Francisca del Mar Plaza Picón  
José Antonio González Marrero  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

El presente artículo versa sobre la obra científica de Beda, y en él nos hemos centrado principalmente en los tratados que dedica al *computus*, con el propósito de plasmar la relevancia que dichos tratados tuvieron en el ámbito de la computística. El fundamento de nuestro trabajo viene determinado por la carencia de estudios dedicados al cómputo en época medieval. Beda en 703 escribe el *Liber de temporibus*. Se sirve de él para confirmar el sistema de Dionisio el Exiguo y hacer uso del *annus domini*. En 725 escribe una versión más larga, el *De temporum ratione*, obra que llegará como manual a casi todos los monasterios europeos, pues incluso antes de terminar el siglo VIII se encuentra copiado y con ligeras variaciones lo que nos proporciona al mismo tiempo un testimonio de la popularidad de sus trabajos durante la Baja Edad Media. Estos trabajos tuvieron, además, una significativa influencia en la labor de Beda como historiador pues ambos tratados concluyen con una crónica de las seis edades del mundo.

PALABRAS CLAVE: *Computus*. Ciencia. Edad Media.

### ABSTRACT

«An approach to Bede's treatises on *Computus*». This paper deals with the scientific work of Bede, specifically his treatises on the *computus*, with the aim of showing how important they were in the world of computistics: the utilization of the ecclesiastical calendar. The use of calendar, which became the norm after Bede, caused changes not only in everyday life, but also in science, specially in astronomy and mathematics. This paper represents, therefore, an addition to the relative small group of studies devoted to the «computus» in medieval times. Bede wrote his *Liber de temporibus* in 703, confirming Dennis the Little's system and making use of the *annus domini*. In 725 he wrote an longer version, *De temporum ratione*, subsequently used as a manual in almost all European monasteries as the existence of several copies from before the 9<sup>th</sup> century demonstrates. These copies provide further evidence of the great popularity of Bede's works in the Late Middle Ages and of his influence as a historian, since both treatises include a chronicle of the six ages of the world.

KEY WORDS: *Computus*. Science. Middle Ages.

1. La obra de Beda es la mejor fuente para descubrir a la persona y su mundo. El propio Beda al final de su *Historia Ecclesiastica gentis anglorum*<sup>1</sup> proporciona datos





acerca de su vida y a través de esos datos podemos fijar su nacimiento en Monkton, localidad cercana a Jarrow en Nortumbria, hacia el año 672 o 673. Son múltiples las monografías (Blair, 1990; Brown, 1987; Stranks, 1974; Stacpoole, 1980; Ward, 1990) y los trabajos de conjunto que tratan en algún momento la vida de este monje anglosajón señalando, de forma constante, que fue uno de los grandes sabios de su época, hecho que le proporcionó pocos años después de su muerte en 735 el calificativo de *Venerable* (Bonner, 1976; Hamilton Thompson, 1966; Houwen-MacDonald, 1996; King-Stevens, 1979).

La *Historia Ecclesiastica gentis anglorum* nos proporciona una lista de los trabajos que Beda ha escrito hasta ese momento. Si analizamos dicha enumeración, observamos que, con independencia de las obras que el erudito anglosajón dedica a las Sagradas Escrituras y a la historia, el resto de su producción parece obedecer a un interés pedagógico. Este es el caso del *Liber de arte metrica*<sup>2</sup>, un tratado sobre versificación en forma escolar, escrito entre los años 691 y 703, o de otras obras como el *De orthographia* o el *De Natura Rerum*<sup>3</sup>. Susceptibles de integrarse en ese marco pedagógico son también sus tratados dedicados al cómputo: *De temporibus* y *De temporum ratione*.

2. Para centrarnos en los tratados relativos al cómputo, hemos de partir de la premisa siguiente: Las disciplinas científicas medievales tienden a estructurarse de forma piramidal de manera que todos los dominios del saber racional conforman las distintas aristas de dicha estructura cuyo vértice es la teología, hecho que conlleva necesariamente una estrecha dependencia entre los saberes científicos y la religión. El desarrollo de la astronomía se encuentra por tanto íntimamente relacionado con cuestiones de orden práctico tales como la organización y estructuración del tiempo religioso y es por ello por lo que el cálculo de la pascua se convierte en la Edad Media en un asunto primordial.

El *De temporibus liber* es el primero de los dos tratados que Beda dedica al cómputo, término con el que era conocida en la Edad Media la ciencia que se ocupa del cálculo del tiempo y de la construcción de calendarios. Este trabajo junto con el *De temporum ratione*<sup>4</sup> gozó de gran difusión constituyendo una verdadera introducción al cómputo medieval. En concreto, el *De temporum ratione*, como han puesto de manifiesto J. Martínez Gázquez y J. Gómez Pallarès (1992: 106) se convierte en un libro casi imprescindible en las bibliotecas europeas de los

---

\* Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación PI042005/103, financiado por la Dirección General de Universidades e Investigación del Gobierno de Canarias.

<sup>1</sup> *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, PL, 95. 288-289.

<sup>2</sup> Beda, *Liber de arte metrica*, ed. Kendall, C.B. / King, M.H. *CChSL* CXXXIII A, Turnhout, 1975.

<sup>3</sup> Beda, *De Natura Rerum*, PL 90, 187-278, París, 1850.

<sup>4</sup> La obra científica de Beda se encuentra publicada en Jones C. W. (ed.), *Opera Didascalica. Pars I*, CCL 123A, Turnhout, 1975; *Opera Didascalica. Pars II*, CCL 123B, Turnhout, 1977; y *Opera Didascalica. Pars III*, CCL 123C, Turnhout, 1980.

siglos VIII al XII. En este sentido afirma E. Montero Cartelle (1996: 18): «(...) el cómputo de Beda, glosado, comentado, plagiado o simplemente utilizado (...) se convirtió en el manual básico de consulta para toda la Edad Media hasta la reforma gregoriana de 1582».

3. El cómputo llega a convertirse en manos de Beda en una ciencia. La medida del tiempo se acomete no sólo desde un plano histórico, sino que también se analiza desde el plano matemático-astronómico. Beda, en palabras de Wallis (1999: xvii), ofrece en el *De temporum ratione*, una exposición tan clara, completa, fácil de transmitir y de aprender que puede decirse que garantiza no sólo el éxito del sistema de Dionisio sino que transforma el cómputo en una ciencia dotada de un conjunto coherente de conceptos y de obras técnicas que le son propias. Opinión que comparte G. Declerq (2000: 161), quien además afirma que esta obra fue el primer tratado exhaustivo sobre el tiempo y remarca cómo Beda inscribe la teoría del cómputo en el marco más vasto del concepto cristiano del tiempo al incorporar en esta obra una crónica universal basada en el esquema de las seis edades del mundo de Agustín. Efectivamente, este manual constituye un meticuloso trabajo de cronología histórica. Beda, además, modifica el sistema de datación de los sucesos, sistema que a partir de él se realiza tomando como referencia la fecha del nacimiento de Cristo. La popularidad que alcanzaron los tratados de Beda en los monasterios medievales, como indican Blair (1990: 259-271) y Ch. W. Jones, queda patente además por la gran cantidad de manuscritos de estos tratados: 93 del *De temporibus liber* y 245 del *De temporum ratione*. Estos textos, además, al parecer, albergaban un fin eminentemente práctico pues con ellos enseñaba a calcular la Pascua a los monjes más jóvenes.

Cordoliani (1942: 51) pone de relieve el hecho de que desde los primeros siglos del cristianismo existía la costumbre de fijar las reglas para la determinación de la fiesta de la Pascua, reglas que en la primera mitad del siglo VI Dionisio el Exiguo codificó y aplicó a la composición de la tabla pascual que llegaría a reemplazar los diversos ciclos anteriores en curso. Dionisio el Exiguo, en su *Libellus de ratione paschae*, enumeró los años a partir del nacimiento de Cristo, momento que se considera definitivo en la computística moderna (González Marrero, 2001: 121-126). Puede decirse que Beda se constituyó como el legítimo divulgador de las teorías de Dionisio el Exiguo, llegando a corroborar en su obra *De temporum ratione* (PL 90, 519) la Era de Dionisio o Cristiana. Después, en el año 731, la asume como eje cronológico para su *Historia Ecclesiastica*, momento en que Occidente adopta, aunque no de modo consciente, la Era Cristiana.

La concepción del tiempo en la Edad Media se articula pues en un doble sentido: de un lado, el tiempo divino inconmensurable y de otro, el tiempo terrenal sujeto al cálculo y la medición. La contraposición entre las posiciones de Agustín y Dionisio el Exiguo es patente en esta época en la que Beda intenta conjugar, tal y como señala Borst (1997: 335), el tiempo litúrgico y el tiempo terrenal.

En 703 escribe el *Liber de temporibus*, un tratado imprescindible para la comprensión del tiempo en el Alto Medievo en el que confirma el sistema de







Dionisio el Exiguo, hace uso del *annus domini* y reúne los principios fundamentales para el cálculo del tiempo.

En 725 escribe una versión más larga del *Liber de temporibus*, el *De temporum ratione*, obra que sobrepasa su aparente propósito, el de enseñar a sus alumnos a calcular la pascua, llegando como manual a casi todos los monasterios europeos debido a la claridad de sus exposiciones y a la preocupación de Beda por ser preciso y exacto en sus datos.

El monje de Jarrow desarrolla en esta segunda obra todas aquellas cuestiones que de manera sucinta había explicado en el primero de sus tratados probablemente guiado por su carácter pedagógico. Entre ambas obras no existe un cambio en su perspectiva y posición acerca del cómputo, hecho que ha llevado a Pillonell-Wyrsh (2004: 8-9) a señalar que si bien no hubo cambios en el terreno de la computística que llevaran a Beda en otra dirección distinta a la que ya había tomado en el 703, otro suceso pudo hacerlo, el hecho de que fuese acusado de herejía por señalar la fecha del nacimiento del señor en 3.952 tras la creación del mundo y no en 5.199 como Eusebio. Pero el propio Pillonell-Wyrsh toma como referencia en este asunto a Wallis (1999: XXXI), quien afirma que no existe evidencia en aquel tiempo de que el cargo de herejía fuese tomado en serio por nadie más que por el propio Beda. En cualquier caso, aunque el recuerdo de esta acusación reaparece a menudo en el *De temporum ratione*, tal y como indica Pillonell-Wyrsh, no hay que buscar en esta obra una toma de posición en el curso de una querrela entre computistas ni el deseo de reactualizar un nuevo saber adquirido por Beda o por sus contemporáneos ni una autojustificación o defensa de su primer libro. Todo ello parece corroborar la finalidad pedagógica de esta obra en la que se amplían y desarrollan cuestiones y conceptos que en el *De temporibus liber* resultan de difícil comprensión debido a la brevedad del mismo.

El *De temporum ratione* cuenta con 71 capítulos frente a los 22 capítulos del *De temporibus liber*. La organización de ambos tratados guarda cierta semejanza puesto que el eje estructural sobre el que giran se establece en torno a una serie de unidades temporales organizadas jerárquicamente de menor a mayor. Estas unidades, en esencia, son el momento, la hora, el día, la noche, la semana, el mes, los años y las edades del mundo, tratadas con mayor detenimiento y extensión en el segundo de los tratados.

Además otras cuestiones relacionadas con estos espacios temporales son abordadas por Beda en sus obras dedicadas al cómputo y prácticamente en el mismo orden, así por ejemplo, en ambos tratados tras ocuparse del concepto de «mes» dedica un capítulo a los «meses de los romanos», en el que explica cómo por iniciativa de Rómulo distribuían y denominaban sus meses los Romanos y cómo se dividía el mes (Plaza Picón-González Marrero, 2004: 132-133), y cómo Numa distribuyó el año a partir del recorrido de la luna en 354 días, añadiendo dos meses a los diez establecidos por Rómulo y finalmente cómo Julio César, tras añadirle once días, conformó el año tal y como se conserva en la actualidad. A este capítulo siguen otros dos en el *De temporum ratione*, uno dedicado a los meses de los griegos y otro a los meses de los Ingleses.

Conceptos como el de *calendas, nonas, idus* que en el *De temporibus* se exponen, brevemente y sólo desde un punto de vista etimológico, en el capítulo dedicado a los «meses de los romanos», mientras que en el *De temporum ratione* merecen un capítulo aparte después del que ha destinado a los «meses de los romanos» aunque la explicación, si bien más extensa, no difiere de la etimológica realizada en su primer tratado.

Hemos de poner de manifiesto, además, que, en ocasiones, en el *De temporum ratione* dedica una gran atención a cuestiones que en el primero de sus tratados o no había contemplado, tal es el caso del sistema de las onzas, o que habían sido únicamente objeto de algunas referencias sin ofrecer explicación alguna como ocurre con los signos del zodiaco o que reaparecen para ser tratadas con mayor profundidad y extensión, como sucede con *la luna* a la que dedica varios capítulos.

Tras dieciocho capítulos (del XII al XXIX) dedicados a la luna, en los dos tratados se ocupa de los solsticios (*solis statio*) y de los equinoccios (*solstitia* y *aequinoc-tia*<sup>5</sup>) y establece cuántos y en qué fechas se producen y cuál es la duración de los días en que éstos tienen lugar. Seguidamente, en el *De temporum ratione* aborda cuestiones referentes a la duración de los días, a los cinco círculos del mundo y al paso de las estrellas sobre la tierra antes de llegar a las estaciones, lugar común en ambos trabajos en los que recoge la tradición vista en Isidoro y los alejandrinos.

A continuación en este orden de menor a mayor que Beda ha establecido como eje de su obra, brinda una explicación de los años. Dos capítulos son dedicados a los años naturales y a los años desiguales de los Antiguos en el *De temporum ratione*, mientras que en el *De temporibus* en un breve capítulo el computista deja clara la diferencia entre año solar o civil (*annus solaris uel ciuilis*), año lunar (*annus lunaris*), año embolismal (*embolismus*) y año magno (*annus magnus*). Beda señala que para Josefo el año magno se completa en 600 años solares, cuestión que el monje anglosajón desarrolla en el *De temporum ratione*, y, como señalan Martínez Gázquez-Gómez Pallarès «después de Beda, este *annus magnus* que José sitúa cada 600 años, se confundió con el año correspondiente del ciclo de 532 años, aunque no son la misma cosa» (1992: 122).

El año solar o civil tiene lugar mientras el sol recorre el zodiaco en 365 días y cuarto [...] El año lunar común se completa con 12 lunas, esto es, 354 días; el embolismal con trece lunas y trescientos ochenta y cuatro días, tomando como inicio la luna pascual. El año magno tiene lugar cuando todos los astros, tras realizar sus precisas y exactas órbitas, regresan a su lugar de origen [...] (Plaza Picón-González Marrero, en prensa).

Mayor extensión ocupa en el *De temporibus* el capítulo dedicado al año bisiesto en el que explica cómo cada cuatro años ha de añadirse un día, hecho que

---

<sup>5</sup> ISID. *orig.* 5, 34, 1; *nat.* 8,1.





viene motivado por la duración del recorrido del sol, ya que éste regresa a la constelación desde la que salió, no en 365 días, sino en 365 días más la cuarta parte de un día. Además indica que no todos los pueblos lo añadían en la misma fecha, así los Egipcios lo intercalaban el cuarto día de las calendas de Septiembre mientras que los Romanos el sexto día de las calendas de Marzo, de donde toma su el nombre<sup>6</sup>. Todas estas cuestiones merecen en su segunda obra dedicada al cómputo cuatro capítulos en los que desarrolla el cálculo del bisiesto, la medida de su incremento anual, el por qué se intercala el 6 de las calendas de marzo y el por qué el año lunar tiene también bisiesto.

A continuación el orden de los temas se altera en uno y otro tratado. En el *De temporibus* trata primero el ciclo decemnoenal y a continuación el *saltus lunae*. En el *De temporum ratione* sigue el orden inverso. El ciclo decemnoenal lo constituye un período de 19 años tras el cual cada una de las catorce lunas regresa al mismo día del año solar con recorrido inalterable. Este ciclo necesario para facilitar el cálculo de la pascua fue instituido, tal y como indica Beda, por el Concilio de Nicea. Además explica que este ciclo se divide en dos partes: ogdóadas y endécadas, esto es en ocho y once años, ya que ocho años solares sólo sobrepasan al mismo número de años lunares en dos días.

Para comprender el ciclo de diecinueve años resulta imprescindible conocer el salto de la Luna, cálculo que consiste en restar un día de un mes lunar dentro del ciclo de 19 años debido a la diferencia existente entre el curso lunar y el solar, con el fin de igualar el curso de ambos.

Seguidamente expone en un único capítulo los ocho límites del ciclo pascual: en primer lugar, los años desde el nacimiento de Cristo, en segundo lugar, las Indicciones de los Romanos, que tienen lugar cada quince años, en tercer lugar, las 11 epactas lunares, en cuarto, los días concurrentes de la semana, que tienen lugar a causa de la pérdida de tiempo del bisiesto, en quinto el ciclo lunar, en sexto las catorce lunas, por las que los antiguos celebraban la pascua, en séptimo los días de la Pascua del Señor y en octavo la luna de la fiesta pascual, cuestiones que en su segundo tratado son objeto de distintos capítulos y de una explicación mucho más detallada.

El mismo proceder se observa con los *argumenta* o fórmulas para el cálculo rápido, puesto que se explican en un único capítulo en el *De temporibus* mientras que en el *De temporum ratione* son descritas amplia y minuciosamente. Nos referimos al capítulo dedicado a los títulos de Pascua en el que ofrece reglas para calcular con rapidez los años transcurridos desde el Nacimiento del Señor, las indicciones, el número de epactas lunares, los días concurrentes de la semana, el año del ciclo decemnoenal, el ciclo lunar, el año bisiesto, el día concreto de la Pascua, la luna y las epactas desde el tiempo presente de Beda.

Finaliza con una explicación del tiempo de la Pascua y se centra posteriormente en las seis edades del mundo, así como en su orden y duración, si bien en el *De temporum ratione* el tratado no acaba en la sexta edad ya que trata también

---

<sup>6</sup> *Bis sextum* (dos veces el sexto día).

de los restos de la sexta edad, ofrece tres opiniones de fieles sobre la llegada del señor y dedica varios capítulos al tiempo del anticristo, al día del juicio y a la séptima y octava edades que están por venir.

Si comparamos la estructura de ambos tratados, encontramos que, a excepción del primer capítulo del *De temporum ratione: De Computo uel loquela digitorum*, en el que se ocupa de aquellas herramientas que considera van a ayudar a simplificar el cálculo, esto es, la representación de los números a través de los dedos, las dos obras comienzan con el establecimiento de una triple distinción para el cómputo del tiempo:

a) Cómputo establecido por la naturaleza y señala como ejemplo el año común para el que establece doce meses lunares en el *De temporibus liber* o la duración del año solar de 365 días y un cuarto, o del año lunar que es de 354 días, si éste es común, y de 384 si es embolismal en el *De temporum ratione*.

b) Cómputo establecido por la costumbre y señala como ejemplo en ambos tratados el mes de treinta días que, en realidad, no se ajusta ni al curso del sol ni al ciclo lunar.

c) Cómputo establecido por la autoridad y señala como ejemplo la semana de siete días en el *De temporibus*. En el *De temporum ratione* introduce para esta categoría una doble división, distinguiendo así entre autoridad humana y divina. Ofrece varios ejemplos para el criterio de la autoridad humana, entre ellos el de las olimpiadas que se celebran cada cuatro años y como ejemplos de la autoridad divina indica que la ley del Señor manda que se celebre el sábado el séptimo día, que el séptimo año esté libre del trabajo del campo y que el quincuagésimo año se llame jubileo.

Esta clasificación parece mostrar que el tiempo en la Edad Media no era concebido como algo inmutable, fijo e inalterable, sino que por el contrario, como hemos puesto de manifiesto en otra ocasión (Plaza Picón-González Marrero, 2004: 129) podía obedecer al ritmo de la naturaleza, a convenciones sociales o incluso a decisiones políticas o religiosas y, por tanto, sujeto a cambios.

A esta triple categorización del cómputo del tiempo dedica algunos comentarios Pillonel-Wyrsh (2004: 33-47) y pone de relieve el hecho de que Beda haya introducido como novedad el que la autoridad, a su vez, puede ser humana o divina. Esta puntualización da pie al estudioso de Beda para señalar que a esta nueva clasificación subyace el deseo de dar primacía absoluta a la autoridad divina.

Los ejemplos dados por el monje anglosajón, sirven a Pillonel-Wyrsh (2004: 37) para justificar el que Beda repita y matice de nuevo esta clasificación en su segunda obra dedicada a la medida del tiempo puesto que, según él, los ejemplos ofrecidos en el primer tratado no han debido ser del todo convincentes. En su opinión, aunque Beda ofrece esta división del tiempo en tres categorías, a lo largo de exposición que ofrece, una unidad de tiempo determinada no responde a una única categoría. Además el monje de Jarrow, según él, deja entrever que todas finalmente se adoptan atendiendo a la voluntad divina.

Nosotros no negamos el hecho de que Beda mantenga una concepción de la naturaleza y del tiempo ligada a la autoridad divina, hecho que se corrobora por



la constante recurrencia a las sagradas escrituras, pero entendemos que su propósito, no es mostrar que toda unidad temporal responde en última instancia a la voluntad divina, sino demostrar que el tiempo no es una magnitud fija y que por ello su clasificación y medida está sujeta a diferentes interpretaciones.

4. El cómputo en manos de Beda se convierte en una ciencia aplicada y funcional, un conocimiento técnico que, a su vez, se asocia y necesita de otras ciencias. La determinación de la fiesta de la Pascua entrañaba cuestiones de diversa índole: por un lado, se trataba de una cuestión teológica, pero además se requerían conocimientos matemáticos y astronómicos para llevar a cabo los cálculos conducentes a ella. Ambos tratados muestran diferentes aspectos de este erudito, capaz de armonizar datos científicos e implicaciones teológicas y de moverse sabiamente entre la teología, la historia, la matemática, la astronomía y la etimología. Su concepción religiosa no le impide mostrar concepciones paganas con las que puede no estar de acuerdo desde un punto de vista teológico, pero para las que la teología no ofrece explicación.

Es cierto que el propósito científico de Beda no es otro que el cálculo de la pascua pero el monje de Jarrow es también consciente, como ha puesto de relieve Declerq (2000: 175-176), de que su ciclo pascual de 532 años y su utilización de la era cristiana como sistema cronológico de datación serían de gran utilidad con fines históricos, puesto que el ciclo pascual, en virtud de su naturaleza cíclica, no sólo permite predecir las fechas de la pascua en el futuro, sino que también sirve de marco retrospectivo a la historia.

Incuestionable es también su carácter pedagógico, aspecto que se confirma por la constante utilización de infinitos recursos para que sus alumnos mantengan el interés y comprendan a través de las técnicas que ofrece los fundamentos del cálculo de la fecha de la pascua.

Finalmente, hemos de subrayar que todo ello hizo de su obra un manual de referencia en los siglos posteriores, pero también un testimonio de gran valor acerca de los conocimientos científicos de la época. Wallis (2000: xvii) afirma que el *De temporum ratione* es muy diferente en cuanto a su forma y contenido, pues si bien formalmente es un manual, por lo que se refiere al contenido constituye indudablemente un texto científico sobre una nueva ciencia: el cómputo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLAIR, H. (1990): *The World of Bede*, Londres (Contiene una *addenda* bibliográfica de M. LAPIDGE que la hace diferente a la edición de Cambridge, 1970).
- BONNER, G. (ed.), (1976): *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, Londres.
- BORST, A. (1997): *Computus. Tempo e numero nella storia d'Europa*, a cura di Margherita Loewy, trad. di Enrico Gianni e Margherita Loewy, Il melangolo [*Opuscula*, 80], Génova.



- BROWN, G. H. (1987): *Bede the Venerable*, Boston.
- CORDOLIANI, A. (1942) : *Les traités de comput ecclésiastique de 525 à 990, Bibliothèque de l'École des chartes*.
- DECLERQ, G. (2000): *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout.
- GONZÁLEZ MARRERO, J. A. (2001): «La medición de la historia en la Edad Media: San Isidoro de Sevilla y Beda», *Actas del X Congreso Internacional de Estudios Clásicos* (Alcalá de Henares, 21-25 de septiembre de 1999): 121-126, Madrid.
- GÓMEZ PALLARÉS, J. (1999): *Studia Chronologica. Estudios sobre manuscritos latinos de cómputo*, Madrid.
- (1991): «Los *excerpta* de Beda (*De temporum ratione*, 23-25) en el MA.ACA, Ripoll 225», *Emerita* 59: 101-122.
- HAMILTON THOMPSON, A. (ed.), (1966) (=1935): *Bede: His Life, Times and Writings*, Nueva York.
- HARRISON, K. (1963): «The Beginning of the Year in England c. 500-900», *ASE* 2: 51-70.
- HOUWEN, L. A. J. R.-MACDONALD, A. A. (eds.), (1996): *Beda Venerabilis: Historian, Monk and Northumbrian*, Groningen.
- HUNTER BLAIR, P. (1990): *The World of Bede*, 1970, Cambridge.
- JONES, C. W. (ed.), (1943): *Beda. Opera de temporibus*, Cambridge, Mass.
- JONES, C. W. (ed. STEVENS, W. M.), (1994): *Bede, the Schools, and the 'Computus'*, Brookfield.
- KING, M.-STEVENS, W. (eds.), (1979): *Saints, Scholars, and Heroes*, Collgeville, Minn.
- LAPIDGE, M. (ed.), (1994): *Bede and his World. The Jarrow Lectures, 1958-1993*, 2 vols.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J.-GÓMEZ PALLARÉS, J. (1992): «La 'Epístola del ciclo paschalí' del monje Oliba de Ripoll», *Mittellateinisches Jahrbuch* 27: 103-140.
- MONTERO CARTELLE, E. (1996): *Códice de Metz. Biblioteca Nacional de Madrid 3307. Una compilación medieval de cómputo y astronomía. Introducción, traducción y notas*. Madrid.
- Ó CRÓININ, D. (1983): «The Irish Provenance of Bede's Computus», *Peritia* 2: 238-42.
- PLAZA PICÓN, F.-GONZÁLEZ MARRERO, J.A. (en prensa): *El De temporibus liber de Beda: Traducción, comentario y notas*.
- (2004): «El vocabulario del cómputo en el *De Temporibus Liber* de Beda», *Minerva* 17: 125-138.
- PILLONEL-WYRSCH, R. P. (2004): *Le calcul de la date de Pâques au Moyen Âge. Analyse et commentaire sur «De temporum ratione» de Bède*, Academic Press Fribourg.
- SINISCALCO, P. (1978): «Le età del mondo in Beda», *Romanobarbarica* 3: 297-332.
- STACPOOLE, A. (1980): «St. Bede the Venerable, Monk of Jarrow», en FARMER, D. H. (ed.), *Benedict's Disciples*, Londres.
- STRANKS, C. J. (1974): *The Venerable Bede*, Londres.
- WALLIS, F. (1999): *The Reckoning of Time*, Liverpool.
- WARD, B. (1990): *The Venerable Bede*, Harrisburgo.
- WHITING, C. E. (1966) (=1935): «The Life of the Venerable Bede» en A. Hamilton Thompson (ed.), *Bede: His Life, Times and Writings*, Nueva York.





## A PROPOSITO DEL RAPPORTO FRA FILONE E GLI STOICI

Roberto Radice

Universidad Católica de Milán

### RESUMEN

A pesar del gran número de pasajes filónicos reunidos por H. von Arnim en su edición de los fragmentos estoicos, Filón no debe ser considerado una fuente neutral para la filosofía estoica, ya que revisa por su cuenta, bien por propósitos exegéticos o por razones filosóficas, los textos en los que se basa. Por lo que respecta a la exégesis debemos tener en cuenta la narrativa bíblica, mientras que los elementos estoicos en el pensamiento de Filón están a menudo sometidos desde el punto de vista filosófico, a una perspectiva platónica trascendente, que representó el marco de Filón para su teología bíblica en su significado profundo. Sin embargo, no falsifica el pensamiento estoico, en tanto que el fundamento filosófico (p. ej. la unidad y las «muchas formas de ser» de Dios, que implica la teoría de las δυνάμεις) de la alegoría estoica no es rechazado. Radice extrae estas conclusiones tras un análisis de *Opif.* 8 = SVF II 302; *Sacrif* 68 = SVF II 453; *LA* II 22 = SVF II 458; *Opif* 26 = SVF II 511, 512; *Migrat* 178 s. = SVF II 532; *Migrat.* 180 = SVF II 532; *Opif* 66 s. = SVF II 722, 745; *Confus* 156 = SVF II 664; *Spec.* I 32 = SVF II 1010.

PALABRAS CLAVE: Filón. Estoicismo. Alegoría.

### ABSTRACT

«Regarding the relationship between Philon and the Stoics». Despite the large number of Philonic passages collected by H. von Arnim in his edition of the Stoic fragments, Philon should not be considered as a neutral source for the Stoic philosophy, since he reviews from his own standpoint the texts on which he draws, on both exegetical and philosophical grounds. In terms of the exegesis we should keep in mind the biblical narrative, while the Stoic elements in Philon's thought are often philosophically subservient to a transcendent Platonic perspective, which represented Philon's framework for the most profound meaning of his biblical theology. He does not, nevertheless, falsify Stoic thought, as the philosophical ground (e.g. the unity and the «many ways of being» of God, which involves the theory of the δυνάμεις) of Stoic allegory is not rejected. The autor draws these conclusions after an analysis of *Opif.* 8 = SVF II 302; *Sacrif* 68 = SVF II 453; *LA* II 22 = SVF II 458; *Opif* 26 = SVF II 511, 512; *Migrat* 178 f. = SVF II 532; *Migrat.* 180 = SVF II 532; *Opif* 66 f. = SVF II 722, 745; *Confus* 156 = SVF II 664; *Spec.* I 32 = SVF II 1010.

KEY WORDS: Philon. Stoicism. Allegory.





## 1. PREMESSA METODOLOGICA

L'influenza stoica su Filone è senza dubbio considerevole, ma non sempre immediata e diretta. E' nostra opinione che essa venisse in qualche modo filtrata da una tradizione allegorica il cui apice si ebbe ad Alessandria da Aristobulo in avanti, e cioè dalla fine del II secolo a.C. alla metà del I d.C.

Lo Stoicismo fu la culla dell'allegoresi greca e, dunque, nel nostro caso gli Stoici fornirono non solo una parte considerevole del materiale filosofico su cui Filone lavorò, ma anche il metodo originario dell'esegesi allegorica, nonché una dotazione di concetti e di termini canonizzati dall'allegoresi.

Certo, il Giudaismo alessandrino modificò e fece progredire straordinariamente l'allegoria, al punto da renderla particolarmente efficace: duttile dal punto di vista della esegesi e fertile dal punto di vista della filosofia. In tal senso, cogliere l'azione di trasformazione dell'allegoria sui contenuti concettuali della Stoa potrebbe dare la misura del contributo del Giudaismo alessandrino alla storia delle idee filosofiche e religiose.

Un metodo utile<sup>1</sup> per valutare questo contributo e per vedere che cosa cambia e in quale direzione è quello di confrontare le testimonianze sugli Stoici di provenienza filoniana con altre di diversa provenienza, e nello stesso tempo di tener conto del contesto esegetico da cui queste testimonianze sono prese.

Per questioni di opportunità e di spazio vorremmo limitare il confronto alla fisica crisippea, in primo luogo perché è quella più ricca di testimonianze di Filone, e in secondo luogo perché è quella più tipica, più facilmente riconoscibile, non foss'altro che per l'uso di una terminologia tecnica quasi inconfondibile.

Ora, il primo problema è comprendere per quale motivo Filone facesse riferimento proprio alla fisica stoica quando questa era teoreticamente orientata verso prospettive opposte alle sue: panteista e materialista era la prospettiva stoica, trascendente e teista era quella filoniana. Probabilmente, a Filone interessava la capacità esplicativa dei termini filosofici della fisica Stoica rispetto alla interpretazione del testo biblico e in particolare della creazione di Genesi, assai più che l'orizzonte complessivo di questa stessa fisica.

## 2. DIO COME CAUSA ATTIVA: *DE OPIFICIO MUNDI* 8 = *SVF* II 302

... è legge assolutamente necessaria che nella realtà ci sia una causa attiva e una passiva, e che la prima è l'intelletto del tutto assolutamente puro e incontaminato ... invece la causa passiva non ha anima e da sé non saprebbe muoversi, però, una volta che ha ricevuto il movimento, la forma e l'anima dall'intelletto si trasforma in quest'opera di mirabile perfezione che è il cosmo.

---

<sup>1</sup> E da noi adottato in questa ricerca.



Il contesto filoniano del frammento è il seguente. Filone polemizza con Aristotele in difesa della Provvidenza, sostenendo che solo se esiste una creazione può esistere una provvidenza perché la ragione ci induce a credere che solo un «padre creatore» ha un motivo per prendersi cura di ciò «che ha portato a nascita»<sup>2</sup>. L'appellativo di Padre in questo contesto starebbe ad indicare soprattutto la sollecitudine di Dio per il mondo che ha creato. Al contrario, l'inerzia di Dio indicherebbe un cessare di questa sollecitudine, un disinteresse di Dio per il figlio. Ora, Aristotele, dicendo che il mondo è increato nega la Provvidenza, e quindi va confutato.

Se noi confrontiamo questo frammento con i precedenti e i successivi sul medesimo tema notiamo quanto segue.

Il termine αἴτιον riferito tanto alla materia quanto a dio non ha paralleli in Crisippo il quale non definisce «causa» la materia perché essa, in quanto per lo più immobile<sup>3</sup>, non è, ma ha bisogno di una causa. Tuttavia, questa distinzione fra causa e materia sembra essere piuttosto una posizione di Crisippo che non un principio stoico generale. Basta infatti rifarsi a Zenone in *SVF* I 85<sup>4</sup>, per scoprire che la ὕλη è αἴτιος τοῦ πάσχειν<sup>5</sup>.

Approfondendo l'argomento, si nota che quasi tutte le fonti stoiche attestano che la causa attiva è Dio e che questo Dio è insito nella materia<sup>6</sup>. Filone, come è ovvio, tace questo aspetto ed anzi precisa che la causa attiva è «l'intelletto del tutto (ὁ τῶν ὅλων νοῦς) assolutamente puro e incontaminato, che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello». Ma questa, naturalmente, è una connotazione biblica che nulla a che vedere con il contesto stoico<sup>7</sup>.

In verità, un qualche precedente al νοῦς τῶν ὅλων lo si poteva trovare anche fra gli Stoici, guardando al fr. *SVF* II 310 dove si afferma che Dio è un πνεῦμα intelligente (νοερόν) ed eterno e soprattutto a *SVF* II 313 dove Plutarco sos-

<sup>2</sup> *Opif.* 10: «il padre vigila sulla preservazione dei figli»; *Opif.* 171: «Dio provvede al mondo, perché è conforme al principio di necessità che il Creatore abbia sempre cura della cosa creata, secondo le leggi e gli ordinamenti della natura, in osservanza dei quali anche i genitori si prendono cura dei figli».

<sup>3</sup> La materia, o come dicono gli Stoici in *SVF* II 311, la «sostanza delle cose» è di per sé immobile e senza forma e dunque «ha bisogno di essere mossa e informata da una qualche causa (ὑπό τινος αἰτίας)». Anche Seneca sembrerebbe confermare che la materia non può essere considerata causa in *SVF* II 303, là dove parla dei due principi come «causa et materia».

<sup>4</sup> E quindi non ci sarebbe neppure bisogno di ricorrere alla aitiologia aristotelica, ad esempio, facendo riferimento alla causa materiale.

<sup>5</sup> Si noti che poco dopo, e nello stesso frammento, la ὕλη è chiamata τὸ ποιούμενον, mentre il θεὸς era detto τὸ ποιῶν. È possibile che Zenone desse al termine αἴτιον più il significato di «principio» che di causa.

<sup>6</sup> Ad es. *SVF* II 306: dio è «causa attiva insita nella materia».

<sup>7</sup> Potrebbe anche essere il prodotto dell'esegesi filoniana: infatti, le Idee sono per Filone sia atti del pensiero di Dio, sia l'oggetto del medesimo pensiero, e pertanto il λόγος (che raccoglie tutte le Idee) è ad un tempo il cosmo noetico, cioè l'oggetto del pensiero di Dio ed anche la mente e la ragione di Dio (dunque un pensato e un pensante), ossia una realtà non distinguibile da Dio stesso. Da qui a ritenere il creatore come intelletto di tutte le cose il passo è breve.





tiene che per gli Stoici dio «è un corpo dotato di intelligenza e un νοῦς insito nella materia». Filone quindi utilizzava anche in questo caso una terminologia stoica ma censurandone l'aspetto immanentistico e corporeistico.

In pari misura l'Alessandrino riprende dagli Stoici il carattere passivo della materia, ma attribuisce questa passività all'essere priva di anima<sup>8</sup>, tesi che nella filosofia stoica non risulta affatto<sup>9</sup>.

Forse il riferimento di Filone è Platone, *Fedro* 245 E dove si legge:

Ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno è inanimato (ἄψυχον); invece quello a cui proviene dal suo interno e da se stesso è animato (ἐμψυχον), perché la natura dell'anima è appunto questa.

Il passo in oggetto mostra dunque il faticoso lavoro di rielaborazione e contaminazione filosofica attuato da Filone<sup>10</sup> sulla base di un testo probabilmente zenoniano<sup>11</sup> e con lo scopo di difendere il principio di provvidenza insito nella creazione, e quasi certamente riferendolo anche alla lettera della Bibbia: precisamente alle prime parole di Gen.: Ἦ ὁ θεὸς ἐποίησεν che richiama il τὸ ποιοῦν o il δραστήριον αἴτιον tipico della fisica stoica.

### 3. A PROPOSITO DEI «MOVIMENTI» DI DIO: *DE SACRIFICIIS*, 68 = *SVF* II 453

Il Λόγος non si muove cambiando posizione, come se occupasse un posto e ne lasciasse un altro, bensì servendosi di un movimento «tonale».

Per dimostrare l'onnipresenza di Dio e la sua estraneità ad ogni movimento fisico, Filone fa riferimento alla teoria dei movimenti tonali che è una parte della dottrina stoica del τόνος, inteso come uno stato del πνεῦμα<sup>12</sup>.

Questa dottrina negli Stoici ha sostanzialmente due ambiti di applicazione:

a) la sfera bio-psichica, come in *SVF* II 876, in cui si tratta della tensione dell'anima<sup>13</sup> dalla quale può dipendere la salute, o la malattia, o addirittura la morte<sup>14</sup>, oppure, più semplicemente, una perdita della coscienza vigile<sup>15</sup>;

<sup>8</sup> *Opif.* 9: «... la causa passiva è di per sé priva di anima».

<sup>9</sup> Ἄψυχον, semmai, è la caratteristica propria della δύναμις ἐκτικῆ, quindi di una parte della realtà (quella minerale) e non della materia principio: cf. *SVF* II 458 = *LA* II 22.

<sup>10</sup> O dal Giudaismo Alessandrino prima di Filone.

<sup>11</sup> E non Crisippo, come vuole von Arnim.

<sup>12</sup> Una sorta di principio individuatore del pneuma; *SVF* II 785: «...per questo il pneuma avrà una sua specifica ragione e una propria facoltà: insomma, come dicono alcuni, un suo tono».

<sup>13</sup> In *SVF* II 877 si parla della prostrazione fisica come di una «caduta del tono psichico».

<sup>14</sup> Cf. *SVF* II 876.

<sup>15</sup> Cf. *SVF* II 766.

b) la sfera cosmologica in cui al τόνος si demanda la funzione di forza coibente del cosmo. Su questa dottrina Filone non dà un contributo specifico, e invece interviene in maniera originale sui movimenti «tonali» e sulla δύναμις (ο κίνησις) τοιική.

Il movimento del tono (o tonale) è un tipo di movimento che crea stabilità e unità<sup>16</sup>, grazie al fatto di attuarsi contemporaneamente in due direzioni verso l'interno e verso l'esterno<sup>17</sup>. Filone in un frammento ritenuto di ispirazione stoica<sup>18</sup> illustra questa potenza e questo movimento, ricorrendo all'esempio dell'intelletto che attraverso la sensazione e l'impulso raggiunge l'oggetto esterno, senza per questo perdere la sua dislocazione originaria: per tale motivo è come se fosse presente in due luoghi nello stesso tempo.

Il frammento 453 che stiamo esaminando sfrutta esattamente questa proprietà, evidenziandola nella contrapposizione con la μεταβατική κίνησις che sarebbe quel movimento che provoca un cambiamento di luogo<sup>19</sup>. Ma la μεταβατική κίνησις non è propria della fisica stoica<sup>20</sup>. È possibile che Filone l'abbia desunta direttamente alla tradizione giudaico alessandrina precedente e in specie ἄλλα κατὰβασις τοιική menzionata da Aristobulo nel fr. 2.

Commentando la discesa di Dio sul Sinai<sup>21</sup>, Aristobulo, da un lato ribadisce la realtà di questa discesa e il suo carattere miracoloso, dall'altro afferma che essa non avrebbe comportato un cambiamento di luogo: infatti il movimento di dio non sarebbe stato una κατὰβασις τοιική, cioè una discesa diretta da un luogo all'altro, perché Dio è presente dovunque<sup>22</sup>. Insomma, il fatto eccezionale della discesa di Dio — sostiene Aristobulo — era autentico, ma andava spiegato nel senso filosofico detto.

Filone invece nega recisamente che si possa attribuire a Dio alcuna forma di movimento<sup>23</sup> e afferma che ogni discesa sarebbe comunque un movimento

<sup>16</sup> SVF II 448: «... tiene unito il cosmo nella sua totalità e insieme tutte le sue parti».

<sup>17</sup> SVF II 451; esiste per gli Stoici «un certo movimento tonale nei corpi che si attua contemporaneamente verso l'interno e verso l'esterno...».

<sup>18</sup> LA I 30 = SVF II 844: «l'impulso ... consiste nella tensione attiva dell'intelletto (τοιικήν δύναμιν) che, protendendosi attraverso la sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso e, aderendovi, se ne impossessa».

<sup>19</sup> Cf. *Poster.* 29 s.

<sup>20</sup> Non si trova che un'unica attestazione del termine μεταβατικός nel corpus degli Stoici antichi, neostoici e i mediostoici compresi (dato desunto da una ricerca sul lessico informatico sugli Stoici di R. Radice, R. Bombacigno [in collaborazione con altri], *Stoics*, 4 voll., Biblia, Milano 2006), se non in un frammento di Sesto Empirico (SVF II 135b) che contrappone la φαντασία μεταβατική alla φαντασία συνθετική, ossia la rappresentazione discorsiva che passa da un argomento all'altro a quella che crea unità.

<sup>21</sup> In particolare con riferimento a Es 19,11.

<sup>22</sup> Aristobulo, fr. 2, 15. Su tutto questo episodio e sulla sua interpretazione, cf. quanto diciamo in R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De mundo» attribuito ad Aristotele*, Prefazione di A. Bos, Milano 1995<sup>2</sup>, pp. 84 ss.

<sup>23</sup> *Confus.* 139: «... nessuno dei termini che indica movimento —alto, basso, destra, sinistra, avanti, indietro— si addice all'essenza di Dio, ed Egli non si lascia cogliere in nessuna di queste connotazioni...».



locale<sup>24</sup>. Per tale motivo, ogni movimento di dio va inteso come simbolo della comunicazione fra dio stesso e l'uomo e non come un fatto reale.

In conclusione il fr. *SVF* II 453, si appropria di una dottrina stoica, amplificandola con il contributo della tradizione esegetica giudaico-alessandrina, e mettendola al servizio della sua polemica contro gli antropomorfismi divini.

#### 4. DIO COME ΝΟΥΣ: *LEGUM ALLEGORIAE*, II 22 = *SVF* II 458

... l'intelletto... ha molte potenze: quella coibente, vegetativa, psichica, logica, dianoetica e poi altre ancora di specie e generi infiniti. La potenza coibente è comune agli esseri inanimati, cioè ai minerali e agli alberi, ma di essa partecipano anche le ossa... La potenza vegetativa si estende fino ai vegetali ed è presente in quelle parti del nostro corpo che sono simili alle piante: ovvero le unghie e i capelli. <La potenza psichica, cioè> l'anima, è la potenza vegetativa con l'aggiunta della rappresentazione e dell'impulso. Questa è comune pure agli animali privi di ragione. Ma anche il nostro intelletto ha qualcosa di simile all'anima dell'animale irrazionale. Invece la potenza dianoetica è propria dell'intelletto, e quella razionale, probabilmente comune alle nature più divine, è certamente, fra gli esseri mortali, una caratteristica esclusiva dell'uomo.

Il contesto allegorico del passo impone ad Adamo il significato di intelletto, e alla donna il significato di sensazione. Filone in verità non parla dell'intelletto umano *tout court*, ma «dell'intelletto nudo e svincolato dal corpo... non ancora legato al corpo», questo è un particolare importante perchè altrimenti la parte razionale dell'uomo sarebbe responsabile di facoltà inferiori che difficilmente le si addicono e che non hanno riscontro alcuno nella Stoa.

Di fatto vengono attribuiti al νοῦς umano, prima della incarnazione, funzioni che sono proprie del πνεῦμα il quale, in quanto produzione del λόγος assume nel cosmo la forma di ἔξις<sup>25</sup>, φύσις<sup>26</sup> e ψυχή<sup>27</sup>.

Filone sembrerebbe consapevolmente attuare un trasferimento di funzioni e di potenze dal λόγος (o πνεῦμα)<sup>28</sup> e da Dio al νοῦς «puro» quando in *De fuga*, 112<sup>29</sup>

<sup>24</sup> *Confus.* 135: «... e chi non sa che se uno scende deve necessariamente lasciare un luogo per occuparne un altro?».

<sup>25</sup> Corrisponde alla forza di coesione del regno inanimato. *SVF* II 458 = *Deus* 36: «Dio ha legato alcuni corpi alla forza di coesione, altri alla natura, altri ancora all'anima razionale. Quindi, come vincolo saldissimo delle pietre e dei legni... egli ha fatto la forza di coesione (ἔξις), che è il pneuma che si volge su se stesso...».

<sup>26</sup> *Deus* 37: «La natura Dio l'ha assegnata alle piante e la compone mescolando parecchie facoltà: quella di nutrirsi, svilupparsi e di crescere...».

<sup>27</sup> *Deus* 41: «il Creatore fece l'anima differente dalla natura per tre caratteri: la sensazione, la rappresentazione e l'impulso».

<sup>28</sup> *SVF* II 716.

<sup>29</sup> Corrispondente a *SVF* II 719.



attribuisce esplicitamente al «Λόγος di Colui che è», la funzione di «vincolo dell'universo». In *Quis heres*, 23 è Dio stesso ad assolvere a questa funzione<sup>30</sup>, mentre in *Quis heres*, 188 è il λόγος divino (λόγος θεῖος) a essere definito come «la colla e il vincolo che riempie tutte le cose della sua essenza».

La stessa azione coibente del Λόγος in ambito cosmico viene riportata all'anima individuale, «che entro l'ambito di potere di cui è dotata, non permette a nessuna delle parti del corpo di venir staccata o recisa contro natura, ma per quanto dipende da lei le avvia tutte, pur già complete ognuna in se stessa, a una unione reciproca indissolubile»<sup>31</sup>. Il medesimo schema viene infine applicato al νοῦς purificato del saggio il quale «mantiene le virtù immuni da fratture e da lesioni, avviando ad una benevolenza più salda i loro vincoli naturali di parentela e di socialità»<sup>32</sup>.

Il testo di *Legum allegoriae*, II 22 che esaminiamo non farebbe altro che riassumere nella figura del νοῦς «puro» tutte le funzioni che ha il λόγος nel cosmo, ma che si trovano rappresentate pure nell'uomo corporeo<sup>33</sup>. Si potrebbe pensare che al momento della «incorporazione» il νοῦς deleghi all'anima parte di queste funzioni, mentre riserva a sé la funzione che gli è propria, cioè il pensiero.

Nella letteratura stoica extra filoniana non c'è traccia di una siffatta dilatazione del νοῦς, che parrebbe per questo essere frutto della riflessione del nostro filosofo, il quale tradusse la partizione universale del πνεῦμα (ἔξις, φύσις, ψυχή) in uno schema presente nelle parti costitutive dell'uomo, forse per esigenze legate all'interpretazione allegorica della Bibbia.

## 5. LA CONCEZIONE DEL TEMPO: *DE OPIFICIO MUNDI* 26 = *SVF* II 511 E 512

... il tempo non preesisteva al mondo, ma è nato insieme ad esso, semmai dopo. Esso infatti è l'estensione del movimento del cosmo e il movimento non può venire prima dell'essere che viene mosso, ma di necessità si verifica o dopo, o tutt'al più nello stesso momento. E' necessario pertanto che anche il tempo sia coevo al mondo o più giovane di esso.

La concezione del tempo qui espressa da Filone e ribadita nel fr. 512<sup>34</sup> è quella classica degli Stoici: il tempo è διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως, un

<sup>30</sup> *Quis heres*, 23: «Dio (in quanto δεσπότης) è il legame dell'universo in quanto tiene insieme le cose in modo indissolubile, pur essendo esse dissolubili».

<sup>31</sup> *SVF* II 719.

<sup>32</sup> *Fug.* 112. Del resto in *Opif.* 82 Filone riferisce che anche nella sfera spirituale l'uomo «racchiude in sé» molteplici nature simili alle costellazioni, che traspaiono dall'esercizio delle arti, delle scienze e dei nobili principi relativi alle singole virtù. Il mondo interiore dell'uomo riproduce in piccolo il mondo celeste nella sua straordinaria armonia. Per l'Alessandrino sembrerebbe dunque esistere una forza di coesione non solo fisica, ma anche psichica e intellettuale.

<sup>33</sup> Cioè, le ossa per la ἔξις, tipica dei minerali; i capelli per la φύσις, tipica delle piante e la ragione per la δύναμις διανοητική e λογική.

<sup>34</sup> *Deus* 31 = *SVF* II 512: «... Dio è creatore anche del tempo, perché è il padre del padre del tempo: il padre del tempo è il cosmo, e il movimento di questo ci rivela la genesi di quello».





intervallo del movimento cosmico. Questa formula è abbastanza stabile e si trova ribadita nei fr. *SVF* II 509, 513, 515. Ora, un intervallo può esserci solo se il flusso temporale non è uniforme, ma suscettibile di una divisione regolare in parti: ed è proprio il cosmo e in particolare il cielo con il suo movimento periodico a rompere questa omogeneità e a rendere possibile il tempo<sup>35</sup>.

Questa non è però la sola definizione del tempo che Filone accetta e in *Quod Deus sit immutabilis*, 29 ss. ne formula una molto più complessa<sup>36</sup>, perchè deve rispondere al problema del rapporto fra l'eternità di Dio e il tempo. Nel nostro passo, invece l'intento esegetico è più limitato, in quanto si tratta solamente di sottrarre all'espressione ἐν ἀρχῇ di Gen. 1,1 ogni significato cronologico, e di attribuirle un senso assiologico: «come prima cosa», come la «cosa più importante».

Vale la pena di segnalare che questa definizione perfettamente stoica del tempo espressa in *De opificio mundi*, 26 serve ad introdurre una visione sostanzialmente platonica della κοσμοποιΐα, la quale risulta così regolata da un piano ideale abbastanza rigoroso.

## 6. LA FIGURA DEI CALDEI:

*DE MIGRATIONE ABRAHAMI*, 178-179 = *SVF* II 532

... I Caldei connettono i fenomeni terrestri con quelli atmosferici e i fenomeni celesti con quelli che riguardano la superficie della terra. In tal modo hanno dimostrato attraverso rapporti musicali la perfetta armonia del tutto, in forza del principio della comunanza reciproca (τῆ ... πρὸς ἄλληλα κοινωνία) e della simpatia (καὶ συμπαθεία) delle parti, le quali, se risultano separate dal punto di vista spaziale, non lo sono certo dal punto di vista della affinità sostanziale. Costoro hanno ipotizzato che il nostro cosmo fenomenico sia il solo essere che è veramente, ossia che esso è Dio, oppure che in sé include Dio, <inteso> come l'anima del tutto, con ciò stesso divinizzando il fato e la necessità...

Il passo assunto dal von Arnim come testimonianza degli Stoici trascura il contesto esegetico che parte dal § 176. Da questo punto in avanti si condanna la dottrina dei Caldei i quali praticarono l'astronomia e l'astrologia. Ma per far ciò —osserva Filone— essi dovettero ammettere l'esistenza di una connessione fra i fenomeni terrestri, quelli celesti e quelli atmosferici, giungendo così a formulare *la dottrina della simpatia cosmica* che si esprime in una universale armonia numerica

<sup>35</sup> All'origine c'è la posizione platonica espressa in *Timeo*, 38c: «...affinché il tempo si generasse furono fatti il sole, la luna e cinque altri astri, che hanno nome di pianeti, per la *distinzione* e per la *conservazione* dei numeri del tempo». Dunque, il movimento del cielo non solo è la causa della scansione cronologica (*distinzione*), e quindi ne assicura l'origine, ma anche è la causa della sua regolarità e in definitiva della sua eterna durata (*conservazione*).

<sup>36</sup> Gerarchizzata, in una forma platonica, nella serie Dio - tempo intelligibile - tempo sensibile.

(§ 178). In tal modo, essi furono indotti a concepire il cosmo come «*unificato*» (come cosmo-tutto), includente in sé ogni tipo di realtà, tale da non lasciare alcuno spazio al Dio trascendente. Da siffatte premesse segue necessariamente che Dio è il cosmo, o che Dio è nel cosmo: in ogni caso, si finisce in una forma di panteismo (§ 179).

Ora, da un punto di vista etico e antropologico, il panteismo porta come naturale conseguenza il fatalismo e il determinismo astrale<sup>37</sup>, i quali, stando a quanto dice l'Alessandrino al § 179, equivalgono a una grave forma di empietà. Sarebbe che tutto l'impianto filosofico (che è prevalentemente stoico) dei Caldei venga condannato.

Invece, al § 180<sup>38</sup>, quando Filone mette a confronto la sua teologia con quella dei Caldei, mostra di accettare il principio della comunanza e della simpatia cosmica e si limita a confutare la dottrina caldaica di dio per il suo carattere panteista, affermando che «né il mondo né l'anima del mondo» sono Dio in senso eminente, ma che tutta la realtà è tenuta insieme dalle potenze divine, mentre Dio stesso occupa una posizione trascendente.

E' come se Filone contrapponesse due forme di Stoicismo, una che va sotto il nome dei Caldei e l'altra che è quella autentica di Mosé. La differenza essenziale fra le due sembra essere la posizione trascendente di Dio, la quale, però, di fatto non sconvolge la struttura del pensiero stoico e il suo convergere nel λόγος: al λόγος viene semplicemente sovrapposto il dio biblico<sup>39</sup>.

Ma allora chi sono questi Caldei di cui parla Filone?

Credo che i Caldei non fossero affatto una setta di filosofi, ma semplicemente i rappresentanti di una corrente a carattere astrologico-religioso, depositaria di una dottrina antica che fondava la propria fede sulla pratica della scienza astronomica<sup>40</sup>.

In questo caso, ciascun passaggio filosofico dell'argomentazione sopra riportata potrebbe essere frutto di un ripensamento personale del nostro filosofo, il quale avrebbe così prestatato ai Caldei una competenza filosofica che essi, di fatto, non ebbero mai. In ultima analisi, Filone avrebbe tratto da sé tutte le conseguenze teologiche che derivano dalla pratica dell'astrologia e dalla fede in essa, le avrebbe attribuite ai suoi avversari, costruendo intorno alla dottrina dei Caldei una *men-*

---

<sup>37</sup> Una certa attenuazione della condanna dei Caldei sembrerebbe venire da *Opif.* 58 ss., in cui si ammette l'influsso degli astri sui fenomeni terrestri, anche al fine di «svelare i segni del futuro». Quando però, poco dopo, l'Alessandrino spiega il senso di questa espressione, si vede che egli intende parlare solo di fenomeni astronomici, atmosferici, e tutt'al più geologici (terremoti). L'errore dei Caldei sarebbe stato di aver esteso questa influenza astrale alla storia umana, «alla sventura... o alla fortuna degli uomini» (*Mignat.* 190).

<sup>38</sup> «... sembra che Mosé abbia sottoscritto la dottrina della comunanza e della simpatia fra le parti dell'universo, ... ma che invece abbia preso le distanze dalla loro concezione di Dio».

<sup>39</sup> Certo che in questo modo il λόγος viene ridotto da principio primo (Dio) a potenza (δύναμις) suprema.

<sup>40</sup> E del resto Filone per lo più li presenta proprio in questa veste: cf. *Congr.* 50; *Somn.* 153; *Gig.* 62; *Prov.* II 77 s., ecc.





*talità caldaica* di carattere filosofico<sup>41</sup>, per poi farne un obiettivo polemico. Prove della artificialità —ma non dell'insensatezza— di questa ricostruzione potrebbero essere la parte finale del frammento in cui si evoca il concetto di ψυχή τῶν ὄλων che non è espressione stoica<sup>42</sup>, e l'immagine della divinizzazione dell'εἰμαρμένη e dell'ἀνάγκη, che pur essendo termini del linguaggio stoico, nel contesto risultano assai meglio compatibili con il determinismo astrale dei Caldei. E infatti Filone non rifiuta la teoria dell'εἰμαρμένη; ed anzi la considera come un principio scientifico universalmente valido; solo che —a riprova di quello che dicevamo poc' anzi— la subordina a Dio<sup>43</sup>.

### 7. IL COSMO È UNO E GENERATO: DE MIGRATIONE ABRAHAMI, 180 = SVF II 532

Mosè ha mostrato che il cosmo è uno e generato. Ora, se il cosmo è uno e generato è ragionevole presumere che le sostanze primordiali siano a fondamento di tutti quegli esseri la cui compiuta natura consta di parti, come capita per i corpi che proprio nella loro connessione trovano unità.

La tesi dell'unicità e della generazione del mondo è stata senza dubbio accolta da Filone, ed anzi considerata come un dogma: l'essere creato del mondo, per l'ovvia ragione che il dio della Genesi è soprattutto creatore; l'unicità del mondo, sostanzialmente per due motivi: a) l'uno di derivazione platonica<sup>44</sup> e b) l'altro di derivazione stoica (organicista).

a) Consideriamo il primo motivo.

Dice Platone in *Timeo* 31 A:

Il mondo è *uno* solo e deve essere costituito *secondo l'esemplare*. Infatti quello che comprende tutti quanti gli animali intelligibili non potrebbe essere secondo insieme ad un altro... dunque affinché questo mondo, anche nell'essere uno solo fosse simile a quel vivente perfetto, per questo motivo colui che fece il cosmo non ne fece due né infiniti, ma *uno solo* è questo cielo *generato e unigenito*, e così sarà anche in futuro<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Cf. *Her.* 289 e *QG* III 1.

<sup>42</sup> Anche se non è di per sé incompatibile con la concezione stoica del mondo come animale razionale *SVF* II 633 ss.

<sup>43</sup> *Her.* 301 s.: «Mosè, da uomo di scienza e dotato di virtù profetica, conosceva la necessaria ed indefettibile concatenazione delle cause, ma non era questa a cui attribuiva le cause di ciò che avviene. Egli riconosce qualcos'altro di ben più originario che sovrasta l'universo come fosse un aurga o un nocchiero».

<sup>44</sup> Da *Timeo* 31 A-B in *Opif.* 171.

<sup>45</sup> L'unicità del cosmo è comunque anche un principio condiviso dagli Stoici, i quali anzi ne amplificarono la portata aggiungendovi il carattere della unitarietà: il cosmo, insomma sarebbe non solo unico, ma *anche in sé unitario*. Per questo motivo posero il vuoto fuori dal mondo, affinché non ne incrinasse la coesione e non fosse di impedimento alla diffusione del pneuma (*SVF* II 543). Lo stesso Filone sembra farsi interprete di tale concezione platonico-stoica in *Opif.* 171, quando parla di «fusione compatta della totalità delle parti» del cosmo.



Certamente questo passo ha fortemente influenzato Filone, ma la versione che l'Alessandrino ne dà in *De opificio mundi*, 171 è diversa dall'originale: infatti, qui si legge che il mondo è stato creato unico *perché l'artefice è unico e non perché è unico il modello* (ideale). Inoltre, si spiega anche il motivo per cui il cosmo rimarrà sempre unico<sup>46</sup>: perché tutta la materia disponibile è stata consumata al momento della sua creazione e non ne rimarrebbe più per la creazione o generazione di un secondo cosmo.

A che imputare questa consistente deviazione dal testo platonico?

Probabilmente al fatto che nella teologia di Filone il modello ideale era ricondotto all'artefice, nel senso che le Idee platoniche venivano considerate come pensieri di Dio, in quanto progetto ideale del mondo: in tal senso erano considerate come parti del Λόγος. Invece, nel filosofo di Atene le Idee erano realtà estranee a Dio, autonome e addirittura ontologicamente sovraordinate. Per tale ragione, l'Alessandrino era legittimato a sostituire *l'esemplare* con *il creatore*, perché quest'ultimo includeva il primo.

b) Il secondo motivo —quello di derivazione stoica— si trova illustrato nel passo che esaminiamo. Il cosmo —dice Filone— è uno e generato in quanto le «sostanze primordiali stanno a fondamento di tutti quegli esseri la cui compiuta natura consta di parti, come capita per i corpi che proprio nella loro connessione trovano unità». L'unità del cosmo, allora, dipenderebbe dal suo carattere organico, e questo implicherebbe a sua volta le due teorie della *simpatia cosmica* e della *comunananza reciproca delle parti* di cui trattiamo nel frammento che precede.

Ma, per tornare all'essere generato del mondo, se il mondo è creato, dovremo ritenerlo anche perituro?<sup>47</sup>

Il riferimento d'obbligo in questo caso, sarebbe il trattato *De aeternitate mundi*, ma il ricorso a quest'opera richiede molta prudenza, in quanto essa si presenta sotto la forma dei δισσοὶ λόγοι (i discorsi duplici, pro e contro una data tesi) e di esso ci resta solo la prima parte a favore della non creazione del mondo e della sua incorruttibilità. Nel complesso non è del tutto chiaro quale sia la posizione di Filone su questa tesi.

Tuttavia, la parte iniziale del *De aeternitate* non sembra avere carattere dossografico, e in essa si trova espresso il piano organico dell'opera, il quale prospetta tre tesi di fondo:

1) il mondo è generato e corruttibile che è la tesi di Democrito, Epicuro e degli Stoici<sup>48</sup>;

<sup>46</sup> Riprendendo l'espressione del *Timeo*: «e così sarà anche in futuro».

<sup>47</sup> Come autorizzerebbe a credere, in particolare, *SVF* II 589 dove si afferma che il cosmo è corruttibile in quanto generato. Cf. *infra* *Prov.* I 9.

<sup>48</sup> La tesi degli Stoici in *Aet.* 9 è in verità particolare perché sostiene che da un lato il mondo è incorruttibile (o eterno, αἰδιος), dall'altro è corruttibile (φθαρτός). Corruttibile, se si considera il suo ordinamento; eterno se si tien conto della conflagrazione (ἐκπύρωσις): infatti è reso immortale dalla rinascita (παλιγγενεσία) e dal susseguirsi incessante dei cicli (περίοδοι) cosmici. Per lo stesso motivo il mondo può anche considerarsi ad un tempo generato e ingenerato.



2) il mondo è ingenerato e incorruttibile<sup>49</sup>;

3) il mondo è creato e incorruttibile<sup>50</sup>.

Ora, è molto probabile che quest'ultima tesi corrisponda all'opinione di Filone, non foss'altro che per il fatto di essere attribuita a Mosé, come si legge in *De Aeternitate mundi*, 19:

Molto tempo prima, Mosè, il legislatore degli Ebrei, ha detto nei sacri testi che *il mondo è creato e incorruttibile*; questi libri sono cinque, e il primo di essi è detto *Genesi* (appunto «creazione»). Questo libro incomincia così: «in principio Dio creò il cielo e la terra, e la terra era invisibile e priva di forma». Poi, nei versetti che seguono Mosè afferma che i giorni, le notti, le stagioni, gli anni, la luna e il sole che hanno avuto da natura il compito di misurare il tempo, come anche il cielo nel suo complesso, hanno avuto in sorte un destino immortale e restano incorruttibili.

Se non c'è dubbio sulla origine scritturistica della creazione del mondo in Filone, per quanto riguarda la incorruttibilità del mondo, non ci sono nella Bibbia riferimenti diretti, perché di fatto essa non dice da nessuna parte in maniera esplicita che il mondo è destinato a durare in eterno<sup>51</sup>. Tuttavia, dato il contesto teologico messo in luce dal nostro filosofo, la tesi dell'incorruttibilità del mondo appare l'unica praticabile, in quanto si basa sul dogma della provvidenza<sup>52</sup>. Il riferimento a *De opificio mundi* 10 che di solito si fa a questo proposito è certamente chiarificatore: «La ragione —si legge in questo passo— ci induce a credere che il Padre e Creatore si prenda cura di ciò che ha portato a nascita... Così il padre vigila sulla preservazione dei figli, l'artigiano su quella dei suoi manufatti e ambedue cercano di *tenere lontano con ogni mezzo quanto può essere loro di pregiudizio* o di danno e desiderano invece assicurare a loro ad ogni costo quanto può risultare utile e vantaggioso».

Di conseguenza, bisogna ritenere che l'incorruttibilità del mondo non sia dedotta direttamente dall'interpretazione del testo biblico, ma da un principio filosofico-religioso —a sua volta fondato sul testo biblico— tenuto ben saldo da Filone: quello della provvidenza<sup>53</sup>. Siccome l'atto della creazione fa di Dio un padre-creatore, Dio non può smettere di sostenere e amare la sua creatura. A ciò si

<sup>49</sup> Tesi attribuita da Filone ad Aristotele e ad Ocello.

<sup>50</sup> Che, a detta di Filone, sarebbe la tesi di Platone, Esiodo e Mosé.

<sup>51</sup> Il riferimento a Gen. 8,22, spesso citato a riprova di questa tesi mi sembra piuttosto debole, perché qui si tratta di una formula di giuramento, messa in bocca a Noè dopo il diluvio, e non di una affermazione di sostanza. E pure nient'altro che una formula mi sembra quella riportata in *Spec.* I 31.

<sup>52</sup> Tra l'altro, almeno il cielo è dichiarato incorruttibile in *Opif.* 82, dove si legge che «... il cielo è il più perfetto degli incorruttibili nel mondo sensibile».

<sup>53</sup> Che per *Opif.* 9 è «... l'elemento più utile e indispensabile ad alimentare la pietà». Cf. anche *Opif.* 171, 172.



deve aggiungere l'impossibilità strutturale dell'inattività divina<sup>54</sup>, la quale invece verrebbe ammessa nel caso il mondo andasse distrutto<sup>55</sup>.

A questa posizione di Filone si contrappone tuttavia il pensiero espresso in *De providentia*, I 9:

Porro mundi partes, ut essent, accepisse initium fatemur. (a) Atqui partes si initium, ut essent, habuerunt, omnino necesse est totum quoque, ut esset initium habuisse. (b) Etenim si pars corruptioni obnoxia est, corruptioni obnoxium et totum sit oportet; sicut etiam parte mundi, et partium partes...

Per quanto il libro I del *De providentia* nel complesso riveli un intento polemico e tenda ad esporre e confutare le posizioni di chi nega la provvidenza<sup>56</sup>, la tesi qui esposta sfugge a questa intenzione perché la parte b) dell'argomentazione (se le parti subiscono corruzione è necessario che il tutto subisca corruzione) non fa che riprodurre la parte a) (se le parti hanno avuto un inizio è necessario che il tutto abbia avuto un inizio) la quale è assolutamente corretta e condivisa da Filone. In tal senso il § 9 del *De providentia* e anche i seguenti (§§ 10-20), fanno ritenere che il mondo per Filone sia corruttibile.

Tuttavia *De aeternitate mundi*, 143 sembra correggere il tiro, precisando che la corruttibilità non tocca all'essere «le cui parti si corrompono», ma all'essere «le cui parti si corrompono tutte insieme». Infatti, osserva l'Alessandrino: «se qualcuno ha amputato la punta del dito, non per questo cessa di vivere; se invece è completamente privato del principio di comunanza (κοινωνία) delle sue membra e delle sue parti, allora muore sul colpo». Di conseguenza —si legge in *De aeternitate mundi*, 144—, la mortalità delle parti del mondo non porta alla mortalità del mondo stesso, bensì alla sua immortalità, perché ciò che appare come morte, nella sostanza è una trasformazione di «ogni elemento separatamente nella natura dell'elemento vicino»: quindi, in definitiva, una continua rigenerazione.

Ora questo tipo di argomentazione (dalla parte al tutto) è tipicamente stoico, ma la conclusione è antistoica, nel senso che viene a negare il principio della ἐκπύρωσις<sup>57</sup> come peraltro si conferma in *Quis heres*, 228, dove l'ἐκπύρωσις è definita come un «mito fantasioso».

Non resta pertanto che una via praticabile, quella platonica espressa in *Timeo*, 41A-B: il mondo è generato ma non muore, perché la provvidenza divina lo sostiene *in aeternum*:

<sup>54</sup> Cf., in particolare, *Prov.* I 6.

<sup>55</sup> Di che cosa infatti si occuperebbe Dio nel momento che l'oggetto della sua attività —che come sappiamo è necessariamente unico— andasse distrutto?

<sup>56</sup> O perché crede nella eternità del mondo, o perché pensa ad una creazione *ab aeterno*.

<sup>57</sup> Nella ἐκπύρωσις viene a mancare la trasformazione reciproca degli elementi, condizione della eternità del mondo, come si legge in *SVF* II 602: «Le forme si scambiano l'un l'altra e si trasformano reciprocamente, finché tutte non finiscono in un'unica natura, allorché l'elemento superiore ha la prevalenza».





O Dei, figli di dei, io sono Artefice e Padre di opere che, generate per mezzo mio, non sono dissolubili se io non voglio. Infatti, tutto ciò che è legato può dissolversi; ma voler dissolvere ciò che è stato connesso in maniera bella e in buone condizioni, è da malvagio. Per queste ragioni e perché siete stati generati, non siete totalmente indissolubili. Ma non sarete disciolti e non vi toccherà un destino di morte, poiché avete a vostro vantaggio la mia volontà che è un legame ancora maggiore e più forte di quello dal quale siete stati legati allorché siete nati.

Questo passo è a mio giudizio molto influente sul pensiero filoniano, al punto da poter risolvere la questione del rapporto fra generazione e corruzione del mondo, ma anche al punto da caratterizzare la concezione del cosmo dell'Alessandrino, anche quando questa si esprime in termini e in parametri stoici. Così, con influenze del *Timeo*, si spiegherebbe l'inciso del fr. 620 di *SVF* II<sup>58</sup>, che è certamente, come vuole il von Arnim, di ispirazione stoica, ma con una deviazione non comprensibile alla luce della filosofia del Portico, bensì solo di un'influenza platonica:

... Gli Stoici sostengono che il cosmo è uno, che *dio è la causa* della sua generazione, ma *non della sua dissoluzione*, la quale è invece determinata dall'azione del *fuoco inestinguibile* all'interno delle cose: azione che nel lungo periodo dissolve in sé ogni realtà. Però a partire da essa anche il mondo si rigenera, grazie alla provvidenza dell'artefice...

L'ultima tesi qui espressa che distingue dio dal fuoco-principio non può ritenersi genuinamente stoica, perché ad essa si oppongono decine di frammenti che identificano Dio con il fuoco eterno<sup>59</sup>.

## 8. LA BIOGENESI:

*DE OPIFICIO MUNDI*, 66-67 = *SVF* II 722, 745.

I primi animali che <Dio> generò furono i pesci, i quali partecipano più della sostanza fisica che di quella psichica, e quindi sono in qualche modo sia animati sia inanimati, esseri inanimati dotati di movimento, in quanto il seme del principio psichico è stato infuso in loro al solo scopo della conservazione dei corpi, come si dice che il sale viene aggiunto alle carni per evitarne il facile deterioramento.

Il contesto allegorico del passo esaminato è fissato dal § 62, dove, interpretando Gen. 1,20<sup>60</sup>, si afferma che i pesci furono creati per primi. Il § 65 spiega il criterio secondo cui questo avvenne: la creazione incominciò dai pesci perché questi ebbero l'anima più inerte e meno elaborata nei tratti<sup>61</sup>, mentre la più per-

<sup>58</sup> Corrispondente ad *Aet.*, 8.

<sup>59</sup> Ad esempio, *SVF* I 98, 146, 157; II 1049, 1050, 1077.

<sup>60</sup> «Dio disse le acque brulichino di esseri viventi (ψυχῶν ζωσῶν) e uccelli volino sopra la terra davanti al firmamento del cielo».

<sup>61</sup> *SVF* II 720.

fetta toccò all'uomo. Pertanto, Genesi seguì, per così dire, un criterio evolutivo nel racconto della creazione.

Filone, tuttavia, nel passo in oggetto precisa ulteriormente<sup>62</sup> che le specie acquatiche sono in qualche modo intermedie fra la sostanza fisica e la sostanza psichica, e quindi costituiscono l'anello di congiunzione fra il mondo inorganico e il mondo organico.

La minorità dei pesci rispetto agli altri animali è anche un convincimento espresso nel fr. *SVF* II 721<sup>63</sup>, dove la si spiega in questi termini:

Gli animali di terra e gli uccelli si alimentano della stessa aria di cui si nutrono le nostre anime, per il fatto che anche la loro anima ha affinità con l'aria; invece, a quanto dicono, i pesci non respirano quest'aria, ...

La gerarchia degli animali su base psichica così delineata, ha probabilmente come fondamento un concetto eracliteo, espresso nel frammento 16:

Poichè... assorbiamo con la respirazione questa ragione divina, noi diventiamo intelligenti, e mentre nel sonno ne diventiamo dimentichi, al risveglio ne abbiamo di nuovo coscienza.

Siccome i pesci respirano acqua e non aria sono esclusi dalla fonte stessa dell'intelligenza e quindi occupano l'ultimo posto nella gerarchia dei viventi.

Ma nello Stoicismo si trovava anche un'altra linea esplicativa della formazione degli animali, che è assai più consona alla mentalità filoniana.

In *SVF* II 1153 si legge:

... ogni cosa ad eccezione del cosmo nel suo complesso si genera in funzione di un'altra: le messi e i frutti della terra a vantaggio degli animali; gli animali a vantaggio degli uomini... l'uomo è nato per contemplare il mondo e imitarlo.

In questa prospettiva, precisa *SVF* II 1154:

che cosa ha di buono il maiale se non quello di fare da alimento? Crisippo sostiene che l'anima gli sia stata data perché facesse la funzione del sale: impedire che la sua carne imputridisca<sup>64</sup>.

Come si può notare lo Stoicismo attuava nei confronti delle specie animali una gerarchia in funzione delle differenze rispetto all'uomo o dell'utilità nei confronti dell'uomo, e in ogni caso in una prospettiva strettamente antropocentrica.

<sup>62</sup> Forse pensando alla classe dei celenterati.

<sup>63</sup> Di Clemente, *Stromata*, VII 6.

<sup>64</sup> La tesi è ribadita da Porfirio in *SVF* II 1152.





Filone con il riferimento al sale<sup>65</sup> allude proprio a questa concezione che risultava preziosa anche a livello esegetico come dimostrazione del fatto che l'uomo dovesse essere creato per ultimo.

A tal proposito, bisogna osservare che in *De opificio mundi*, 77 la gerarchia prospettata in *SVF* II 1153 è rispettata fino in fondo: gli animali sono subordinati all'uomo, ma l'uomo, a sua volta, è subordinato al cosmo, tanto è vero che deve porsi in contemplazione di esso. E fu proprio per la contemplazione dei fenomeni celesti —sottolinea l'Alessandrino— che l'intelletto si aprì alla conoscenza dei «fenomeni celesti; e di qui nacque la filosofia...».

In sintesi, il passo citato da von Arnim, ricondotto al suo contesto esegetico e confrontato con gli altri frammenti stoici, dimostra una notevole conoscenza della filosofia e anche della scienza stoica, e un suo utilizzo esteso nella allegoresi della creazione, ma in una forma libera, secondo la quale, l'Alessandrino andava a sfruttare le parti che più si adattavano alla interpretazione del testo biblico. Ma, nel fare ciò, in questo contesto, egli non tradiva mai del tutto il pensiero stoico.

Ciò è particolarmente vero se si considera, da un lato, la concezione biogenetica degli Stoici, dall'altro la questione filosofico-teologica che sottende la creazione di tipo evolutivo (a partire dai gradi più bassi). Quest'ultima, in sostanza, poneva il seguente problema: le specie infime della piramide biologica devono ritenersi già perfette all'atto della creazione, oppure erano incompiute e in attesa di compimento?

E, nel qual caso, come si spiegherebbe questa loro originaria incompiutezza, dal momento che il λόγος divino è perfetto e agisce sempre in conformità del meglio?

Nel § 67 di *De opificio mundi*, nella parte non inclusa in *SVF* II 745, Filone mostra di avere ben presente questo problema, asserendo che la creazione evolutiva (cioè distesa nel tempo) non riguarda l'azione originaria della genesi, che è e resta simultanea, ma la genesi storica degli animali, alla quale si rifa lo schema narrativo del testo sacro<sup>66</sup>.

In verità, non solo le specie più basse, ma anche lo sviluppo dei singoli animali<sup>67</sup> e in genere ogni forma di sviluppo porta all'aporia appena espressa.

Filone risolve il problema, nella sostanza, parlando della creazione biblica come di una creazione «d'ordine», ossia della struttura razionale-ideale del mondo, la quale poi, una volta generato il tempo, si traduce in una sequenza, che —questa volta sì!— va dal più imperfetto al più perfetto. Insomma, sembra dirci l'Alessandrino,

<sup>65</sup> E si noti, a proposito dei pesci e non del maiale!

<sup>66</sup> *Opif.* 67: «.. per quanto la loro <degli animali> generazione fosse simultanea, nella narrazione doveva di necessità essere tracciato un ordine in vista del fatto che in seguito si sarebbe verificata la riproduzione successiva di una cosa dall'altra».

<sup>67</sup> Giacchè il problema filosofico che si pone è identico: il feto è più imperfetto del neonato, e il neonato dell'adulto?

l'imperfezione dello stato originario e la perfezione di quello finale è un effetto del tempo, non della creazione di Dio in quanto tale.

Questa concezione, a nostro giudizio<sup>68</sup> non è originaria del nostro filosofo<sup>69</sup>, ma si trova già in Aristobulo<sup>70</sup>, dove la creazione di Dio è concepita come un'azione complessa consistente in tre diverse azioni: l'ideazione dell'ordine, la sua fissazione e la sua *messa in moto*<sup>71</sup>. L'evoluzione dall'imperfezione alla perfezione corrisponderebbe, dunque, alla «messa in moto» di un progetto ideale già di per sé perfetto.

Questa concezione non è però incompatibile con la visione stoica della biogenesi, tanto è vero che Filone stesso se ne fa interprete nel *De fuga*, 12-13, in un passo che il von Arnim riporta in una forma mutila<sup>72</sup>, ma che è necessario leggere per intero, perché rende conto della nostra interpretazione.

Scriva Filone:

L'universo è stato creato, ed è stato creato senza ombra di dubbio da una causa ben precisa; e la parola del creatore (ὁ δὲ τοῦ ποιούντος λόγος) è di per sé il sigillo, secondo la cui impronta ha assunto la propria forma ogni cosa creata. Di conseguenza, anche ad ogni essere che sta per venire alla luce si accompagna fin dall'inizio una *forma* (εἶδος) *anch'essa perfetta*, in quanto reca l'impronta e riproduce l'immagine delle Parole perfette. Infatti<sup>73</sup>, la creatura vivente appena messa al mondo è quantitativamente imperfetta ... ma qualitativamente è perfetta, perché la qualità rimane sempre la stessa, avendo ricevuto l'impronta dalla Parola (θείου λόγου), che è inamovibile e non suscettibile di alcun mutamento.

Ora, non c'è dubbio che Filone giochi costantemente sulla polivalenza semantica di Λόγος, inteso tanto come parola di Dio, quanto come ipostasi creatrice, ma, a parte ciò, la risposta che dà alla *quaestio* della perfezione del creato in quanto postulata dalla perfezione del creatore, troverebbe una risposta adeguata anche nella cosmologia stoica e precisamente nella teoria delle ragioni seminali.

È vero che Filone, a quanto mi risulta, non cita mai negli scritti esegetici i λόγοι σπερματικοί, ma conosceva molto bene questa dottrina<sup>74</sup> e a mio giudizio

<sup>68</sup> R. Radice, *La filosofia di Aristobulo...*, p. 98 s.

<sup>69</sup> L'Alessandrino semmai l'ha perfezionata e arricchita.

<sup>70</sup> Nel fr. 5, 12.

<sup>71</sup> La sequenza è espressa dai seguenti verbi: τάσσω, συνέχω, μεταποιέω. In particolare, la fissazione d'ordine implica la regolarità del mondo secondo il progetto originariamente costituito, per il quale, osserva Aristobulo nel fr. 2, 10 10 s. «... mai il cielo si è trasformato in terra, né la terra in cielo, né il sole si è trasformato in luna splendente, né a sua volta la luna è diventata sole; né i fiumi si sono fatti mare, né il mare fiumi. E lo stesso dicasi per gli esseri viventi...». A me pare che la base esegetica di questa tesi sia l'espressione «secondo la loro specie» più volte ripetuta in Gen 1,11: per essa parrebbe che Dio imponesse una ordinata via di sviluppo alla natura destinata a rimanere immutabile.

<sup>72</sup> E a buona ragione, perché solo la parte finale attiene al linguaggio stoico.

<sup>73</sup> E qui incomincia il passo stoico riportato dal von Arnim, *SVF* II 760.

<sup>74</sup> Cf. ad esempio, *Aet.* 85.





l'aveva presente anche quando esponeva questi concetti, come si può dedurre dal seguente passo<sup>75</sup>.

I frutti non costituivano solamente il nutrimento degli animali, ma erano anche il mezzo di una incessante generazione di vegetazioni simili, nel senso che contenevano le sostanze spermatiche (σπερματικῆς οὐσίας), al cui interno si trovano —in forma occulta e non visibile— i principi di tutte le cose che vedono la luce solo al ritmo delle stagioni.

E' qui implicita la teoria dei λόγοι σπερματικοί che assicura il collegamento della creazione simultanea con la creazione evolutiva (nel tempo), per la quale il λόγος-πνεῦμα, oltre che nella creazione primigenia, che è simultanea, «è impegnato anche in una generazione graduale e metodica del mondo (ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου)»<sup>76</sup>.

Una tale dottrina può essere suggerita anche da Genesi 1,11: («la terra produca esseri viventi secondo la loro specie»), la quale, in effetti, accosta una creazione nel tempo, mobile e mutevole, ad una modalità extratemporale, salda e immutabile<sup>77</sup> che si potrebbe dire *eidetica*, oppure, alla maniera biblica, «per specie».

Questo aspetto, delle σπερματικὰ οὐσίαι per spiegare la generazione dei vegetali non è frequente negli Stoici<sup>78</sup>, per quanto sia pertinente con il quadro generale del loro pensiero: potrebbe essere una accentuazione data da Filone, sulla base del testo biblico e della problematica teologica che abbiamo messo in risalto.

## 9. LA NATURA DELL'ETERE: *DE CONFUSIONE LINGUARUM*, 156 = SVF II 664

... l'etere, il sacro fuoco, è una fiamma che non può essere spenta, come anche indica il suo nome αἴθειν, che alla lettera significa bruciare. Una prova di ciò è costituita dal sole che costituisce una parte del fuoco celeste.

Il contesto esegetico del passo è abbastanza atipico, in quanto usa una tesi fisica per provare una tesi morale. Per dimostrare l'empietà della torre di Babele,

<sup>75</sup> *Opif.* 43 = SVF II 713.

<sup>76</sup> SVF II 1027. Una tale dottrina è suggerita anche da Genesi, ad esempio in 1,11: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie».

<sup>77</sup> Osserva Galeno in SVF II 717: «Perché le cose che partecipano di un'idea permangono e non si dissolvono, c'è bisogno di un'altra causa... che sta salda per conto suo, è immobile e precede le cose mosse: questa è introdotta a motivo della sua stessa stabilità e per la sua incessante partecipazione alle realtà mosse... Gli Stoici la identificano con le ragioni seminali...».

<sup>78</sup> I quali la spiegano più che altro ricorrendo al concetto di natura: cf. ad esempio, SVF II 710, 712, 718.



Filone introduce l'idea che nessuna realtà terrestre potrebbe raggiungere il cielo, e che perfino la bestemmia non toccherebbe dio, ma ricadrebbe su chi l'ha lanciata. La prova di questo è desunta dal campo fisico: la potenza calorifica del sole —che gli viene dall'essere fatto di etere— è tale da incenerire qualsiasi realtà gli si avvicini e quindi in particolare la torre di Babele che pretendeva di essere una torre alta fino al cielo.

In seguito, Filone generalizza questa considerazione e al § 156 sembra rafforzarla nell'espressione «è impossibile che una parte della terra giunga fino al cielo», anche perché, per definizione «il centro non può toccare la circonferenza». Le due spiegazioni —quella fisica e quella geometrica—, pur convergenti negli effetti, non hanno la stessa portata: la prova geometrica, una volta considerata la terra come il centro dell'universo<sup>79</sup> e l'etere come la circonferenza esterna<sup>80</sup>, implica l'impossibilità strutturale di un contatto fra le due parti, mentre la prova fisica sarebbe smentita dalla cosmogenesi degli Stoici quale appare nel fr. *SVF* II 579 dove si mostra una continuità fisica e contiguità spaziale fra le parti del cosmo:

Ecco come si trasforma il fuoco: attraverso l'aria si trasforma in acqua, da questa l'aria si separa per via di condensazione e l'acqua per via di evaporazione. Al rarefarsi dell'aria, l'etere si diffonde tutt'intorno a forma di cerchio, e gli astri si accendono insieme al sole...<sup>81</sup>.

Inoltre, la non tangenza della terra con il cielo e in particolare con il sole è contraddetta dalla tesi stoica (ampiamente attestata) che il sole —e forse anche gli altri astri<sup>82</sup>— si alimenta delle esalazioni marine<sup>83</sup>. Dunque, esiste un collegamento strutturale fra la terra (e il mare) e il cosmo celeste.

Filone in questo caso avrebbe scelto dal contesto stoico elementi per una via esegetica piuttosto debole che nella sostanza poteva adattarsi alla lettera del testo biblico (cioè alla torre come costruzione umana), ma non al senso dell'empietà umana (il desiderio di voler sfidare Dio) che essendo di natura morale non teme certamente il calore del sole.

Tuttavia nello stesso frammento è possibile trovare traccia di un livello più raffinato di esegesi corrispondente ad una concezione più elevata dell'etere, là dove esso è chiamato «fuoco sacro»<sup>84</sup>. Una tale concezione avrebbe da un lato divarica-

---

<sup>79</sup> Cf. *SVF* II 582.

<sup>80</sup> *SVF* II 579: «... l'etere si diffonde tutt'intorno a forma di cerchio...».

<sup>81</sup> Una variante non molto chiara di questa sequenza si trova in *SVF* II 436 che fa derivare gli altri tre elementi dall'acqua e l'etere direttamente dal fuoco, e, in *SVF* II 417, dove si privilegia l'etere rispetto agli altri elementi.

<sup>82</sup> *SVF* II 572, 593.

<sup>83</sup> Cf. *SVF* II 660, 661, 662, 658, 656 oltre al già citato *SVF* II 579.

<sup>84</sup> L'etere sarebbe sacro, «perché in esso sono collocati i corpi celesti, —le stelle fisse e i pianeti—, dotati di natura divina» (*SVF* II 527).



to la distanza fra cielo e terra e dall'altro avrebbe posto una differenza ontologica fra di essi<sup>85</sup>, privilegiando la superiorità dell'etere rispetto agli altri elementi<sup>86</sup>.

#### 10. I FONDAMENTI FILOSOFICI DELL'ALLEGORESIS: *DE SPECIALIBUS LEGIBUS*, I 32 = *SVF* II 1010

Riteniamo utile leggere in sinossi i frammenti 1009 e 1010 di *SVF* II, perché nella sostanza hanno la medesima struttura e per un verso sono sovrapponibili, per l'altro invece segnano una rilevante differenza.

*SVF* II 1009, Aezio

Ecco la definizione stoica della sostanza di Dio: πνεῦμα *dotato di intelligenza*, igneo, privo di una forma propria, ma che riesce a trasformarsi in tutto ciò che vuole, facendosi uguale ad ogni cosa.

Tale concetto si guadagnò innanzitutto dall'esperienza della bellezza di ciò che appare, dato che nessuna cosa bella si genera per caso o per accidente, ma solo grazie all'arte di un demiurgo. Ora il cosmo è bello...

*SVF* II 1010; *Spec.* I 32

Nelle ricerche su Dio, un pensiero filosofico autentico incontra soprattutto questi due problemi: uno se dio esista —e questo contro i fautori dell'ateismo, il male supremo—, l'altro qual è la sua essenza. Non è difficile inquadrare il primo problema; il secondo invece, non solo è difficile, ma è pressoché insolubile.

Sempre accade che l'opera d'arte sia il mezzo per conoscere l'artista... E infatti non esiste opera d'arte che si produca da sé, e il mondo è opera quanto mai artistica; dunque deve essere creato da un artefice di somma sapienza e perfezione.

Il fr. *SVF* II 1009 di Aezio è a nostro avviso particolarmente importante per chiarire la natura e l'origine dell'allegoresis, ossia dell'allegoria sistematica, perché, a metà circa, espone la classificazione degli dèi in sette ordini secondo un criterio storico-scientifico<sup>87</sup>. Una siffatta partizione, permette una classificazione ordinata di gran parte delle divinità olimpiche, e ne dà anche una esegesi razionalistica così da permettere una sistematica esegesi allegorica.

<sup>85</sup> Coinvolgendo in qualche misura anche la sfera morale e religiosa.

<sup>86</sup> Come in *SVF* II 417.

<sup>87</sup> Crisippo presenta questa divisione: I. Le divinità che risultano dalla deificazione dei fenomeni terrestri e celesti; II. Le divinità che hanno influenza propizia; III. Quelle che hanno influenza avversa; IV. Gli dei che si collegano alle azioni; V. Quelli che si collegano alle passioni; VI. Le invenzioni dei poeti; VII. I semidei, eroi e benefattori dell'umanità.





La prima parte del frammento offre anche una giustificazione teorica di questa esegesi, perché, parlando dell'essenza o sostanza di Dio<sup>88</sup> come di un essere «privo di una forma propria» e «capace di trasformarsi in tutto ciò che vuole», di fatto introduce quello che potremmo chiamare il principio della *polivocità di Dio*, cioè della coesistenza, accanto ad un unico dio (in questo caso il «πνεῦμα dotato di intelligenza»), di un considerevole numero di Dei (ad es. quelli della tradizione omerica) che vengono di volta in volta equiparati a funzioni o potenze dell'unico θεός<sup>89</sup>.

In questo modo, l'approfondimento attraverso l'analisi allegorica del nome, della storia e dei caratteri specifici degli dèi ci rivelerebbe la natura di Dio.

La seconda parte del frammento qui riportata, fornisce una prova dell'esistenza di dio —cioè, in definitiva, di questo πνεῦμα— a partire dalla bellezza del cosmo.

Il frammento (filoniano) *SVF* II 1010 offre lo stesso schema anche se la citazione del von Arnim non rende ragione se non in parte di esso. Anche qui si parla — si parla, ma non si precisa— dell'essenza di Dio, dopo di che si dimostra la sua esistenza sempre a partire dalla bellezza del cosmo.

E il principio della polivocità di Dio?

E' anch'esso presente, solo che, anziché seguire, precede i due punti esposti in *SVF* II e da noi ripresi.

Consideriamo il contesto di *De specialibus legibus*, I 32. I paragrafi immediatamente precedenti (30-31) sostengono che la Legge mosaica imprime nello spirito degli uomini santi «il marchio profondo della fede», nominando di continuo Dio, talora dicendo che è «il Dio unico», talaltra «il fondatore e il creatore dell'Universo», talaltra ancora «il Signore delle creature», oppure «la causa di tutto», «il Re», il «Padre e maestro di tutte le cose». Questa molteplicità di epiteti si spiega naturalmente sulla base della teoria delle potenze, che, afferma Filone, sono numerose, ed anzi infinite<sup>90</sup> ed aprono una via alla conoscenza di Dio, pur se ridotta nella sua portata<sup>91</sup> e limitata ai suoi rapporti fra Dio e il cosmo.

Una volta riconosciute le affinità, la differenza appare evidente: mentre per Filone la definizione, o se si vuole la conoscenza dell'essenza di Dio è non solo diffi-

---

<sup>88</sup> È evidente che gli Stoici non ponevano alcuna differenza sostanziale fra θεός (dio personale) e θεῖον (divino come connotazione filosofica), muovendosi in questo caso in un campo ambiguo dove i due termini sono intercambiabili. Emblematico è, a tal proposito, il frammento A96 di Posidonio: «deus (θεός e non θεῖον!) est spiritus rationalis per omnem diffusus materiam, hoc est terram aquam aera caelum».

<sup>89</sup> Si legga a tal proposito il fr. *SVF* II 1027 dove Atenagora ribadisce a chiare lettere quello che andiamo dicendo: «Gli Stoici a parole attribuiscono alla divinità un numero spropositato di nomi in rapporto alla variazione della materia nella quale pensano che il pneuma divino sia diffuso, però nella sostanza credono che il dio sia uno. Se infatti dio è il fuoco artefice...».

<sup>90</sup> *Confus.* 171.

<sup>91</sup> In primo luogo, perché Dio è infinito, in secondo luogo perché, secondo *Spec.* I 46, anche le potenze «non sono coglibili nella loro essenza e tuttavia lasciano trasparire l'impronta e il marchio della loro attività».



cile, ma forse addirittura impossibile da raggiungere, per il fr. 1009 essa non solo è nota, ma direttamente deducibile dalla osservazione del cosmo. Quello che fa la differenza è la diversa distanza fra Dio e il mondo<sup>92</sup>, che nel caso di Filone è infinita, per gli Stoici invece quasi nulla, essendo Dio della stessa natura del cosmo e perfino immanente in esso.

La prima parte del fr. 1010 non è stoica, bensì di matrice giudaica; ma è tuttavia vero che la *ratio* della argomentazione filoniana e quella di Aezio sono identiche, in quanto ambedue vanno ad esprimere una prova dell'esistenza di Dio a partire dall'ordine cosmico e di fatto autorizzano l'uso dell'allegoresi nella teologia. Insomma, l'Alessandrino, senza tradire la linea stoica ne avrebbe sostituita una parte con un dogma della sua religione<sup>93</sup>, il quale, per quanto diverso, risulta perfettamente equivalente ai fini della dimostrazione<sup>94</sup>.

Le considerazioni fin qui espresse hanno una particolare rilevanza nel mettere in connessione la tradizione allegorica stoica con quella giudaico-alessandrina, e ci inducono a credere —come già anticipato all'inizio dell'articolo— che molti termini adottati da Filone nella sua filosofia e di origine stoica gli siano giunti come termini «tecnici» dell'allegoresi greca, ormai imposti dall'uso nell'ambito del Giudaismo Alessandrino<sup>95</sup>.

## 11. CONCLUSIONI

La breve ricerca che abbiamo condotto ci permette di concludere che Filone non può ritenersi una fonte neutrale del pensiero stoico, per il fatto che sottopone i testi da cui attinge ad una duplice rielaborazione: l'una che riguarda l'intenzione esegetica e l'altra quella filosofica.

Sul fronte esegetico si registra la necessità di tener conto della narrazione biblica, e, entro certi limiti, anche del significato letterale del testo<sup>96</sup>.

Dal lato filosofico, abbiamo notato che spesso gli elementi stoici del pensiero dell'Alessandrino sono al servizio di una prospettiva generale trascendente di

---

<sup>92</sup> Tanto è vero che von Arnim omette la parte del fr. 302 di *Opif.* 8, dove si definisce la causa attiva come intelletto «che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende perfino il bene e il bello». È evidente che questi epiteti sono aggiunte filoniane!

<sup>93</sup> Cf. *Mutat.* 10, 15; *Deus* 62, *Poster.* 15.

<sup>94</sup> Pertanto, fatte salve le precisazioni che abbiamo formulate e tenuto conto delle integrazioni proposte, mi sembra condivisibile la scelta del von Arnim di riportare anche questa parte del testo come frammento degli Stoici.

<sup>95</sup> Una prova di ciò si può leggere in *Opif.* 24 dove, a giudizio di Filone, la teoria del mondo delle Idee, acquisterebbe in chiarezza ed evidenza se fosse espressa come teoria del λόγος divino, una dottrina che è certamente di matrice allegorica: «A voler usare termini più semplici e scoperti —osserva l'Alessandrino—, si potrebbe dire che il mondo intelligibile altro non è se non il Λόγος divino già impegnato nell'atto della creazione».

<sup>96</sup> Cf. *Migrat.* 89-90. Cfr., in particolare, quanto si dice ai §§ 2, 4, 6.

tipo platonico<sup>97</sup> che il nostro filosofo riteneva più confacente al senso profondo della teologia biblica<sup>98</sup>.

Ma, una volta consapevoli di questa deformazione, e una volta avviate quelle correzioni di prospettiva che sono necessarie, nessuno dei testi esaminati, nella sostanza, tradisce il quadro filosofico stoico<sup>99</sup>, e questo perché, come si è più volte notato, il fondamento dell'allegoria che Filone pratica è essenzialmente stoico, non solo a livello sistematico, ma anche a livello filosofico, con la dottrina della polivocità<sup>100</sup> di dio, che sottende la teoria delle δυνάμεις e l'ambiguo rapporto fra λόγος, Dio e mondo.



---

<sup>97</sup> Cf. in particolare quanto si dice nei §§ 5 e 7.

<sup>98</sup> Cf. *Spec.* I 327 dove i negatori della dottrina delle Idee sono addirittura messi sullo stesso piano dei negatori dell'esistenza di Dio e della sua unicità.

<sup>99</sup> E quindi nessuna delle scelte di von Arnim, per quanto concerne i passi da noi esaminati, può essere seriamente contestata.

<sup>100</sup> Cf. § 10.



## ELEMENTOS MÍTICOS EN LA POESÍA HONDUREÑA DESDE 1950 HASTA NUESTROS DÍAS

Germán Santana Henríquez  
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

### RESUMEN

La poesía centroamericana goza en la actualidad de una resonancia internacional debida a motivos de índole política fundamentalmente, aunque también a las valiosas aportaciones de sus representantes. Observar cómo se comportan los viejos mitos de Grecia y Roma en un continente que jamás conocieron supone un reto de lo que se ha venido en llamar tradición clásica, sobre todo, en el ámbito específico de la mitología. La poesía hondureña cuenta con originales representantes (Livio Ramírez Lozano, Rigoberto Paredes, José Luis Quesada, José González) que se nutren del mito grecolatino como vía de expresión de sus composiciones.

PALABRAS CLAVE: Mitos. Poesía hondureña. 1950 hasta nuestros días.

### ABSTRACT

«Mythical elements in Honduran poetry from 1950 onwards». Central American Poetry is highly regarded internationally for essentially political reasons, although the contributions of its poets are also of value. Observation of the ways in which the old myths from Greece and Rome are transported to an unknown continent, involves a challenge for what has come to be known as Classical Tradition, especially in mythology. Among the representatives of Honduran poetry are Livio Ramírez Lozano, Rigoberto Paredes, José Luis Quesada and José González, all of whom make use of the Graeco-Latin myth as a means of expression in their compositions.

KEY WORDS: Myths. Honduran poetry. 1950 onwards.

Honduras se presenta como una tierra rica para la poesía. Los poetas hondureños elevan sus voces para destacar los grandes temas de la literatura: la soledad del hombre, el amor, la desesperanza, las grandes luchas populares. Lo que más sorprende al visitante de Honduras es su paisaje bucólico de montañas e inmensos bosques de pinos, de bananos y de café, de campos cultivados de maíz, tabaco y algodón. Sus gentes, blancos, negros, indios y, sobre todo, mestizos se unen a las transparentes aguas del lago Yojoa y a la arquitectura doméstica de tipo colonial de sus ciudades. El nombre de Honduras se debe a Cristóbal Colón que en 1502 descubrió este fascinante país en su cuarto viaje. Cuando sus naves estaban a punto de







naufragar al intentar doblar el cabo oriental que les llevaría a tierra, el almirante exclamó: *¡Gracias a Dios que hemos salido de estas honduras!*

La presencia maya queda patente en las monumentales ruinas de Copán, mundialmente famosas. Históricamente accedió a la independencia en 1821 gracias a un compromiso adquirido por grandes propietarios con España. Junto con Guatemala, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica formaba la federación llamada *Provincias Unidas de Centroamérica*, cuyo promotor fue el general Francisco Morazán, nacido en Tegucigalpa el 3 de octubre de 1792. Sin embargo, esta alianza no duró mucho tiempo debido a presiones externas, fundamentalmente inglesas y norteamericanas. El 11 de enero de 1839 Honduras reclamaba su libertad y proclamaba su nueva y definitiva independencia. No obstante, Morazán fue la figura emblemática para Honduras, su héroe nacional, bajo cuyo nombre se combatieron todas las arbitrariedades sociales y políticas. Denominado como «el segundo Bolívar de estas tierras del istmo», todos los poetas hondureños han dejado en sus composiciones un sincero homenaje a su figura. Rafael Heliodoro Valle destacaba en 1942: «creía en el gobierno del pueblo y para el pueblo, mucho antes que Lincoln. Defendía la ley frente a las arbitrariedades de los que piensan que una nación es patrimonio de unos pocos».

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la explotación de los bananos modificó sensiblemente las estructuras agrícolas tradicionales del país, ya que los pequeños propietarios hondureños que hasta entonces vendían su producción a empresas norteamericanas fueron desapareciendo, siendo los campos de bananos adquiridos y explotados directamente por la *Cuyamel Fruit* y la *United Fruit Company*. Miguel Ángel Asturias ha mostrado cómo este proceso de conquista capitalista del mercado se desarrolló en otros países de la zona como Guatemala. Desde entonces, en los momentos de crisis social, las intervenciones directas de los *marines* se hacen constantes. Con estas circunstancias comerciales, las dictaduras, los golpes militares, las guerras con países vecinos, los alzamientos populares, las huelgas generales, los asesinatos políticos se han multiplicado en Honduras durante todo el siglo XX.

La historia y la poesía han estado íntimamente unidas aunque no siempre hayan conformado un buen matrimonio. Los poetas más combativos han debido en más de una ocasión tomar el camino del exilio. Los que se quedan prudentemente guardan públicamente silencio. Se escribía pero no se publicaba por temor a las reacciones de la censura y a las represalias y arrestos de una policía fiel al régimen de turno. De ahí que muchos escogieran refugiarse en el paraíso perdido de la infancia protegida por los dioses o bien en la visión ideal de una patria agredida por los más depravados de sus hijos. De ahí que Roberto Sosa escribiera en 1990 que la mayor parte de los movimientos literarios hondureños se situaban bajo el signo del pesimismo y el fatalismo. El suicidio, los asesinatos, los accidentes mortales, entre otros, constituyen las vías de desaparición física de la mayor parte de los intelectuales hondureños, y cosa extraña, de los mejores de ellos.

Ejemplos de este pesimismo y fatalismo son los casos de Ramón Ortega (1885-1932) y Joaquín Soto (1897-1926); ambos, a través del soneto parnasiano, cantan la nostalgia de un pasado desaparecido y las frustraciones del amor no correspondido.

Rafael Heliodoro Valle (1891-1959) será un poeta intimista agobiado por el recuerdo de la pequeña ciudad tranquila que era entonces la capital Tegucigalpa. En su célebre *Poema de Honduras* (1954) celebrará los paisajes, los monumentos mayas, los oficios y la humilde condición de los hombres de Honduras.

El uno de febrero de 1933 el general Tiburcio Carias Andino toma el poder estableciendo una de las dictaduras más terribles y largas soportadas por Honduras (1933-1948). Ligado a intereses bananeros norteamericanos, y apoyado por la oligarquía financiera, se presentará como el defensor obstinado de la paz, con la famosa y cínica fórmula de «encierro, destierro o entierro». Será uno de los promotores de la desaparición del partido comunista hondureño, fundado en 1927, y sometido a una persecución implacable.

Cuando la dictadura les sorprende, los poetas de la generación de 1935 pertenecían, bien a movimientos progresistas recién creados, bien a viejos partidos que se repartían el poder, como el Partido Nacional o el Partido Liberal (ambos creados a finales del siglo XIX). Para muchos, como Hernán Alcerro Castro (1920-1952), el autor de *Sangre* (1950), el modelo, el ejemplo a seguir era el de Pablo Neruda. Importantes acontecimientos políticos del exterior motivaban las conversaciones de cafés donde se adivinaba el espíritu contestatario: el renacimiento de las dictaduras en América central, los conflictos ideológicos en Europa, la guerra civil española, el avance del fascismo y del nazismo, la Segunda Guerra Mundial, etc.

Los principales representantes de la generación de 1935 fueron Constantino Suasnívar (1912-1973), Claudio Barrera (1912-1971), Jacobo Cárcamo (1916-1959), Daniel Laínez (1914-1959), Raúl Gilberto Tróchez (1917), Hernán Alcerro Castro (1920-1952) y Óscar Castañeda Batres (1925). Claudio Barrera querrá solidarizarse con los pobres y denuncia los males de la patria con una gran invención imaginativa y un humor que descansa en su creación onírica; Jacobo Cárcamo, en cambio, tendrá como culto obsesivo la metáfora en *Brasas azules* (1938) y en su último libro, *Pino y sangre* (1958). Óscar Castañeda Batres presentará en su *Madre Honduras* (1961) los versos más dolorosos, pasionales y apasionados.

La poesía femenina está poco presente en Honduras durante este periodo. En 1930 Clementina Suárez (1903-1991) publica su primer libro *Corazón sangrante* y en 1969 una antología de sus obras, *El poeta y sus señales*, resumirá los temas de su inspiración: las delicias del cuerpo, la indecisión masculina, la vida que nace y se va, el poder creador de la infancia, el terror de la noche, la esperanza en la liberación humana.

La generación de 1950 tendrá como nombres señeros a Roberto Sosa, Óscar Acosta, Antonio José Rivas y Pompeyo del Valle, entre otros. Roberto Sosa pasa por ser el más apreciado de los poetas hondureños fuera de su país y de hecho, su obra se ha traducido a varios idiomas. Ganador de premios como El *Adonais* de Madrid y el de *Casa de las Américas* en La Habana, entre sus libros de poesía destacan *Muros* (1966); *Los pobres* (1969); *Un mundo para todos dividido* (1971); *El llanto de las cosas* (1984) y *Máscara suelta* (1986). Óscar Acosta, diplomático, es un poeta intimista y humanista como lo fue su predecesor Rafael Heliodoro Valle, siendo sus temas favoritos los objetos familiares, los seres y las cosas de la vida, pero





también los recuerdos, el amor, el olvido y la patria. Tras *Poesía menor* (1957) su arte poético evoluciona hacia una mayor simplicidad, patente en el control de la economía verbal, tal y como se aprecia en *Mi país* (1971). Antonio José Rivas Aguiluz (Comayagua, 1924-1995), matemático de temperamento y de formación, fue el más filósofo de los poetas hondureños, interrogándose por el paso del tiempo, por la omnipresencia de la muerte y por la inanidad de la vida, en obras como *Mitad de mi silencio* (1964) y *El agua de la víspera* (1996). Pompeyo del Valle, discípulo de Walt Whitman y de Pablo Neruda, es el representante del realismo crítico, hasta tal punto que su poesía alcanza la altura de un manifiesto. Desde *La ruta fulgurante* (1956), los acontecimientos políticos sirven de trampolín para la reflexión y el mensaje. El poeta se siente solidario con las luchas sociales y el artista intenta transfigurar a través de la poesía la militancia revolucionaria, exaltando el placer de vivir y de luchar.

En 1967 aparece en La Ceiba (Atlántida) una antología titulada *La Voz Convocada*. Presenta la producción de un grupo de poetas de esta ciudad unidos en torno a la figura de Nelson E. Merren. Tres serán los jóvenes poetas más destacados de esta iniciativa insólita: José Adán Castelar, Tulio Galeas y José Luis Quesada. José Adán Castelar (1941) interpreta en un lenguaje familiar la realidad inmediata, a menudo, violenta como las de las plantaciones, como se observa en *Entretanto* (1979) y *Sin olvidar la humillación* (1987). Tulio Galeas (1942), agobiado por la soledad y la muerte, duda de la existencia de la solidaridad humana en *Las Razones* (1970). José Luis Quesada (Olanchito 1948, aunque siempre vivió en La Ceiba) exhibe su raíz existencialista en sus metáforas. La angustia ante la precariedad de la existencia se hace insoportable en *Porque no espero nunca más volver* (1974), al igual que las reflexiones sobre el amor en *Cuaderno de testimonios* (1981) y la biografía de una pasión en *Sombra del blanco día* (1987). La angustia, como en la vida, puede dar paso a los sueños, a la imaginación.

De manera análoga y siguiendo el ejemplo de *La Voz Convocada* otros grupos poéticos nacerán en Honduras, como *Vida Nueva* y *Tauanka* en Tegucigalpa. Al primero pertenece Roberto Sosa; al segundo Alexis Ramírez (nacido en San Pedro de Tutule en 1943) y Rigoberto Paredes (Trinidad, 1948). Alexis Ramírez fustigará a una sociedad anquilosada en *Perro contado* (1974), trabajando sobre dos grandes zonas que confluyen y se interrelacionan: la de un mundo que, contaminado por la muerte, se repliega sobre sí mismo, y la que se abre hacia los demás. Rigoberto Paredes encontrará en el erotismo una expresión jubilosa, tal y como se aprecia en *En el lugar de los hechos* (1974) y *Las cosas por su nombre* (1978).

La difusión poética en Honduras no se debe a editoriales al uso; a menudo, son poemas aparecidos de manera efímera en revistas y suplementos literarios de periódicos de poca tirada. Ya hemos indicado que de los grandes poetas nacionales tan sólo se han editado una obra, como *La espera infinita* de Jorge Federico Traveso, con carácter póstumo. La Dirección de Cultura de Tegucigalpa inició durante los años 1991-1993 un notable esfuerzo de edición en forma de antologías bajo la coordinación del poeta Livio Ramírez Lozano (1943).

La nueva poesía hondureña parece dirigirse a un individualismo introspectivo siguiendo los postulados de Marianne Moore, para quien la poesía debe esta-

blecer un distanciamiento intransferible de la experiencia personal. Un culto ferviente por Lezama Lima, Borges, Paz, Pound y Eliot pretende ignorar lo que representó para la liberación de la poesía y del hombre las obras de Neruda, César Vallejo, Nicolás Guillén, etc. Aquí parecen situarse José González (1953), Jorge Luis Oviedo (1957) o María Eugenia Ramos (1959) frente a una poesía más experimental construida por Juan Ramón Saravia (1951) o Rafael Rivera (1956). Los poetas nuevos exploran la complejidad de las relaciones entre explotadores y explotados y hacen de esta concepción el eje de sus posibilidades creadoras. Pero también existe en Honduras toda una poesía viva, la llamada poesía negra, la practicada por toda esa población originaria de África que ha mantenido sus tradiciones y que se expresa en una lengua original. La poesía afro-española ha encontrado en Honduras, como en Cuba, sus propios ritmos musicales.

Livio Ramírez Lozano (Olanchito, 1943) se formó literariamente en México y es uno de los miembros activos de la generación poética de 1968. Tras la publicación en 1971 de *Arde como fiera* (con prólogo de Juan Bañuelos) por la Universidad Nacional Autónoma de México, vivió en Europa donde su compilación *Descendientes del fuego* obtuvo en 1982 el premio de poesía «Platero» en Ginebra. Profesor de Universidad, ha dirigido en Honduras numerosas publicaciones y talleres literarios. Doctor en Derecho por la Universidad de Madrid, posee el diploma de *Hautes Études Internationales*. Es especialista en sociología política. Entre su producción poética encontramos: *Sangre y estrella* (1962); *Yo nosotros* (1969); *Arde como fiera* (1971); *Descendientes del fuego* (1987); *Escrito sobre el amanecer y otros poemas* (1990).

De la obra *Descendientes del fuego* (1987) reproducimos el poema «Los amantes», dividido en cinco cantos. La figura mítica central la documentamos en el canto II: *ante mi ojo de cíclope hechizado*. Los cíclopes son figuras fabulosas y gigantescas de las antiguas creencias griegas cuya particularidad esencial era su único ojo en medio de la frente (del gr. *Kyklos* = círculo y *ops* = ojo). Los más antiguos testimonios literarios de los cíclopes se hallan probablemente en la *Odisea* 9.106-564. Aunque en opinión de Homero son simplemente gigantes sicilianos antropófagos y excelentes pastores, cierta leyenda les consideraba constructores sobrehumanos, autores de viejas murallas llamadas a partir de ellos mismos ciclópeas. Se le supone hijos de Urano y de Gea y Zeus los precipitó al Tártaro desde que nacieron.

Los tres principales cíclopes eran: Brontes, que forjaba el rayo; Esterope, que lo tenía sobre el yunque; y Piracmón, que lo batía a golpes redoblados. No pasaban de un centenar. El más fuerte y famoso de los cíclopes fue Polifemo, inmortalizado por Homero en la *Odisea*, y celebrado luego en el renacimiento y épocas posteriores por diversos poetas. Los mitógrafos antiguos distinguían tres especies: los uranios, descendientes de Urano y Gea; los sicilianos, compañeros de Polifemo y que aparecen en la *Odisea*; y los constructores. Los cíclopes uranios pertenecen a la primera generación divina, la de los gigantes; se caracterizan por su fuerza y habilidad manual. Encadenados primeramente por Urano, son liberados por Crono y luego vueltos a encadenar por éste en el Tártaro, hasta que Zeus, advertido por un oráculo de que solo obtendría la victoria con su ayuda, los libera definitivamente. A Zeus le dieron el trueno, el relámpago y el rayo; a Hades un casco que le hacía invisible





y a Posidón un tridente. Así armados, los dioses olímpicos vencieron a los titanes y los precipitaron en el Tártaro. Los cíclopes son los forjadores del rayo divino. Se acapararon la cólera de Apolo, cuyo hijo Asclepio había sido fulminado por Zeus porque había resucitado muertos. No pudiendo vengarse de Zeus, Apolo dio muerte a los cíclopes, lo que le valió en castigo tener que servir como esclavo a Admeto.

En la poesía alejandrina, los cíclopes son considerados como genios subalternos, forjadores y artífices de todas las armas de los dioses. Fabrican el arco y las flechas de Apolo y su hermana Ártemis bajo la dirección de Hefesto. Habitan en las islas eolias o en Sicilia, donde poseen una forja subterránea y trabajan con gran estrépito. El resoplido de su fuelle y el estruendo de sus yunques se oye retumbar en el fondo de los volcanes sicilianos. El fuego de su fragua de un tinte rojo, al atardecer, a la cima del Etna. Los cíclopes tienden a confundirse con los gigantes bajo la masa de las montañas y cuyos sobresaltos a veces agitan al país.

En la *Odisea* se muestran como seres salvajes y gigantescos habitando la costa italiana, en los campos Flegreos, cerca de Nápoles. Entregados a la cría de carneros, su única riqueza consiste en sus rebaños. Son de tendencia antropófaga y no conocen el uso del vino, ni siquiera el cultivo de la vid. Viven en cavernas y no han aprendido a formar ciudades. A veces se asimilan con los sátiros. Se atribuía a los cíclopes la construcción de todos los monumentos prehistóricos que se pueden ver en Grecia, Sicilia y otros lugares, integrados por enormes bloques, cuyo peso y masa parecen desafiar las fuerzas humanas. Se trata de todo un pueblo que se había puesto al servicio de los héroes legendarios como Preto, para fortificar Tirinto; de Perseo, para fortificar Argos, etc. Se les aplica el singular epíteto de *Quirogásteres*, es decir, los que tienen brazos en el vientre, lo que nos lleva a los *hecatonquiros*, los gigantes de cien brazos que en la mitología hesiódica son los hermanos de los tres cíclopes uranios.

Pero sin lugar a dudas, es Polifemo, hijo de Posidón y de la ninfa Toosa, el más salvaje de todos los cíclopes. Aunque conoce la utilidad del fuego, devora la carne cruda. Sabe lo que es el vino, pero lo bebe raramente y no se preocupa de los efectos de la embriaguez. No es del todo insociable, ya que en su dolor llama en su auxilio a los demás cíclopes, aunque sea incapaz de hacerles comprender su dolor. La *Odisea* nos indica cómo Ulises, capturado por él junto con varios de sus compañeros, en número de doce, fue encerrado en la caverna del cíclope. Polifemo comenzó por devorar algunos y prometió a Ulises que se lo comería en último lugar, en agradecimiento por haberle dado un vino delicioso que el héroe traía consigo. Aprovechando el sueño profundo del cíclope, Ulises y sus compañeros afilaron una enorme estaca y después de endurecerla al fuego, la clavaron en el único ojo del gigante. Por la mañana, al salir el rebaño a pacer, los griegos, agarrados al vientre de los carneros franquearon el umbral de la caverna, donde el cíclope, ciego, comprobaba con las manos lo que salía. Ya en libertad, cuando la nave se hubo hecho a la mar, Ulises se dio a conocer a Polifemo; el monstruo, furioso tras el engaño, arrojó contra el barco enormes peñascos, pero no pudo alcanzarlo. De ahí provenía la cólera de Posidón contra Ulises.

Tras los poemas homéricos, Polifemo se convierte en el protagonista de una aventura amorosa con la nereida Galatea. El idilio XI de Teócrito nos ha con-

servado el más célebre cuadro del cíclope galante enamorado de una hembra coqueta que lo encuentra demasiado palurdo. Ovidio, *Met.* 13.759 y ss. nos presenta uno de los tríos amorosos más cantados de la Antigüedad (Acis, Galatea y Polifemo) y Walt Disney concentra el mensaje de este mito en *La bella y la bestia*. Existe una tradición que muestra cómo Galatea se enamoró del cíclope y tiene hijos con él. Estos tres héroes serían Gálata, Celto e Ilirio, epónimos respectivamente de los gálatas, los celtas y los ilirios. El nombre de Galatea evoca en griego la blancura de la leche, y esta divinidad marina en principio no aceptó los amores del cíclope de monstruoso cuerpo. Ella estaba enamorada del bello Acis, hijo del dios Pan y de una ninfa. Galatea descansaba un día sobre el pecho de su amante Acis y al verlos Polifemo arrojó una enorme roca y aplastó a Acis. Galatea convirtió a su difunto amante en un río de límpidas aguas.

Otro tema mítico legendario es el del buitre, que se recoge en el canto IV mediante la locución *el código del buitre*. En Grecia y Roma se los consideraba como aves de mal agüero y estaban consagrados tanto a Apolo como a Marte. En el mito clásico de Prometeo, el buitre (aunque otros piensan que es un águila) que le devora las entrañas simboliza el ansia de gloria de aquél. El buitre, símbolo de voracidad, crueldad y avaricia, suele evocar en el arte cristiano las ideas de la hipocresía, de la gula, la usura y el demonio (sobre todo, los pecados relacionados con la carne; obsérvese la expresión «eres un buitre» para referirse a la lascivia y la lujuria). Zeus también transformó a Egipio y a Neofrón en buitres por un horrendo crimen. Egipio tenía por amante a una viuda llamada Timandra, cuyo hijo, Neofrón, celoso de él se arregló para que una noche se uniese por engaño con su propia madre, creyendo yacer con Timandra. Bulis, al darse cuenta del crimen que acababa de cometer su hijo, quiso arrancarle los ojos, pero fue convertida en somormujo, pájaro que según la leyenda, se alimentaba solo de ojos de peces, serpientes y aves. Sabemos igualmente que el adivino Melampo solía escuchar las conversaciones de los buitres mientras devoraban los cadáveres. Pudo así sanar la impotencia de Ificlo. De igual forma, Ares transformó a Agrio en buitre. Y buitres fueron las aves que los fundadores de Roma vieron para levantar la ciudad eterna, seis por parte de Remo y doce por parte de Rómulo, por lo que el Palatino fue elegido como primer emplazamiento.

## LOS AMANTES

### I

Descendientes del fuego  
 Los amantes son niños salvajes  
 Ferocísimos seres  
 Que no atacan a nadie  
 Descendientes del fuego  
 No miran  
 No tienen sentido de la distancia  
 Se precipitan en sí mismos:  
 De ceguera y fulgor están armados





## II

Estás desnuda:  
 La tierra olvida su ballet  
 Nada se mueve  
 Nada existe:  
 Solamente tu cuerpo  
 Ante mi ojo de cíclope hechizado:  
 Eres una pantera lunar

Una sed extendida de los pies a la frente  
 Desde ti  
 Una primavera furiosa nos reclama

## III

Iluminas la noche con tus senos  
 Cuerpo como la vida

A fuego lento  
 Ardes  
 Para que yo te encuentre

Tendida  
 Extendida  
 Eres la tierra abierta

## IV

A esta hora  
 Las cosas son perfectas  
 Y en la implacable hoguera  
 De la poesía arden  
 La máscara del fango de los días,  
 El código del buitre,  
 El horror que nos dan.

Inmensa es la vigilia.  
 Inmenso lienzo en blanco que tú llenas.  
 La ventana entreabierta  
 Derrama sueño  
 Hacia la oscuridad.  
 Tu blusa roja brilla sobre el viejo sillón.  
 Te exploro:  
 Aire, tierra, agua, fuego: se confunden.  
 Exacto panorama del origen.  
 Vientre pulido: obra del verano.  
 Girasol que obedece los rayos de mis ojos.

## V

Donde hubo amor  
 Hoy quedan sólo cisnes de pus. Estos lugares  
 Muerden.

Me largo de este sitio.  
La memoria es un pozo de serpientes.  
(*Descendientes del fuego*, 1987)

Rigoberto Paredes (Trinidad, 1948) estudió Letras en la Escuela Superior del Profesorado de Tegucigalpa y luego en Bogotá. Ha vivido un tiempo en Barcelona antes de dirigir el Departamento de Lenguas y Letras de Universidad Nacional Autónoma de Honduras. De su obra poética destacan *En el lugar de los hechos*, Bogotá, 1974; *Las cosas por su nombre*, Tegucigalpa, 1978; *Materia prima*, San José de Costa Rica, 1985; *Fuego lento*, Tegucigalpa, 1989.

Del poemario *Las cosas por su nombre*, 1978, reproducimos el poema titulado «Gajes del oficio», donde se alude a uno de los seres míticos inspiradores de la poesía, la musa. Las musas, en efecto, personifican el don de la poesía, del canto y de la música. Cada musa aparece como inspiradora o protectora de un arte: Clío, de la historia; Euterpe, de la música; Talía, de la comedia; Melpómene, de la tragedia; Terpsícore, de la danza; Erato, de la poesía amorosa y de los himnos; Polimnia, de los cantos sagrados y los himnos; Urania, de la astronomía, y Calíope, de la poesía épica. Sus nombres parlantes responden a su significación simbólica, a saber, la que ensalza, la que alegra, la que florece, la que canta, la que danza, la adorable, la de los himnos excelsos, la celeste y la de dulce voz. Hijas de Mnemósine y de Zeus, existían dos grupos principales de musas: las de Tracia, de Pieria y las de Beocia, a las que se ubicaba en las laderas del Helicón. Las musas del Helicón son colocadas bajo la dependencia directa de Apolo que dirige sus cantos en torno a la fuente de Hipocrene. Las musas no poseen ciclo legendario propio. Intervienen como cantoras en todas las grandes fiestas de los dioses, aunque a todas se les asigna alguna aventura amorosa.

#### GAJES DEL OFICIO

Aquel poeta  
Puro  
Bieneducado  
El más perfecto  
Vivo ejemplo de recatos verbales y carnales  
Fue sorprendido  
Una noche  
Con las manos sobre la musa  
(*Las cosas por su nombre*, 1978)

Otro poema evocador de figuras míticas es «Monte de Venus» perteneciente a *Materia prima*, 1985. A pesar del sentido sensual del título que identifica al pubis de la mujer, originariamente Venus era una diosa romana de la naturaleza y de su estación más florida, la primavera. Luego, diosa de la belleza y de los placeres y madre del Amor (Cupido). Cicerón distinguía cuatro diosas diferentes: la hija del Cielo y de la Tierra; la que nace de la espuma del mar; la hija de Júpiter y Diana; y la Venus-sirena. La tradición más conocida es la que supone a Venus sur-





gida de las olas del mar, siendo luego educada por las Horas, que le regalaron el cinturón que contenía todos los encantos y seducciones: el atractivo, la gracia, la sonrisa comprometedora, los dulces coloquios, el suspiro y el silencio expresivos. Júpiter la hizo esposa de Vulcano, pero sus aventuras amorosas fueron incontables: con dioses (Marte, Mercurio, Apolo, Baco), con mortales (Faetón, Anquises, Adonis, etc.). Ganó el premio de belleza frente a Juno y a Minerva en el famoso juicio de Paris. Le fueron consagrados el mirto y la rosa, la manzana y la granada, la liebre, el carnero, el cisne y la paloma, como atributos simbólicos.

La figura de Venus ha inspirado a grandes poetas y artistas plásticos; en la estatuaria clásica son famosas las llamadas Venus de Milo, Capitolina, de Cnido, Anadiomena y de Médicis; entre los pintores, desde Botticelli hasta los de hoy, pasando por Rubens y los venecianos que han representado la figura de la diosa del Amor. Mas entre todas estas representaciones figura en primera línea la famosa estatua griega de Afrodita, descubierta en la isla de Melos (hoy Milo), en 1820, que se conserva en el museo del Louvre de París, y se conoce universalmente con el nombre de la Venus de Milo, símbolo del canon o prototipo ideal de la belleza femenina clásica. Es la expresión más acabada de la belleza misma, en la que se funden de manera admirable y armoniosa la hermosura física y el encanto espiritual. Sus proporciones no coinciden con el prototipo de la belleza femenina actual, pero a pesar de esto es un canon eterno. Su secreto consiste en la fusión de su plenitud de formas con la serenidad de su expresión, símbolo de la feminidad basada en la proporción de lo físico (geometría perfecta) con lo espiritual (idealidad).

En el poema de Rigoberto Paredes, la Venus mítica se convierte en un símbolo de pura atracción sexual, en un lúdico *campo de juego y de retozo*, donde *ciertos héroes / extraen el metal de su armadura*. No olvidemos que la armadura, a la vez que una defensa, es una transfiguración del cuerpo, una metalización ligada al simbolismo de los metales (esplendor, duración, brillo, etc.).

#### MONTE DE VENUS

Tierra fértil  
 Bañada por la miel  
 De un lago legendario  
 Buena  
 Para el cultivo  
 Del gusto / del tacto / del olfato

Rica  
 En secretos yacimientos  
 De donde ciertos héroes  
 Extraen el metal de su armadura

(Campo de juego y de retozo)

Orilla del oleaje  
 Que estalla  
 Bajo sábanas

Éste es el monte  
Lugar adonde todos los caminos llevan  
(*Materia prima*, 1985)

José Luis Quesada (Olanchito, 1948) es miembro del grupo «La voz convocada» de La Ceiba. Instalado más tarde en Tegucigalpa, se asocia a los intelectuales y artistas del movimiento *Tauanka*. Entre su producción poética destacamos: *Porque no espero nunca más volver*, San José de Costa Rica, 1974; *Cuaderno de testimonios*, Tegucigalpa, 1981; *La vida como una guerra*, San José, 1982; *Sombra del blanco día*, Tegucigalpa, 1987; *La memoria posible*, Tegucigalpa, 1990.

De la compilación antológica realizada por Ana Rosa Rubiano de Merriam, titulada *Once poetas hondureños*, San José de Costa Rica, 1978, extraemos el poema titulado «Poética», donde se traza la silueta mítica de los faunos. Fauno era una de las divinidades itálicas más antiguas y populares. Se le identifica con el dios griego Pan por la similitud de sus atributos: uno de sus rasgos característicos como dios benéfico era el de proteger los bosques, prados, campos y ganados, siendo el verdadero representante de la vida nómada y pastoril. Los faunos —descendientes de Fauno, dioses rústicos que habitaban selvas y campos— eran menos brutales y malignos que los sátiros y los silvanos. Los faunos simbolizan los sueños amorosos del hombre, sueños no siempre movidos por el deseo físico, sino por la belleza como latente aspiración hacia un ideal tanto más deseable cuanto más huidizo. Este sentido es, quizá, el que inspiró a Mallarmé su poema «*L'après-midi d'un faune*», convertido luego en poema sinfónico por Claude Debussy. Estaban consagrados a los faunos el pino y el olivo silvestre, y se les representaba con cuernos de cabra o de carnero y el cuerpo de dicho animal desde la cintura para abajo. El culto a Fauno comportaba, en su origen, la procesión de los Lupercos, en el curso de la cual unos jóvenes corrían medio desnudos, sin más vestidos que una piel de cabra, flagelando a las mujeres que encontraban, con correas de cuero fresco. Se creía que esta flagelación atraía la fecundidad sobre las víctimas.

#### POÉTICA

Con la cabeza llena de buenas intenciones  
Miramos el cuaderno de escolar testarudo  
Que quiere maravillar a sus compañeros  
Con un trazo vertiginoso.

Nos habíamos demorado conversando con faunos  
Todavía adolescentes. Nuestros sentidos estaban alertas.  
Con los ojos nos comíamos los senos de las muchachas  
Y sabíamos definirlos. La hierba era un fuego fresco.

Nuestras almas se cierran ahora  
Alrededor de un áspero instrumento de caza.  
Del espumarajo que la estrella va derramando  
Extraemos las franjas increíbles con que envolvemos  
Nuestros cuerpos.



La poesía no es una dama  
A la cual se conquiste escribiendo versos.  
Aquí y allá, donde ha ocurrido todo, nos ordena volver.  
Acaso hay que mostrarle el muslo desgarrado  
Por el can que custodia la casa de las vírgenes.  
(*Once poetas hondureños*, 1978)

José González (1953) nació en Lima, en el estado de Cortés. Finaliza sus estudios agronómicos en 1976. Crítico literario y editor, se dio a conocer por su *Monólogo de Roque Dalton*, que recibió el premio «Plural» de poesía en México (1984). Igualmente es premio «Centroamericano» de poesía, Tegucigalpa, 1991. Autor de un *Diccionario de autores hondureños*, Tegucigalpa, 1987, reside actualmente en La Paz. Entre su producción poética podemos resaltar *Poemas del Cariato*, 1984; *Las órdenes superiores*, 1985 y *Reino animal*, 1993.

Del libro de poemas *Las órdenes superiores* (1985) reproducimos la composición «Habla la abuela desalmada», donde se documenta al héroe griego homérico por excelencia, Ulises. Como rey de Ítaca, esposo de Penélope y padre de Telémaco, fue inmortalizado por Homero en la *Iliada* y especialmente en la *Odisea*; además, ocupa un importantísimo lugar en el ciclo épico, en la tragedia, en la comedia y la lírica de la antigüedad clásica. Cuando un conflicto inmediato o una situación apurada no pueden resolverse por la fuerza sola, sino que requiere claridad de juicio, el ingenio o la decisión inteligente, no se llama a heroicos y esforzados combatientes, sino al prudente Ulises. Como astuto le califican constantemente los poemas homéricos. El propio Zeus indica: ¡Cómo podría yo olvidar nunca a Ulises divino, que tiene más juicio que mortal ninguno! El juicio y la astucia hacen de Ulises el conductor de hombres por antonomasia, que ha de imponerse mil veces contra los desmanes y las torpezas de sus seguidores, poniendo en juego su serenidad y su valor que raya a la altura de su ponderación. Tiene Ulises sangre fría y una energía reflexiva. Tipo ideal del navegante y del fundador de ciudades, es el hombre que triunfa porque siente el anhelo y la firme voluntad de triunfar.

Personaje el más atrayente de la antigüedad clásica, su prudente ingeniosidad junto con la audacia curiosa de saberlo y conocerlo todo, han hecho de Ulises el primer personaje ejemplar y típico. Encarnación de la raza helénica —complejo y completo— viene a ser un tipo nacional. Es, antes que un héroe mítico, un hombre al que nada de lo humano le es ajeno. Junto al vigor físico, posee el valor moral; al lado de la bravura y la audacia, el ingenio, el sentido del cálculo, la flexibilidad: un amplio y diverso bagaje de valores y matices humanos que hacen de él el hombre total, que lo ha visto todo y lo ha experimentado todo, como síntesis perfecta de una rica experiencia milenaria.

Ulises es, sobre todo, la encarnación simbólica del dominio de sí mismo, porque su valor impetuoso no está gobernado por el acaloramiento, sino por la propia conciencia de sus posibilidades, del disimulo, de la medida, de la estrategia. Ulises ha quedado como la personificación más perfecta de la habilidad y de la prudencia. En las artes plásticas se le ha representado barbado y a menudo como marino, tocado con un casco o gorro de piloto. Esta imagen de hombre prudente y juicioso ya la ofrecieron los estoicos.



Su genealogía lo hace hijo de Laertes y de Anticlea. Su abuelo paterno es Arcisio y su abuelo materno, Autólico. En los trágicos, en cambio, Ulises habría sido hijo de Sísifo, amante de Anticlea antes de que ésta se casara con Laertes. Sísifo habría denominado al niño así porque el propio Sísifo era «detestado por mucha gente» (*Odysseus* recuerda, en efecto a *odussomai* = «ser odioso»). La abuela desalmada podría ser bien Anfítea (materna), bien Calcomedusa (paterna), o bien, si seguimos lo indicado por los trágicos, Melanipa, esposa de Eolo, ambos abuelos paternos de Ulises y padres de Sísifo.

#### HABLA LA ABUELA DESALMADA

Era impuro  
Que ella se acostase con todos los hombres del desierto  
Pero ¿de qué modo  
Sobrevivir aquí  
Donde sólo la arena es porvenir?  
Ocho siglos vivió  
Acumulando sudores y espermas  
Ocho siglos sin que el amor  
Asaltase su mirada  
Justa fue entonces  
Su fuga con Ulises —aquel sucio navegante de la arena—  
Como justa fue también  
Mi cólera por el rapto:  
Echaba de menos  
Sus pasitos de avestruz, su cantar de ave deslumbrada  
Eso fue por el tiempo  
Cuando los contrabandistas cogieron peste  
Y el desierto ardió  
Como un páramo incendiado,  
Desde entonces vivimos aquí  
—como absurda caravana—  
Intercambiando besos y espejismos en la arena  
(*Las órdenes superiores*, 1985)

De las numerosas aventuras amorosas de Ulises, antes y después de su compromiso matrimonial con Penélope (Helena, Circe, Polimela, Nausícaa, etc.), la única que mantiene la simbología del número ocho es la que tiene que ver con Calipso, en la isla de Ogiya y cuyo escenario se localiza en la costa marroquí de Ceuta, frente a Gibraltar; por tanto, un lugar desértico, donde se desarrollaron episodios con un límite temporal de ocho años, que no siglos, como señala el texto: *ocho siglos vivió / acumulando sudores y espermas*. Calipso acogió a Ulises náufrago, lo amó y lo retuvo junto a ella ofreciéndole en vano la inmortalidad. Obligada por Zeus, liberó a Ulises con gran pesar. Se cuenta que tuvo con él dos hijos, Nausítoo y Nausínoo, cuyos nombres evocan el de la nave (*naús*) que construyó Ulises con la madera ofrecida por la ninfa. Frente a la caracterización positiva de Ulises, el personaje griego en la literatura universal del siglo XX se convierte en un antihéroe.



Nótese la expresión —*aquel sucio navegante de la arena*— para expresar aspectos negativos de Ulises. Junto al adjetivo «sucio» habría que agregar los de cobarde, mujeriego, desleal, mentiroso, violento y maniobrero, todos muy en consonancia con esta radiografía moderna de su oculta (Calipso) personalidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, O. (1971): *Poesía hondureña de hoy*, Nuevo Continente, Tegucigalpa.
- CIRLOT, J. E. (1969): *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona.
- COUFFON, C. (1997): *Poesie hondurienne du XXe siècle*, Patiño, Ginebra.
- GARCÍA FLEITAS, L. M.-SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2002): *La imagen de Egipto en los fragmentos de los historiadores griegos. Una primera aproximación*, SPPD de la ULPGC, Las Palmas de Gran Canaria.
- GARCÍA GUAL, C. (1992): *Introducción a la mitología griega*, Alianza, Madrid.
- GIL, L. (2002): *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, SPPD de la ULPGC, Las Palmas de Gran Canaria, especialmente las pp.25-31.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (2005): *Diccionario de términos del mundo antiguo*, Alianza, Madrid.
- GRIMAL, P.: *Diccionario de Mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, (1ª reimpresión. 1ª ed. Labor, 1965).
- HUMBERT, J. (1984): *Mitología griega y romana*, Gustavo Gili, Barcelona.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.), (2002): *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- (2004) *Mitos en la literatura griega e imperial*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- PADORNO, E.-SANTANA HENRÍQUEZ, G. (eds.), (2001): *La Antología Literaria*, SPPD de la ULPGC, Las Palmas de Gran Canaria.
- PÉREZ RIOJA, J. A. (2003): *Diccionario de símbolos y mitos*, Tecnos, Madrid.
- ROMOJARO, R. (1998): *Las funciones del mito clásico en el siglo de Oro*, Anthropos, Barcelona.
- SALINAS PAGUADA, M. (1993): *Poesía Morazánica hondureña*, Alín, Tegucigalpa.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2000): *Tradición clásica y literatura española*, SPPD de la ULPGC, Las Palmas de Gran Canaria.
- (2003) *Mitología clásica y literatura española*, SPPD de la ULPGC, Las Palmas de Gran Canaria.
- UMAÑA, H. (1986): *Literatura hondureña de hoy*, Guaymuras, Tegucigalpa.



## EL GRITO DE LA MUERTE EN LAS OBRAS DE SÓFOCLES

María Inés Saravia de Grossi  
Universidad Nacional de La Plata

### RESUMEN

Las obras de la primera etapa de creación de Sófocles (*Áyax*, *Antígona*, *Traquinias* y *Edipo Rey*) presentan el conflicto trágico en el último día de vida de los héroes y por lo tanto las reacciones se expresan muy efusivas y graves. El verbo βρυχάομαι connota el rugido del mar y describe la emoción violenta que produce la situación límite en la que se hallan los personajes. El grito visceral señala el desgarramiento del lenguaje y expresa aquello que con posterioridad necesita ser explicitado por medio del discurso. A continuación, se propone el estudio del concepto y su incidencia en las cuatro tragedias de referencia.

PALABRAS CLAVE: Sófocles. Tragedias. Reconocimiento. Grito. Muerte.

### ABSTRACT

«The scream of death in the plays of Sophocles». The plays of Sophocles' first creative period (*Ajax*, *Antigone*, *Traquiniae* and *Oedipus Rex*) present the tragic conflict in the last day of their heroes' lives and the reactions are therefore expressed with great effusiveness and gravity. The verb βρυχάομαι connotes the roar of the sea and describes the violent emotion that is produced by the extreme situations in which the characters find themselves. The visceral scream represents the tearing of language and expresses what later must be expressed more specifically by means of speech. Following on from this, the paper presents a study of the concept and of its incidence in the four above mentioned tragedies.

KEY WORDS: Sophocles. Tragedies. Recognition. Scream. Death.

La presente propuesta consiste en el estudio del verbo βρυχάομαι y la consideración de su eficacia en la tensión dramática<sup>1</sup>. Siguiendo la definición de Liddell-Scott (1968<sup>2</sup>), el verbo βρυχάομαι describe el rugido de los leones y toros, como también de los elefantes, y ese rugido se atribuye al pasar con estruendo o bien al bramido del mar (*Odisea* 5. 412 y 12. 242)<sup>2</sup>. Es decir, el concepto adquiere un matiz metafórico cuando se refiere al mar, en tanto en las tragedias los hombres rugen como bestias feroces y como el estruendo del mar de fondo<sup>3</sup>.

Las obras de la primera etapa de Sófocles (*Áyax*, *Antígona*, *Traquinias* y *Edipo Rey*) presentan el conflicto trágico en el último día de sus vidas hasta el reconocimiento drástico y por lo tanto las reacciones se expresan muy efusivas y graves; en





ellas el dolor resulta más potente; en buena medida se debe a la presencia del verbo βρυχάομαι que connota justamente el rugido del fondo del mar, cuando se arremolina producido por el viento frío. El concepto representa la situación límite en la que están sumidos los personajes. En las profundidades cavernosas de sí mismos reflejadas en este verbo, el héroe descubre sus propias aristas como un desconocido.

A continuación se analizará la eficacia del concepto expresado por el verbo dentro de la estructura compositiva de las cuatro obras de la primera etapa del autor, de acuerdo con su fecha de datación, dado que aparece sólo en ellas.

1. En *Áyax*, Tecmesa se convierte en el primer personaje que, a modo de un mensajero, relata lo sucedido en horas de la noche (vv. 284-330). Su discurso se divide en tres partes:

En el primer núcleo (vv. 284-294), Tecmesa sitúa la acción en el silencio de la noche y, aunque ni heraldos ni trompetas llaman a Áyax en ese tiempo, Tecmesa relata que el héroe salió de la tienda, a pesar de los reparos que ella había manifestado.

En el segundo núcleo narrativo (vv. 295-310), separamos tres instancias. En la primera (vv. 295-300), el verso inicial: «No puedo expresar las emociones en aquel lugar», prepara para la exégesis de aquéllas: primero describe la cacería y el crimen, hechos de los cuales el espectador no está desprevenido, pues ha visto los resultados en el Prólogo. Realmente Tecmesa retoma las palabras de Atenea (vv. 61-65), resumidas como περιφανῆ νόσον (v. 66) y como ὕβρις<sup>4</sup> (v. 304).

En un segundo momento (vv. 301-304), Atenea describe la conversación de Áyax σκιᾷ τινι (v. 301) «con una sombra», en la puerta de la tienda, γέλων πολύν (v. 303) «con grandes carcajadas», mientras insulta a los Atridas y a Odiseo, contando la venganza que se había tomado.

El último momento del núcleo central (vv. 305-310) consiste en el relato del reconocimiento, la recuperación paulatina del héroe ἔμφρων (v. 306), que lleva

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido leído en las VI *Jornadas de cultura Clásica* «Las metáforas cristalizadas en las culturas griega y latina», organizadas por la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador en 2005, y ha surgido como un desprendimiento de la ponencia «Las imágenes del mar en la obra de Sófocles», leído en el V *Congreso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*, Pelotas 2003, inédito. Esos conceptos fueron profundizados en el marco del seminario de postgrado impartido en la Facultad de Humanidades (UNLP) en dos cuatrimestres (2005 y 2006) «El mar de los héroes de Sófocles».

<sup>2</sup> El verbo describe, asimismo, el llanto de las mujeres por la muerte de sus hombres, como en *Iliada* XIII: 393.

<sup>3</sup> Cf. Campbell (1879, I: 105 y ss.) afirma que el lenguaje de Sófocles en general no se despliega muy figurativo, y aunque las imágenes más familiares para la audiencia de Atenas fueron las referidas al mar; muchas veces el sentido metafórico queda codificado en el habla.

<sup>4</sup> Las citas de textos griegos siguen la edición de Pearson (1928); las traducciones nos pertenecen. Las transliteraciones siguen las recomendaciones de Fernández Galiano (1969).

su tiempo κάπειτα ... ξὺν χρόνῳ (vv. 305 y 307), hasta que se ve πλήρες ἄτης (v. 308). Tecmesa relata cómo Áyax se sentó anonadado mientras se mesaba los cabellos con furia.

Otro verso a modo de intersticio, «Mucho tiempo se quedó sin decir palabra» (v. 311), introduce el tercer núcleo narrativo del relato (vv. 312-330), que comienza con el discurso indirecto de Áyax pidiendo a Tecmesa que refiera los hechos, sintetizados por ella como ἔλεξα πᾶν ὅσον περ ἔξιπιστάμην (v. 316) «dije todo cuanto sabía». A partir del verso 317 el *increscendo* narrativo se cristaliza en las imágenes auditivas que trasuntan los lúgubres gemidos en los que Áyax prorrumpe ἐξωμῶξεν οἰμωγὰς λυγράς, ... βαρυθύχου γόους... (vv. 317 y 319)<sup>5</sup>. En esta situación, Tecmesa emplea la expresión ὑπεστέναζε ταῦρος ὡς βρυχώμενος (v. 322) (Áyax) «se lamentaba sordamente como un toro que ruge». La imagen del bramido está exacerbada por la falta de agudos lamentos señalada en el verso anterior: ἀψόφητος ὀξέων κωκυμάτων (v. 321)<sup>6</sup>. Tecmesa lo describe abrumado por su mala suerte «sin comer ni beber, en medio de las bestias asesinadas con el hierro ... dejándose caer» (vv. 323-324). Ella también está segura de que esto constituye el aviso de que hará algún mal (v. 326). Finalmente pide a los marinos que ayuden a Áyax a salir del ensimismamiento.

Si dividimos el discurso en dos mitades, en la primera se relata el silencio nocturno, la soledad, cuando súbitamente irrumpen las carcajadas junto con los insultos a los jefes y a Odiseo; se intuye la presencia de una sombra<sup>7</sup>. En la segunda parte hay un tiempo relativamente prolongado de recuperación de la ceguera anterior, en el que aparecen los cadáveres de bestias y perros, Áyax mesa sus cabellos, se produce un profundo silencio durante el cual se asimilan los hechos ocurridos, se manifiesta el temor de Tecmesa que, a pesar de todo, es fiel a la verdad en su relato, lo que ocasiona en Áyax el bramido como de un toro, sin agudos lamentos. Βρυχώμενος encierra todo lo que no puede expresar el héroe por medio del lenguaje articulado, su denigración y la ignominia, y ciñe la conmoción de sacar la voz desde las entrañas al salir del estado de θεία νόσος (v. 185) infundido por Atenea en el Prólogo. El rugido trae a la superficie la voz de la conciencia de sí y de las circunstancias.

<sup>5</sup> Cf. Garvie (1998: 155), quien comenta que el prefijo ἐξ- muy reiterado (vv. 315-317) intensifica el efecto del *climax* emotivo.

<sup>6</sup> En la esticomitia del Prólogo (vv. 97-117) Áyax está exultante, radiante de locura; Odiseo presencia cómo Áyax lo degüella como un perro. Escena estridente de dramatismo veraz; en cambio en el Episodio I predominan los sonidos muy graves. Stanford (1963: 103) comenta lo siguiente a propósito de la escena: «What alarms Tecmessa in general is the contrast between Ajax' deep indomitable anger in the face of former troubles and his miserable (λυγράς in 317) lamentations now».

<sup>7</sup> Los versos 364-366 se corresponden con los versos 308-310 y aun con los anteriores versos 296-300. La risa que él libera con la matanza se corresponde con la risa real de los jefes y acólitos, Áyax (v. 303), Atridas (v. 367) y Odiseo Laértida (v. 382).





En los extremos del discurso se exasperan tanto el silencio del principio como los rugidos del final. Tecmesa advierte que no existe el regreso de esta situación. Toda la expansión *commática* prolongada (vv. 332-427) traduce la alteración anímica y la imposibilidad de explicar lo inenarrable. En los discursos de los episodios restan las despedidas de Áyax a sus afectos.

2. En *Antígona* en el Estásimo I (vv. 334-375), el Coro canta las glorias del hombre y emplea el adjetivo περιβρύχιος para describir sus efectos<sup>8</sup>:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἄν-  
θρώπου δεινότερον πέλει·  
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν  
πόντου χειμερίῳ νότῳ  
χωρεῖ, περιβρυχίοισιν  
περῶν ὑπ' οἴδμασιν ... (vv. 332-337).

Muchas cosas (hay) pasmosas, pero nada es más pasmoso que el hombre<sup>9</sup>, y esto (*por el hombre*) llega hacia el otro lado del mar gris, con el viento sur invernal, atravesando por debajo de la ola que rodea el fondo del mar...

La imagen consiste en que el viento invernal, tempestuoso, abre un remolino en el mar, como un abismo en el cual se puede ver el fondo; no obstante, el hombre supera el vértigo y lo atraviesa<sup>10</sup>.

El Estásimo I canta los espacios culturales que el ser humano se labra esforzadamente; pero, a continuación, en el Estásimo II, se presenta el reverso de lo anterior. Los ancianos de Tebas mencionan el mar que hace sucumbir los barcos; las desgracias están representadas por las tempestades y aluden al presente y el pasado de la familia de los Labdácidas:

Εὐδαίμονες οἴσι κακῶν ἄγευστος αἰών·  
οἷς γὰρ ἄν σεισθῆι θεόθεν δόμος, ἄτας

<sup>8</sup> Cf. Chantraine (1968: 199-200), quien fundamenta que el adjetivo guarda la raíz βρυχ-, como βρυχάομαι. El verbo ha ejercido una influencia sobre el adjetivo, que connota el sentido activo «que sumerge». Βρύχιος «profundo», el epíteto del mar. El autor agrega que el verbo se confunde con βρύκω «comer, devorar», y un origen común a ambos es posible. Además Boisacq (1950: 136) afirma que el adjetivo adquiere el sentido de aquello que está en el fondo o bajo la superficie del mar. La raíz βρ- < *mr* y el autor relaciona esto con «mar» y otros recorridos etimológicos.

<sup>9</sup> Optamos por la traducción del coordinante καὶ con un matiz adversativo. Para esta acepción, seguimos a Denningston (1954<sup>2</sup>: 292). Müller (1967: 90) afirma: «κούδεν. Die Scholien machen richtig auf die rhetorische Parataxe aufmerksam; 'und doch nicht' hebt noch stärker hervor als 'obwohl-doch'». El crítico señala, asimismo, la alteración en consonantes π y ξ (vv. 334-337) que evoca el horror del mar tormentoso.

<sup>10</sup> El pronombre τοῦτο en neutro para mencionar al hombre le otorga un poco de perspectiva, no alude directamente a Antígona y Creonte, aunque están incluidos. Cf. Nussbaum (1986: 68 y ss.).

οὐδὲν ἔλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἔρπον·  
 ὅμοιον ὥστε ποντίας  
 οἶδμα, δυσπνίοις ὅταν  
 Θρήσσησιν ἔρεβος ὕφαλον ἐπιδράμη πνοαῖς,  
 κυλίνδει βυσσόθεν  
 κελαινὰν θίνα καὶ δυσάνεμοι  
 στόνω βρέμουσιν ἀντιπλήγες ἀκταί (vv. 582-592).

Felices aquellos para los que la vida transcurre sin el gusto de males, pues para quienes la casa fue sacudida por los dioses, ninguna clase de ruina los abandona, mientras repta lentamente contra la generalidad de la estirpe; del mismo modo como la ola del mar, cada vez que la oscuridad submarina se levanta por los contrarios vientos tracios, enrolla desde el fondo del mar la negra arena; y los acantilados, azotados por los vientos, bajo su golpe, braman con gemidos.

En la extensa comparación, el Coro emplea el verbo βρέμω (v. 592) y la imagen aflora equivalente a la expuesta en el Estásimo I, pero con signo inverso<sup>11</sup>. La primera mención muestra cómo el hombre labra su porvenir, en distintos medios: el agua, la tierra y los cielos; en cambio, en el Estásimo II, los golpes de la divinidad aparecen representados por los azotes tormentosos que no pueden evadirse, ni morigerarse, de este modo el hombre es hostigado hasta tocar el fondo que emerge para voltearlo (vv. 586-592).

El Estásimo I expone los límites primigenios que el hombre vence cuando surca el mar. En el Estásimo II, el mar levanta sus arenas profundas para expulsar al hombre<sup>12</sup>. La imagen tiene las características de los símiles homéricos, en tanto muestran la regularidad de la naturaleza y, a su vez, un carácter esquíleo que evidencia que las desgracias no fallan, no abandonan a las familias<sup>13</sup>. El bramido del mar golpea tan fuerte, que crea un remolino que descubre el fondo por donde emergen las arenas que se dispersan, así como las desgracias en una familia persisten a lo largo de la historia de las generaciones, en este caso de los Labdácidas.

<sup>11</sup> Chantraine (1968: 194) describe el verbo βρέμω como un término expresivo que comporta sonoridad simbólica, sin una etimología segura. Posiblemente derive de la raíz *mrem* y evoca al griego μορμύρω. Von Frisk (1960: 273-274) atribuye cercanías etimológicas a βρυχ- con βρέχω: «sumergir, mojar». Por tanto, asimilamos βρέμω a βρυχάομαι sólo semánticamente, en base a lo expuesto por los diccionarios de autoridades. El adjetivo βαρυβρεμέτα «que ruge», aparece en el hipóqueima (v. 1118) como epíteto del hijo de Zeus, Dioniso.

<sup>12</sup> Cf. Oudemans-Lardinois (1987: 134). Para el autor, ἔρεβος ὕφαλον (v. 598) puede ser traducido como «abismo submarino». La imagen sugiere el ojo del huracán donde se encuentran las fuerzas terribles que envuelven ἐπιδράμη (v. 589), que da vueltas κυλίνδει (v. 590), relacionado con el caos primitivo, generador, que despidе un movimiento centrífugo.

<sup>13</sup> Cf. Müller (1967: 142). Brown (1987: 172) afirma lo siguiente: «We should not seek a precise application for every detail of the simile, but it superbly evokes a sense of implacable and impersonal power and (in the reference to black sand stirred from the depths) of sinister forces brought up from the Underworld where they belong».





En el Estásimo I el viaje del hombre se efectúa con éxito a través del bramido del mar; la imagen muestra la omnipotencia de quien todo lo medita, lo calcula, elabora procedimientos (v. 347) y los explica por medio del lenguaje, el que sólo él se ha enseñado con mucho esfuerzo (vv. 354-356). No obstante, hay límites y dos de ellos infranqueables, como las enfermedades que llevan a la muerte y los dioses (vv. 361-364).

El Estásimo II retoma la idea y muestra esa limitación que propagan los dioses en respuesta a las iniciativas humanas: el mar se traga al hombre en la profundidad de sus entrañas; toda una familia se ve sumergida y ahogada en pesares. Las arenas tapan todo, de este modo el mar muestra un carácter nuevo e insospechado: no sólo no posee una superficie navegable sino que muestra su lado oscuro y desconocido, el de la profundidad.

En principio, el Estásimo I expone la metáfora de las coyunturas humanas en general; formula «una lectura» de la situación dramática, pues la visión optimista de cómo el hombre se hace camino se conecta con la imagen de la nave del estado de Creonte (v. 163). La fuerza positiva de la Párodos se mantiene en este Estásimo; no obstante, presenta la posibilidad del quebranto frente a los límites inmovibles como la muerte y la divinidad. Muy por el contrario, el Estásimo II muestra que no existe un hombre que conquiste el mar, pues aquél es sobrepasado por éste. En  $\alpha$  y  $\alpha'$  se muestran las fuerzas irracionales de la naturaleza; representan la confusión humana. En  $\beta$  y  $\beta'$  los ancianos cantan al poder de Zeus, tranquilo, luminoso y eminente, la fuerza eterna que alberga en sí misma el desorden.

En el final, un atisbo de esperanza es posible para el hombre. La mención de  $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$  como  $\text{πολύπλαγκτος}$  (v. 615) «de mucho vagar», asimila la esperanza a un marino que atraviesa un mar desconocido, inexplorado<sup>14</sup>.

Las metáforas connotan las escenas precedentes y posteriores, tanto episódicas como líricas<sup>15</sup>. El Estásimo II clausura rotundamente la primera parte de la obra, considerada como díptico.

3. En *Traquinias*, el verbo  $\beta\rho\upsilon\chi\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\iota$  que describe las muertes de Deyanira y de Heracles aparece con frecuencia en la segunda mitad de la obra.

La presencia de Hilo instaura el nexo entre los dos protagonistas. El relato del hijo, en el Episodio III (vv. 749-812) trae a escena los acontecimientos que rodearon los últimos momentos de Heracles antes de su regreso. En primer lugar (vv. 749-771), el suceso se sitúa en el altar de Eubea, el promontorio de doble ribera bañado por el mar, donde se deslinda el bosque para el sacrificio (v. 753). Se produce el encuentro de Hilo con su padre, y Licas entrega la túnica tal como se la

<sup>14</sup> Liddell-Scott (1968<sup>o</sup>: 1441) atribuye a  $\text{πολύπλαγκτος } \epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$  el sentido de «esperanza engañosa».

<sup>15</sup> Cf. Nussbaum (1986: 68), quien sostiene que los coreutas expresan las imágenes como si fueran sueños, imágenes oníricas. En efecto, mantienen un lenguaje metafórico o secundario.

encargaron. Heracles se viste con ella y comienzan los preparativos para las hecatombes; con el calor del fuego, mana la traspiración muy fuerte del héroe. El calor se impregna en los pulmones y en todas las articulaciones (vv. 768-769). La comezón corroe los huesos (v. 770) como el veneno de una hidra se apodera de la sangre.

El segundo momento del discurso (vv. 772-807) muestra a Heracles retorcido de dolor, cuando agarra a Licas por el tobillo y lo lanza hasta que cae en el promontorio, aquél pierde masa encefálica y muere en la roca. El auditorio, presa del pánico, deplora que uno esté agonizando y que el otro haya sucumbido; y nadie osa acercarse ante ese hombre. Los alaridos de Heracles convulsionado (v. 787) tienen su eco en los acantilados. El héroe maldice su casamiento con Deyanira (v. 792) y divisa al hijo que llora. Hilo intercala el discurso directo de Heracles, quien expresa sus deseos de no morir en Eubea y pide ser alejado de esa tierra, para que nadie lo vea; en suma, pide compasión (vv. 797-803). El hijo lo conduce a Traquis embarcado en una nave pequeña:

ἐν μέσῳ σκάφει  
θέντες σφε πρὸς γῆν τήνδ' ἐκέλαμεν μόλις  
βρυχώμενον σπασμοῖσι (vv. 803-806).

Después de colocarlo en el fondo de una barca hacia esta tierra lo condujimos mientras rugía profusamente en sus convulsiones.

Cuando Hilo relata el trayecto del regreso, el padre es llevado a su casa como un cadáver pues ya no se levanta y sólo emite rugidos; por medio del participio βρυχώμενον (v. 805) el hijo describe cómo Heracles brama por el peso de la enfermedad, y el dolor que lo abate presenta, de algún modo, una ironía más respecto del Estásimo I de *Antígona* y se parece al modo en que Áyax expresaba el esfuerzo que le demandaba σύνεσις, la comprensión de sus propios actos (*Áyax* v. 322).

En el último núcleo narrativo del discurso (vv. 808-812) Hilo recrimina a su madre la responsabilidad de haber matado al mejor hombre, ruega que Δίκη y las Erinias la castiguen y que sufra con la misma intensidad que Heracles. Mientras tanto, Deyanira se ha retirado del escenario y es imposible que responda ante la incriminación del hijo, el espectador sabe que ya está muerta.

En el Episodio IV, encontramos la mayor tensión de la obra que la Nodriz impulsa con el relato de la muerte de su señora. Primero describe la mirada última a las cosas familiares (vv. 899-911); la escena adquiere sonido y movimiento (vv. 904-911). El verbo βρυχάομαι vuelve a aparecer para describir cómo Deyanira «Bramaba en los altares, después de arrodillarse» ... (v. 904)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Cf. Easterling (1982: 188), quien afirma que la ausencia de aumento temporal en la forma verbal βρυχάτο lo asimila a la épica y la intención del relato precisamente consiste en otorgar un colorido épico a la narración.





La escena en el dormitorio (vv. 912-931) describe el punto culminante con la muerte sobre la cama de Heracles; la Nodriza incorpora el discurso directo de su ama (vv. 919-921) cuando se despidе del lecho nupcial.

La agonía del matrimonio está equiparada ya que la esposa se comporta como Heracles (v. 850); en cuanto el ir y venir dentro del palacio equivale al movimiento espasmódico del héroe en el promontorio de Eubea. Deyanira tiende la cama matrimonial como Hilo prepara la camilla para el padre.

La descripción de la muerte del personaje femenino tiene rasgos masculinos, ella muere atravesada por la espada con los senos descubiertos, no ahorcada como Yocasta o Antígona. La espada rasga sus pleuras (vv. 926, 930-931) como la espada de Heracles rasgó la piel del centauro (vv. 566-568)<sup>17</sup>. La audiencia y la Corifeo sienten el grito de muerte de Deyanira un poco antes (vv. 863-867), pero su cuerpo no vuelve a escena, ni siquiera con el *encicléma* y tampoco tiene lugar en el Éxodo<sup>18</sup>.

En el tercer núcleo narrativo del discurso (vv. 932-942), la Nodriza describe la reacción de Hilo, quien captura el foco de atención y, por último, ella reflexiona sobre la felicidad del día de mañana (vv. 943-946) mientras clausura definitivamente la vida de Deyanira.

La túnica, que provino del hogar, albergaba en potencia la sangre de la hidra aleccionada por Neso. La injerencia de la naturaleza salvaje, del monstruo Neso, dentro del espacio civilizado de la casa, el ambiente donde transcurre la vida de la mujer, descompone aquella precaria armonía. En suma, el emplazamiento salvaje del centauro irrumpe con la violencia del pasado en la cultura, representada en el οἶκος, en tanto recinto donde se procesan las transformaciones<sup>19</sup>.

En el Éxodo, prosigue la descripción de la enfermedad de Heracles. Apenas puede hablar, expresa ἢ δ' αὖ μίαν ἀ βρύχει (v. 987) «la que otra vez me devora, maldita»; luego insiste, y pormenoriza el efecto del padecimiento<sup>20</sup>:

Πλευραῖσι γὰρ ποοσμαχθὲν ἐκ μὲν ἐσχάτας  
βέβρωκε σάρκας, πλεύμονός τ' ἀρτηρίας  
ροφεί ξυνοικούν· ἐκ δὲ χλωρὸν αἷμά μου  
πέπωκεν ἤδη, καὶ διέφθαρμαι δέμας  
τὸ πᾶν, ἀφράστῳ τῆδε χειρωθεὶς πέδη (vv. 1053-1057).

Pegada a mis costados me devora mis carnes desde lo más profundo, y reseca el aliento de mis pulmones porque se asocia conmigo, ha bebido mi fresca sangre y estoy destruido en todo mi cuerpo, y dominado con este grillete inconcebible.

<sup>17</sup> El proceso es descrito y relatado en forma muy semejante a la muerte del Centauro Neso, en el Estásimo III (vv. 831-840).

<sup>18</sup> Winnington Ingram (1980: 86 y ss.) observa la relación muerte-amor-sexo porque Deyanira se mata sobre la cama, casi como una postura fálica, de posesión total.

<sup>19</sup> Segal (1981: 104).

<sup>20</sup> Ver nota 8, donde decimos que para Chantraine (1968: 199-200) el verbo βρύκω se confunde con βρυχάομαι, ambos tienen un origen común. En *Filoctetes* (v. 745), la forma verbal βρύκω aparece para describir la crisis de la enfermedad.

En el mismo discurso, Heracles prosigue la descripción de su enfermedad y, cuando pide clemencia al hijo, se define como ... παρθένος βέβρυχα κλαίων... (vv. 1071-1072) ... «grito y me lamento como una doncella» ... Heracles llega envuelto precisamente en los pliegues de la túnica y sintiéndose παρθένος (vv. 1071-1072), como las mujeres cautivas del principio<sup>21</sup>. Luego se refiere a sí mismo como θήλυς (v. 1075), como antes había aludido a Deyanira (v. 1062). Luego muestra sus velos como de novia ἐν καλυμμάτων (v. 1078). Deyanira grita como un hombre o como un monstruo. La señora está masculinizada por la forma de morir y por el grito de muerte que exhala, igual a Heracles en la agonía y a Neso. El verso 903 la representa por medio de un oxímoron: βρυχάτο ... βωμοῖσι «rugía en los altares», pues el rugido corresponde a las bestias salvajes y los altares atañen al οἶκος, lo femenino. Deyanira muere como hombre y Heracles como παρθένος, una paradoja.

4. Por último, se observará cómo se expresa el grito de muerte en *Edipo Rey*, obra que concluye la primera etapa de creación del autor.

En el Éxodo, el relato del segundo Mensajero refiere la clarividencia extrema de Edipo experimentada en la habitación, y el grito desolador del rey atruena a causa del cuadro que encuentra en los aposentos.

Οὐ δὴ κρεμαστὴν τὴν γυναῖκ' ἐσειδομεν,  
πλεκταῖς ἐώραις ἐμπεπλεγμένην· ὁ δὲ  
ὅπως ὄρα νιν, δεινὰ βρυχηθεῖς τάλας,  
χαλᾶ κρεμαστὴν ἀρτάνην· ἐπεὶ δὲ γῆ  
ἔκειθ' ὁ πλῆμων, δεινὰ δ' ἦν τάνθενδ' ὄραν (vv.1263-1267).

En efecto, allí vimos a su esposa ahorcada, pendiente de cuerdas oscilantes; éste, desgraciado, como la ve, bramando pasmosamente, suelta la cuerda suspendida; y puesto que la desdichada yacía en tierra, lo de allí era pasmoso de ver.

El participio βρυχηθεῖς (v. 1265) rubrica el punto culminante del reconocimiento, indicado por medio de las imágenes auditivas, graves o estridentes, que se hallan en el discurso: βοῶν (v. 1252), δεινὸν δ' αὔσας (v. 1260), y la mención al golpe de las puertas doblemente aseguradas (vv. 1261-1262). Edipo ha experimentado rozar el fondo de sí mismo; por lo tanto, cuando vuelva a entrar en el Éxodo, la expresión entrafñará la voz de un hombre que abarcó todos los registros<sup>22</sup>.

Al mismo tiempo, la muerte de Yocasta sobre el lecho sugiere un componente sexual<sup>23</sup>. Se supone que el cuerpo se balancea sin tocar el suelo, la oscilación

<sup>21</sup> A propósito del tema, cf. Ormand (1999: 56) y Seaford (1986: 51-59).

<sup>22</sup> Cf. Knox (1957: 110-112). En esta instancia, Edipo cumple la paradoja del cazador cazado. Antes de retirarse en la última escena, Edipo pide ser llevado a las montañas, para vivir como un salvaje.

<sup>23</sup> Colgarse involucra un modo femenino para el suicidio en los trágicos; mientras el arma y la sangre corresponden a una modalidad masculina. Cf. Bollack (1990, III: 856).





corporal, además, insinúa la ambigüedad del parentesco. El verbo χαλάω (v. 1266) insinúa que Edipo no corta la soga sino que descomprime el nudo para que Yocasta repose en el suelo. La caída de la reina entonces ocurre suave, en nada abrupta, y contrasta con el grito gutural de Edipo, que produce la deformación del gesto. Los coordinantes δὲ ... δὲ (vv. 1264 y 1266) marcan los dos tiempos en que vemos a Yocasta: mientras pende de la cuerda y luego cuando yace. Además, que Edipo desprenda los broches del vestido representa una escena de vestigios eróticos. Los versos 1270 a 1274 mencionan el castigo y la culpabilidad, como una explicación del participio βρυχηθείς (v. 1265). A punto de vaciarse las cuencas de los ojos, Edipo adquiere el gesto del sacrificador cuando levanta el brazo (v. 1270)<sup>24</sup>. La definición de la ceguera en estos versos incluye el discurso directo de Edipo en el que se dirige a los ojos (vv. 1273-1274). El excesivo dolor del rey hace que pueda verse como otro, al menos en la metonimia de los sentidos. El uso reiterado de los pronombres οὗς μὲν ... οὗς δ' (vv. 1273-1274) involucra a todos, y señala, con insistencia, la soledad de Edipo. Desde ahora permanecerá ἐν σκότῳ (v. 1273) «en lo tenebroso». A partir del grito, Edipo cambia la voz y cambia la visión física por la interior, metafísica<sup>25</sup>.

La primera parte del discurso del mensajero (vv. 1237-1250) se refiere a los momentos más desesperantes de Yocasta antes de morir; primero la ven los sirvientes y el mensajero mismo; luego del bramido de la muerte, el foco se posa sobre Edipo.

En el final del relato, se compara la situación entre ὁ πρὶν παλαιός «el tiempo pasado» descrito como ὄλβος δικαίως y el νῦν θῆμέρα «el día de hoy», puntualizado como στεναγμός, ἄτη, θάνατος, αἰσχύνη ... (vv. 1282-1284) «gemido, ceguera, muerte, vergüenza»<sup>26</sup>. Nombres que pueden otorgarle un campo semántico al grito gutural, desarticulado de Edipo.

## CONCLUSIONES

El verbo βρυχάομαι marca la frontera existencial entre la apariencia de la realidad y la verdadera naturaleza de lo esencial en los héroes sofócleos. El grito en el que retumba toda la interioridad del hombre se codifica en el lenguaje articulado que emplean los personajes para comprenderse e identificarse en la nueva situa-

<sup>24</sup> Cf. Bollack (1990, III: 865) comenta que todo coincide: el gesto y su ejecución, la palabra y el acto. El discurso no posee ninguna situación deliberativa, pues no resta tomar ninguna decisión.

<sup>25</sup> Cf. Dawe (1982: 226), quien afirma lo siguiente: «The moral reasons given by Sophocles here and at 1385-90 for Oedipus' self-blinding are artistically the only correct ones for the play he has written». «Self blinding forms no part of the story in Homer, but appears in Aeschylus» (Sept. 778-85).

<sup>26</sup> ὁ πρὶν παλαιός alude al pasado remoto de la casa de los Labdácidas, mientras πάροιθε, en el mismo verso, alude al pasado inmediato. Cf. Bollack (1990, III: 883), quien afirma: «πρὶν s'applique ainsi à la période de plénitude dont πάροιθε dit qu'elle est révolue ('dans le passé')».

ción. El grito visceral expresa aquello que con posterioridad necesita explicitarse por medio del lenguaje, como Áyax lo hace en los episodios y Edipo en el prolongado Éxodo en el que admite el milagro de vivir. En *Traquinias*, Deyanira cae fulminada por la espada que sigue al grito; Heracles tiene tiempo de disponer su funeral y el futuro de los jóvenes Hilo y Yole. Heracles es alentado hacia el fondo de sí, por medio de la enfermedad.

En *Antígona*, el Coro menciona el concepto que plasma el comportamiento de la naturaleza humana, siempre con ansias de superación: los hombres ya se abalanzan hacia los enormes desafíos o bien encuentran su derrota y postración. En el resto de las obras estudiadas, los personajes exhalan el grito pero éste es relatado por un mensajero como en *Edipo Rey* o, como en *Áyax* por Tecmesa y en *Traquinias*, por Hilo y la Nodriza y en una ocasión Heracles lo menciona cuando se describe a sí mismo, despojado (vv. 1071-1072). Estos casos de desesperación muestran una ironía —no la única— respecto del Estásimo I de *Antígona*. En esta experiencia, el héroe se denigra hasta el descontrol; cuando recupera el lenguaje articulado, ha experimentado el reconocimiento en términos de la *Poética* de Aristóteles, en consecuencia, inicia la recuperación paulatina de su propia identidad y esta vez, en tanto otro. Aunque en escena es probable que abunden las interjecciones de dolor, no presenciamos el desgarrar del lenguaje que vuelve bestiales a los héroes, ineptos en esa instancia límite de expresarse por medio de una ajustada idoneidad discursiva, que en otras ocasiones los distingue.

En *Antígona*, el navegante atraviesa el abismo envolvente de las aguas, gracias a los logros que permite el ejercicio de la libertad; pero, en el Estásimo siguiente, el abismo se arremolina de tal manera que emergen las entrañas de la tierra para tapar todo lo que encuentre a su paso. En esta obra, el adjetivo derivado de βρυχάομαι, περιβρύχιος, adquiere un sentido antropológico que incluye a los protagonistas y desde este punto de vista, la obra se erige como el epicentro dramático de Sófocles, porque la situación descrita comprende al género humano en su totalidad. En cada caso prevalece la idea del vértigo espiritual, de introspección, cuando se atisban las propias entrañas con el rugido que los héroes exhalan y que llega a sus límites oscuros, cavernosos, instancia única en que aquéllos pueden contemplarse. En *Edipo Rey* el concepto evidencia un cariz ontológico, pues señala la coyuntura culminante del reconocimiento. Lo mismo ocurre en *Áyax* y en *Traquinias*. Áyax y Heracles expresan su bramido como consecuencia de una enfermedad: Áyax por μῆσος, «odio» y Heracles a causa de ἔμπερος, «deseo».

El impacto emotivo que se aprecia en las obras de la primera etapa no se presenta de la misma forma en las obras posteriores, es decir, *Electra*, *Filoctetes* y *Edipo en Colono*; en ellas los héroes aprenden a convivir con el dolor, la acción se despliega infectiva, aunque no menos trágica, las tramas atemperan el impacto de la catástrofe pero resultan más patéticas y, por lo mismo, los personajes no vociferan hasta la deformación del gesto; menos exagerados, controlan en alguna medida, la emotividad.





## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. EDICIONES, COMENTARIOS, *LEXICA*

- BOISACQ, É. (1950<sup>4</sup>): *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Heidelberg.
- BOLLACK, J. (ed.), (1990): *L'Oedipe Roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*. Vol. I, II, III, IV, Lille.
- BROWN, A. L. (ed.), (1987): *Sophocles: Antigone*, Warminster.
- CAMPBELL, L. (ed.), (1879 y 1881): *Sophocles. The plays and fragments*, Vol 1 y 2, Oxford.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris.
- DAWE, R. D. (ed.), (1982): *Sophocles. Oedipus Rex*, Cambridge.
- DENNISTON, J. D. (1954<sup>2</sup>): *The Greek Particles*, Oxford.
- EASTERLING, P. E. (ed.), (1982): *Traquinia*, Cambridge.
- FERNÁNDEZ GALLIANO, M. (1969): *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid.
- GARVIE, A. F. (ed.), (1998): *Sophocles. Ajax*, Warminster.
- LIDDELL-SCOTT (1968<sup>9</sup>): *A Greek English Lexicon*, Oxford.
- MÜLLER, G. (1967): *Sophokles. Antigone*, Heidelberg.
- PEARSON, A. C. (ed.), (1928): *Sophoclis, Fabulae*, Oxford.
- VON FRISK, H. (1960): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

### 2. CRÍTICA

- KNOX, B. M. W. (1957): *Oedipus at Thebes*, Yale.
- NUSSBAUM, M. (1986): *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge.
- ORMAND, K. (1999): *Marriage in Sophoclean Tragedy. Exchange and the Maiden*, Austin.
- OUDEMANS, TH. C. W.-LARDINOIS, A. P. M. H. (1987): *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden.
- SEAFORD, R. (1986): «Wedding Ritual and Textual Criticism in Sophocles' 'Women of Trachis'», en *Hermes*: 51-59.
- SEGAL, CH. (1981): *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Harvard.
- WINNINGTON INGRAM, R. P. (1980): *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge.



## RECENSIONES

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Editorial Verbo divino, Estella (Navarra), 2005, 412 pp.

La obra, objeto de nuestra reseña, es el fruto maduro de un arqueólogo de profesión y conocido investigador y, mediante la cual implementa acertadamente su trayectoria en la manera de enfocar estos temas donde el trasfondo bíblico está siempre presente. Esta óptica, desde la arqueología y la historia al mismo tiempo, proyecta no poca luz sobre los textos de la escritura santa. Nuestro autor desde el mundo circundante en el tiempo y en el espacio geográfico y cultural, antes y después de Cristo, se acerca y converge hacia el centro, a la ciudad santa de Jerusalén, la *Al Quds* de los árabes. En efecto, me refiero a una serie de libros divulgativos salidos de su pluma, pero sin menoscabo de rigor científico que han tenido tan buena acogida entre el público general. Todos ellos fueron publicados recientemente en la Editorial Verbo divino. Y prueba de su aceptación notable es el hecho de que de la mayoría de ellos se hayan realizado en breve tiempo segundas ediciones. Es el caso de títulos como *El Creciente Fértil y la Biblia* (1991), *Arqueología y Evangelios* (1994), que recensioné en *Tabona* IX, 1996, pp. 435-437; *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (2000); y asimismo *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (2002).

El título del presente volumen, más o menos poético, se inspira en el salmo 122,2 y cada uno de los quince capítulos de que consta el libro aparece encabezado por un pasaje bíblico apropiado y al final se añade bibliografía complementaria. En este aspecto el autor tiene en mente un libro modélico y de amplia difu-

sión *Arqueología Bíblica* de G. Ernest Wright (Ed. Cristiandad, Madrid, 2002 en su segunda edición) y sigue más o menos su esquema.

Saltando desde el prólogo hacia el final del libro, agradecemos al autor la inclusión del brevísimo apéndice sobre las vicisitudes de la ciudad desde la conquista árabe (año 638) que avanza prácticamente a nuestros días, aunque el autor nos advierta que los acontecimientos hasta la reconquista judía (año 1967) están fuera del plan del libro.

En España se echaba en falta hace tiempo una obra con este formato, pues la de G. A. Smith, *Jerusalem up to 70 AD*, editada en 1907 y reeditada posteriormente en dos volúmenes quedaba muy lejos, es más diríamos que pertenece a otra época. Otros libros que abordan el tema son evidentemente parciales en relación a Jerusalén, o se circunscriben a un segmento histórico de la ciudad, como indican sus respectivos títulos, por ejemplo, la de Wilkinson, *La Jerusalén que Jesús conoció. La arqueología como prueba* (1990), o la de Jeremías *Jerusalén en tiempos de Jesús* (1977).

Una historia de la ciudad santa desde la prehistoria, sin solución de continuidad, y especialmente confrontada con los hallazgos arqueológicos, y proyectando aquí y allá, donde se ha hecho posible, nueva luz sobre los textos bíblicos, sólo un historiador y arqueólogo podía escribirla. Tal enfoque lo han propiciado, sin duda, los resultados obtenidos tras la intensa labor de campañas arqueológicas desplegada últimamente en Próximo Oriente en el transcurso de más de un siglo de excavaciones. El conocimiento del entorno físico, cultural y humano, ilumina y ayuda a interpretar los textos bíblicos cuya formación, es sabido, se ha revelado enormemente compleja.





Interesa todo lo que tiene que ver con la ciudad jerosolimitana y lo que ella misma representa y simboliza. Jerusalén, desde que entra en el escenario histórico, es una ciudad cuya configuración física fue cambiando, a veces ampliando o reduciendo su perímetro o conjunto amurallado, pero asume, sobre todo, un lugar teológico de modo que aparece registrado su nombre en la Biblia 622 veces en uno u otro sentido. En la época de Herodes el Grande el templo se embelleció y la ciudad se agrandó de modo que el muro occidental de la explanada del templo tenía cuatro puertas, la más espectacular es la conocida como puerta de Robinson, aún hoy observable.

El autor dedica el primer capítulo, preliminar y necesario, a la teología de Jerusalén: ciudad del gran Rey, morada de Dios, esposa de Yahweh, ciudad de la paz y, también, de iniquidad, nueva o Jerusalén celestial, etc., aunque omite la simbología islámica.

No pretendo ahora recorrer cada uno de los capítulos del libro, los cuales guardan cierto equilibrio en cuanto al número de páginas, excepto los capítulos del 11 al 13, que sumados contabilizan 130 páginas. El autor ofrece un conjunto de tres epígrafes en los que justamente se privilegia el período relativo a la Jerusalén romana hasta la destrucción del templo y que igualmente inciden sobre la figura de Jesús de Nazaret y acerca de los orígenes del cristianismo.

Quisiera, no obstante, resaltar la excelente exposición, sin eludir la complejidad de interrelaciones, que consigue el autor en estos capítulos pertenecientes a la etapa histórica más afín a nuestros estudios. El primero lleva por título «Formando parte del imperio romano». En el mismo analiza y describe en qué medida la penetración del imperio romano en Palestina supuso un momento trascendental de no menor impacto, en algunos aspectos prácticos, que el producido anteriormente por la introducción del mundo helenístico. A la figura de Alejandro Magno le sucede su émulo, Pompeyo, que toma

Jerusalén en el 63 a.C. Se destaca la magnanimidad del Romano quien tras penetrar en el santuario del templo ordenó que al día siguiente se renovase el culto. La perícopa seleccionada para encabezar el capítulo procede de 1 Mac 8,12-13: «Tienen los romanos bajo su dominio a los reyes vecinos y a los lejanos, y todos cuantos oyen su nombre los temen. Aquellos a quienes quieren ayudar a conseguir el trono, reinan; y deponen a los que ellos quieren».

El segundo capítulo aludido se titula «Jerusalén y Jesús» e innegablemente resulta, desde la perspectiva cristiana, absolutamente nuclear por los acontecimientos allí acaecidos en aquella época en relación con el cristianismo naciente. Finalmente el tercero presenta el epígrafe «La destrucción de Jerusalén». Efectivamente la destrucción de la ciudad santa en el año 70 será la conclusión de la guerra judío-romana. A lo largo de esta última etapa histórica el escritor más citado, entre otros, es el historiador judío colaboracionista del imperio romano, Flavio Josefo.

En definitiva, recomendamos la lectura de presente libro por su valiosa información y claridad de exposición. A mi juicio podría leerse de un tirón, mejor quizás fragmentado sin dificultad mayor o por capítulos alterando incluso su orden, de cualquier manera que se haga resulta interesante y ameno porque el autor ha volcado su experiencia acumulada de muchos años de trabajo arqueológico o histórico-exegético en la tierra santa. Y lo que más agrada es que sabe combinar las fuentes literarias con los documentos históricos, los datos geográficos con los arqueológicos. Por ejemplo nos acerca a cuestiones cotidianas, como cuando menciona el régimen de lluvias de Jerusalén comparándolo con el de Madrid. Facilita, también, su lectura la forma de presentación de la edición, en páginas espaciosas, en anchas columnas, nada farragosas, y despiertan mayor interés, si cabe, las 41 ilustraciones contenidas en el volumen.

José GONZÁLEZ LUIS

T. GONZÁLEZ ROLÁN, J. M. BAÑOS BAÑOS Y P. SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, *El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las Consolatorias latinas a la muerte del Príncipe Juan de Diego de Muros, Bernardino López de Carvajal-García de Bovadilla, Diego Ramírez de Villaescusa y Alfonso Ortiz*. Estudio, edición y traducción, Ediciones Clásicas, Madrid, 2006, CLXX+530 pp., 22 cm.

El joven, culto, versado en las humanidades clásicas —a sus 17 años ya manejaba el latín hablado— y príncipe Juan, hijo y heredero de los Reyes Católicos, que había nacido en Sevilla el 30 de junio de 1478, falleció en Salamanca el 4 de octubre de 1497. El sentimiento y pesar producidos por su muerte prematura dieron origen a una serie de textos que se encuadran en la literatura consolatoria cristiana. A la edición y traducción de algunos de ellos se dedica fundamentalmente esta obra que vamos a reseñar.

El libro se inicia con una *Cronología* en la que llama la atención la minuciosidad con que se siguen todos los acontecimientos —se registran veintisiete— vinculados al príncipe Juan ocurridos en el año 1497 —el de su muerte— desde el 22 de enero hasta el 8 de diciembre, día en que Margarita, la esposa del príncipe da a luz una niña hija póstuma y prematura, que nace muerta.

Interesante y digna de agradecer es la amplia y documentada *Introducción* (114 pp.) que los autores dividen en cinco capítulos, en el primero de los cuales repasan el despegue cultural de Castilla en el siglo XV, haciendo hincapié en la nueva monarquía y sus logros culturales, es decir, en el momento en que «tras su triunfo en la guerra civil, Isabel y Fernando, reyes propietarios de Castilla y Aragón, respectivamente, procedieron de común acuerdo a la consolidación y fortalecimiento de un poder real bifronte, o diarquía» (p. XXII), pero también se fijan, dentro de este primer capítulo, en los *studia humanitatis* en los reinados de Juan II y Enrique IV, que, con toda lógica, ellos consideran como antecedentes necesarios, así como en el papel de los conversos.

«El humanismo cristiano en tiempo de los Reyes Católicos» es abordado en el segundo capítulo. Aparecen aquí los nombres de una serie de personajes —incluso cristianos de origen judío—

que fueron colaboradores de los Reyes Católicos en su tarea cultural. Pero este capítulo recibe su título de la siguiente tesis —discutible, por cierto— formulada por los autores del libro: «el cultivo de las letras y del latín clásico como instrumento lingüístico no se concibieron como un fin en sí mismo, es decir, como una mera vuelta al pensamiento y cultura paganas, sino al contrario, se utilizaron bien como medio de comunicación internacional, bien para reafirmar o, mejor, apuntalar las creencias religiosas cristianas, y en este sentido podemos decir que el humanismo que se instaura en la corte de los Reyes Católicos supone un cierto abandono de los rasgos más característicos (paganismo incluido) del humanismo renacentista asumido por las tres primeras generaciones de humanistas italianos y una apuesta por otro de tipo más religioso y espiritual, que se ha denominado humanismo cristiano» (p. LXIX).

Una actualización de los estudios sobre «la literatura consolatoria hispano-latina a la muerte del Príncipe Juan» aparece en el capítulo tercero. Se comienza analizando la tragedia nacional que supuso la muerte del príncipe Juan, que estaba llamado a ser el primer monarca en el que recaerían conjuntamente las coronas de Castilla y Aragón, y se aportan las opiniones de estudiosos como Gómez Imaz, Menéndez Pelayo, Suárez Fernández y Camón Aznar, al tiempo que se afirma que el luctuoso suceso ofreció «a los escritores de la época un magnífico argumento para ser tratado desde muchos y diferentes puntos de vista y géneros literarios» (p. LXXII). Así lo hicieron escritores de la época como Lucio Marineo Sículo, Pedro Mártir de Anglería, Bernardino Rizzo y Francisco Fargonio. Pero son Diego de Muros, Bernardino López de Carvajal, García de Bovadilla, Diego Ramírez de Villaescusa, Fernando de Prado y Alfonso Ortiz los que tienen un epígrafe especial, cada uno de ellos, en este capítulo. Lógico, pues todos, excepto de Prado, son los autores cuyas consolatorias se van a editar y traducir en el libro que estamos reseñando. El lector que quiera ponerse al día en el conocimiento de estos escritores tiene que leer los cuatro epígrafes que van desde la p. LXXVII hasta la CXIII: aquí hallará además de un buen resumen sobre la vida y acti-





vidades de cada uno de ellos, notas a pie de página que le permitirán ampliar, si así lo desea.

«El valor histórico de dos cartas de Mártir de Anglería» es el título del capítulo cuarto. Se trata de dos epístolas —la 176 y la 182— que el ya mencionado Pedro Mártir de Anglería envió al también ya mencionado Bernardino López de Carvajal, cardenal que estaba en Roma, que son comentadas por los autores. El texto de las mismas aparece en latín y castellano en las pp. 2-13 de este libro.

A un breve apunte sobre los testimonios utilizados y sus siglas se refiere el capítulo quinto de esta *Introducción*, en el que los autores aclaran los criterios seguidos en cuanto a ortografía, códices utilizados, incunables e incluso ediciones y transcripciones, etc., criticando algunas de ellas como, por ejemplo, la transcripción realizada por Vidal González Sánchez en el libro titulado *Diego Ramírez de Haro y Villaescusa. Cuatro diálogos que tratan sobre el infausto día en que murió el príncipe Don Juan, heredero de España*, Jaén, Diputación Provincial, 1997, o la realizada por Jacobo Sanz Hermida en la selección de textos del propio Diego Ramírez de Haro o de Alfonso Ortiz para el libro que publicó con Ángel Alcalá, *Vida y muerte del príncipe Don Juan. Historia y literatura*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999. Precisamente al leer la comparación de las transcripciones que dan los autores del libro que comentamos y las lecturas de Sanz Hermida que aparecen en las pp. CXXX-CXXXII se me planteó una duda, pues me llamó la atención la comparación alusiva a la p. 90, l. 20, que para Sanz Hermida es «O quanto es de tener la saña del justo juez» y para los autores del libro que reseñamos es «O quanto es de tener la sentencia del justo juez», y sin embargo el texto latino dice *O quam formidando est sententia iusti iudicis*. Verdaderamente tenía que haber una errata al menos en el texto latino, pues la forma *formidando* no existe, tenía que ser *formidanda*, y por otra parte no podía ser «tener», sino «temer». Parte de esta duda se me aclaró cuando llegué leyendo a las pp. 456 y 457 del libro, pero continuó con la incertidumbre de si Sanz Hermida transcribió «tener» o «temer».

Después de la *Introducción* viene un *Apéndice documental* en el que se incluyen documen-

tos sobre los sucesos más relevantes relativos al príncipe Juan, a los que —dicen los autores— los biógrafos modernos han prestado escasa atención. Se trata de nueve textos relativos al nacimiento y bautizo del príncipe, a su juramento como heredero de la corona de Castilla, a la rendición de Granada y entrega de sus llaves al conde de Tendilla por el príncipe, a la firma del primer protocolo de acuerdo para el casamiento de los príncipes Juan y Juana con Margarita y Felipe el Hermoso, etc. Estos textos están tomados de historiadores conocidos como Alfonso de Palencia, Gonzalo Fernández de Oviedo, Jerónimo de Zurita, etc.

En veinte páginas de bibliografía en letra menuda (pp. CLI-CLXX) se recogen todos los libros y artículos que han tratado los diferentes epígrafes que se abordan en el libro y que sin duda han usado los autores para confeccionarlos. Una abundante nómina de filólogos e historiadores se dan cita en la misma, convirtiéndola en la única bibliografía exhaustiva que hay hasta el momento sobre el tema que nos ocupa.

A partir de la p. 15 comienzan los textos consolatorios. El primero es el *Panegírico a la muerte de Don Juan* de Diego de Muros (pp. 15-49). El autor, vinculado al cardenal Mendoza, a la sazón deán de Compostela y más tarde obispo de Mondoñedo, dirigió este Panegírico al papa Alejandro VI y al Colegio Cardenalicio para comunicarles el fallecimiento del príncipe Juan, pero no se descarta la posibilidad de que también sirviera para predicar algún sermón. Este texto —lo dicen los autores— es el que presenta un latín más cuidado, si se compara con el de los otros textos editados en el libro. Es un texto que da bastantes datos sobre la personalidad del príncipe Juan.

El extremeño Bernardino López de Carvajal y su secretario García de Bovadilla son los autores de la segunda consolatoria. López de Carvajal, hombre de plena confianza de los Reyes Católicos, obispo de diferentes diócesis, embajador y cardenal, escribió en castellano una consolatoria dirigida a los padres del príncipe fallecido, fechada en Roma el 1 de diciembre de 1497. Su secretario García de Bovadilla la tradujo al latín anteponiendo una carta dedicatória a Diego Hurtado de Mendoza. El título que

figura en el inicio es *Consolatoria Epistola in obitu Serenissimi Domini Johannis Hispanie principis*. La versión latina de esta consolatoria ya había sido editada por T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte —dos de los autores del presente libro— con una amplia introducción en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 16 (1999), pp. 247-277. Ahora se vuelve a publicar con su traducción en las pp. 51-115 del libro que reseñamos.

Los cuatro diálogos sobre la muerte del príncipe Juan de Diego Ramírez de Villaescusa están editados en las pp. 117-355. Elegirlo como consejero y capellán mayor de Juana, la hija de los Reyes Católicos, en su viaje a Flandes para casarse con Felipe da una idea de la confianza que tenían en Ramírez de Villaescusa los padres de la princesa. Fue en aquel país en donde escribió las consolatorias en forma de diálogo, siendo la Muerte y la reina Isabel los personajes que dialogan en el primero (pp. 124-169), el rey Fernando y la princesa Margarita —esposa del fallecido príncipe— en el segundo (pp. 170-179), Fernando e Isabel en el tercero (pp. 180-349), y en el cuarto conversan Fernando, Isabel y Margarita (pp. 350-355). En la edición que se hizo en 1498 viene un prólogo del editor Gaspar Armengod.

La última consolatoria es la *Consolatoria super obitu incliti principis Hispaniarum Iohannis Domini nostri* escrita por el entonces canónigo de Toledo Alfonso Ortiz, inspirada probablemente, según los autores, en el *Panegírico* de Diego de Muros. Esta consolatoria tiene la particularidad de que fue traducida al castellano por el propio autor. En la edición que tenemos en el libro que comentamos han sido editadas las dos versiones, la latina —que es la primera vez que se edita— y la castellana (pp. 357-473).

Tenemos que señalar como característica de todas las consolatorias editadas en este libro, que aparece el texto latino en las páginas pares y enfrentada su traducción castellana en las impares. Además del aparato crítico del texto latino

—y del texto castellano en el caso de la de Alfonso Ortiz— los autores han colocado un aparato de fuentes en el que se puede observar sobre todo la presencia de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, pero también de autores clásicos latinos y de padres y doctores de la Iglesia como Agustín y Tomás de Aquino.

El libro acaba con un amplio glosario de nombres propios por orden alfabético (pp. 475-530), que quizás podría haber sido aligerado suprimiendo algunos que son suficientemente conocidos por los lectores aunque no sean especialistas. Me refiero a nombres como Abel, Abraham, Adán, Ávila, etc., pero en cualquier caso me imagino que los autores del libro habrán sopesado las ventajas de incluirlos.

Aunque a primera vista podría parecer que se trata de una obra miscelánea puesto que en el título se anuncia la inclusión de diferentes autores, sin embargo la unidad y la coherencia del libro están garantizadas por el tema: la muerte del príncipe Juan. En todos aparecen con más o menos profusión los tópicos de la *consolatio mortis*: las alabanzas al príncipe fallecido, las lamentaciones, etc. Pero al mismo tiempo hay variedad ya que cada uno de los autores tratados enfoca su consolatoria a su manera: en forma de panegírico o sermón Diego de Muros, en forma de epístola López de Carvajal y Bovadilla, en forma de diálogo las consolatorias de Ramírez de Villaescusa y en forma de obra de ficción en seis capítulos la de Ortiz.

En definitiva, pensamos que a partir de ahora gracias a la labor realizada por los profesores González Rolán, Baños Baños y Saquero Suárez-Somonte los filólogos, los historiadores y los filósofos tienen en esta monografía un material útil para continuar sus investigaciones filológicas, históricas e incluso filosóficas pues ¿qué filósofo desde Sócrates no se ha planteado alguna vez el tema de la muerte?

Fremiot HERNÁNDEZ GONZÁLEZ





SERAFIM LEITE, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Lisboa / Rio de Janeiro 1938-1950); [fotografías David Dalmau]; organização Cesar Augusto dos Santos... [et al.]; São Paulo: Edições Loyola, 2004; 4 vols. de 32 cm.

La nueva edición de esta obra que acaba hacerse en Brasil reúne casi todas las condiciones para la unanimidad laudatoria de los estudiosos sobre aquel país, pues a todo el que quiera conocer la historia de Brasil no le queda más remedio que acudir al libro de Serafín Leite porque la historia de este país, principalmente la de la época colonial, va unida a la historia de la Compañía de Jesús en Brasil, ya que como dijo el historiador brasileño Capistrano de Abreu, «sería presuntuoso quien quisiese escribir la historia de Brasil sin que se escribiese antes la historia de la Compañía de Jesús en Brasil». Editada por vez primera entre 1938 y 1950 la *História da Companhia de Jesus no Brasil* no sólo era ya un libro de difícil acceso —aunque meritoria es la reimpresión que la editora Itatiaia hizo en Belo Horizonte en el año 2000—, sino que necesitaba de una edición más moderna. La idea acariciada por el padre Murillo Moutinho la llevó a la práctica un equipo de estudiosos brasileños coordinados por el jesuita fluminense padre César Augusto dos Santos, vicespostulador de la causa de canonización del beato José de Anchieta, que se encargaron de la nueva edición de esta monumental obra.

Precisamente la vinculación con Brasil del padre José de Anchieta, un humanista nacido en Canarias, justifica la presencia de esta reseña en esta revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. Bien sabe el coordinador de la nueva edición lo importante que es poner al alcance de los interesados en la figura de Anchieta esta obra de Leite —el nombre de José de Anchieta aparece por todas partes en los cuatro volúmenes que estamos reseñando—, a pesar de que —todo hay que decirlo— el padre Leite no se distinguió precisamente por su interés en ensalzar la figura de nuestro paisano dentro del contexto histórico de Brasil, a quien consideraba como el típico caso de «la idealización en un hombre de la gloria de muchos» —cf. el prefacio al tomo I, p. XXVII— y de quien dijo en alguna ocasión que no fue «tan benemérito del Brasil

como Nóbrega» —cf. *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, II, São Paulo 1954, p. 69\*—. Además, Serafín Leite fue uno de los que defendieron con más ahínco que el primer poema épico de América (*De gestis Mendi de Sáa*) no salió de la pluma de José de Anchieta, cosa que actualmente a nadie se le ocurriría sostener —sea suficiente el título de este artículo suyo: «O poema de Mem de Sá e a pseudoautoria do Padre José de Anchieta», publicado en la revista *Brotéria*, 76, 1963—, o, en fin, que éste no fue el primer maestro de escuela de Brasil —son elocuentes a este respecto los títulos de dos de sus artículos: «António Rodrigues, primeiro mestre-escola de São Paulo (1553-1554)», *Brotéria*, 55, 1952, y «A cabana de António Rodrigues, primeiro mestre-escola de São Paulo (1553-1554)», *Brotéria*, 56, 1953—.

El padre Leite (1890-1969) fue uno de los estudiosos de mayor y más producción relacionada con la Compañía de Jesús en Brasil. Aunque había nacido en Portugal, cerca de Porto, podía escribir sobre Brasil como si hubiese nacido en este país, pues a los quince años acompañó a su padre que emigró a diversos lugares de la Amazonia. Él mismo dijo en una ocasión que «para escribir la historia de los jesuitas hubo una cosa que me ayudó: el hecho de haber convivido con salvajes brasileños». Sus contactos con los indios —es afirmación suya— y sus lecturas juveniles de los historiadores brasileños lo hicieron el más capaz de su época para componer la obra que estamos reseñando.

La nueva edición de la *História da Companhia de Jesus no Brasil* se compone de diez tomos encuadrados en cuatro volúmenes. Los tomos están distribuidos en libros y éstos en capítulos. Cada tomo se suele iniciar con una dedicatoria a instituciones o personajes relevantes de la historia de Brasil o importantes para el autor —por ejemplo el tomo IV lo dedica a su padre—, un prefacio y una introducción bibliográfica, y se suele terminar con unos apéndices.

El volumen primero comprende los tomos I, II y III. El tomo I se refiere al siglo XVI, y más concretamente a los primeros trabajos de los jesuitas en Brasil: «O estabelecimento». Lo componen cinco libros dedicados a «A empresa do Brasil» el primero, que se inicia con un presu-

puesto histórico en el que se remonta a san Ignacio de Loyola, el fundador de la orden (capítulo primero), y al establecimiento de los jesuitas en Bahía (capítulo segundo), a los «Meios de subsistência» el libro segundo (dotación real, tierras, herencias, etc.), al «Caminho do Sul» el libro tercero, es decir, a diversas capitanías y aldeas que iban en dirección Sur, partiendo desde Bahía (Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente, São Paulo de Piratininga, etc.), a «Rio de Janeiro» el libro cuarto (a su conquista y fundación, en la que estuvo presente el entonces hermano José de Anchieta acompañando al padre Manuel de Nóbrega, y al establecimiento allí de la Compañía de Jesús), y al «Rumo ao Norte» el quinto, es decir, el camino hacia el Norte con las fundaciones de Sergipe de El rey, de Pernambuco y de Río Grande del Norte.

El tomo II está referido también al siglo XVI, pero a la «Obra», y el autor lo plantea como complemento del primero. Dice él que «o Primeiro, occupando-se do Estabelecimento da Campanhia no Brasil, além de outros aspectos, tem um particular de expansão e unidade, ao passo que este Segundo, tratando da Obra, envolve sobretudo um pensamento de formação» (p. 219). Fue dividido igualmente en cinco libros que tratan los siguientes temas: «Catequese y aldeamentos» el primero (en donde podemos leer cuestiones tan interesantes como la lucha que los jesuitas llevaban contra la antropofagia, o la fundación que hicieron de aldeas, el gobierno y la vida en ellas), «Colonização» el segundo, «Ministérios» el tercero (administración de los sacramentos, culto divino, asistencia religiosa y moral), «Regime interno da Companhia» de Jesús el cuarto (cómo se formaban, cómo se reclutaban, cómo se gobernaban y qué relaciones tenían con el clero secular y con el obispo), «Ciências, Letras e Artes» el quinto libro (actividad cultural, contribución a las ciencias médicas y naturales —recordemos que José de Anchieta está considerado como el primer naturalista de Brasil, aunque no quede claramente reflejado en este libro de Leite— así como la introducción del teatro en la entonces colonia portuguesa —actividad en la que el papel de Anchieta es fundamental—.

El tomo III está dedicado a los siglos XVII y XVIII y se titula «Norte». Este tomo está plantea-

do como un estudio de las fundaciones y hechos de los jesuitas en el Norte de Brasil: «Ceará», «Maranhão», «Pará» y «Amazonas» son los títulos muy significativos de los cuatro libros que integran el tomo y casi todos se inician con el relato de la llegada de los jesuitas a estos lugares y de sus misiones. Efectivamente, el primer epígrafe del capítulo primero del libro primero, dedicado a Ceará, lleva por título «Periodos históricos de los jesuitas en Ceará», el primer capítulo del libro segundo, dedicado a «Maranhão» se titula «Los primeros jesuitas en Maranhão», el primer epígrafe del primer capítulo del libro tercero, dedicado a Pará, es «Los primeros jesuitas», y el libro cuarto, dedicado a Amazonas, también se inicia con la alusión a dos jesuitas que partieron de Maranhão hacia el Río Negro y el Amazonas.

Al volumen segundo corresponden los tomos IV, V y VI. A pesar de que los editores ubicaron el tomo IV en este segundo volumen, se trata de una continuación del tomo III que está en el volumen anterior —el criterio de ubicación de los tomos que tuvieron los editores me imagino que sería el número de páginas y no la unidad del contenido de los tomos—, como puede verse en el propio título («Norte. 2. Obra e assuntos gerais - séculos XVII-XVIII») y como el autor lo anuncia al final del prefacio del tomo III: «Colocamo-nos, aqui, neste III tomo ... no terreno positivo... Não estudaremos a legislação sobre a liberdade dos índios e aldeamentos, nem o grave assunto das subsistências, nem a grande contribuição dos Jesuitas à educação e ensino público e à vida propriamente moral, catequética e religiosa. Constituirão o tomo IV...» (p. 432). En efecto, en este texto se encuentra el programa del contenido del tomo IV, que está integrado por cinco libros, cuyos títulos son como sigue. «A magna questão da liberdade» —en donde se habla, entre otras cosas, del famoso padre Antonio Vieira— es el título del libro primero. El libro segundo se titula «Aldeamento e catequese dos índios» y en él hay capítulos tales como el gobierno de las aldeas y la división de las aldeas de la Amazonia. El libro tercero lleva por título «O grave assunto das subsistências», y sus cuatro capítulos tratan del ambiente amazónico y sus reflejos económicos,







la legitimidad canónica de los bienes de la Compañía, la caridad en el presupuesto de los jesuitas y la legalidad civil de los bienes de la Compañía. «Regime interno e apostolado externo», que es el título del libro cuarto, va desgranando en cinco capítulos asuntos relacionados con la viceprovincia de Maranhão y Grão-Pará. El quinto libro de este tomo trata sobre las «Ciências, Letras e Artes» en donde el autor nos da una visión de los estudios, producción literaria (poesías, teatro) bibliotecas e incluso librerías del antiguo estado de Maranhão y Pará. Aquí destaco los siete dísticos en latín (pp. 115-6) que son máximas que adornaban el techo del corredor de la residencia de los jesuitas en Tapajós (hoy ciudad de Santarém), reminiscencia de las letras clásicas en plena Amazonia.

El tomo V tiene sólo tres libros, pero el primero, que se titula «Bahía» es muy amplio, pues abarca nada menos que dieciséis capítulos. No olvidemos la importancia que desde el principio tuvo Bahía de Todos los Santos, tanto desde el punto de vista civil como religioso, pues fue la primera capital de la colonia y allí estuvo el primer obispado creado en 1572. Destaco aquí los capítulos segundo y tercero en los que Leite apoyándose en la narración del entonces novicio Antonio Vieira relata la toma de esta ciudad por los holandeses en el año 1624, así como su derrota y recuperación al año siguiente. El libro segundo con sus seis capítulos está dedicado a «Pernambuco» y el tercero al «Nordeste», es decir, a Paraíba, a Río Grande do Norte y a otras aldeas.

El último tomo de este volumen, el VI, lleva el título de «Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimentos e assuntos locais - séculos XVII-XVIII». Lo conforman cinco libros, el primero de los cuales está dedicado íntegramente a «Rio de Janeiro», capital actual de Brasil y un lugar importante desde su fundación. De sus cinco capítulos destaco el segundo que se titula «Fastos do Colégio de Rio», en el que el padre Serafín Leite habla del tumulto provocado en Río de Janeiro con motivo de la publicación del breve del papa Urbano VIII, de 22 de abril de 1639, sobre la libertad de los indios de América, así como de las invasiones francesas de 1710 y 1711, y del papel de mediadores que tuvieron los jesuitas principalmente

en la de 1711. «Espírito Santo» es el título del libro segundo. Esta antigua capitania y hoy estado fue muy querida por el padre José de Anchieta, hasta tal punto que una de sus pequeñas aldeas, Reritiba, fue el lugar elegido por el canario para pasar los últimos días de su vida. En su capital, Vitoria, que es el primer capítulo de la obra que reseñamos, fue enterrado, recibió las honras fúnebres y fue proclamado «apóstol del Brasil». El libro tercero de este tomo trata de las «Capitanias do Oeste», a saber: «Minas Gerais», capítulo primero, «Goiás», capítulo segundo, y «Mato Grosso», capítulo tercero. La que actualmente es la mayor ciudad de Brasil y del hemisferio Sur es el título del libro cuarto, «São Paulo», ciudad que fundada por nuestro humanista José de Anchieta. Diez son los capítulos en los que Leite distribuye este libro en los que tiene un papel destacado el tratamiento que hace de las muchas aldeas y misiones de los jesuitas (sólo en el capítulo séptimo hace la historia de once) y del famoso «Pátio do Colégio» (capítulo nono). El quinto libro es el último del tomo y del volumen: «Ao Sul até o Rio da Prata» viene desarrollado en siete capítulos que, efectivamente, se refieren a Paraná, a Santa Catarina, a la Missão dos Patos, a Río Grande do Sul, así como a la Colônia do Sacramento, que actualmente pertenece a Uruguay, pero en aquel momento estaba bajo el dominio portugués, y a los Sete Povos das Missões, es decir, al territorio que está en la frontera entre Brasil y Argentina, al Este del valle del río Uruguay.

El volumen tercero abarca los tomos VII, VIII y IX. Realmente en el tomo VII se termina la historia de la Compañía de Jesús en Brasil tal como se la había propuesto su autor —desde la llegada de Nóbrega en el año 1549 hasta el año 1760—. En este tomo se trata del gobierno interno de la provincia jesuítica de Brasil, del desarrollo de la enseñanza pública en los siglos XVII-XVIII y se examinan algunos aspectos particulares de Brasil. Por eso el tomo lleva el título de «Assuntos gerais - séculos XVII-XVIII». Está estructurado en cuatro libros: el primero, «O governo da Província» abarca seis capítulos en los que comienza escribiendo sobre los primeros provinciales y visitadores del siglo XVII a partir de Fernando Cardim (capítulo primero), dedi-

cando un capítulo entero (el cuarto) al ya mencionado Antonio Vieira, y termina con los provinciales y visitadores del siglo XVIII (capítulo sexto). Los cinco capítulos del libro segundo hablan sobre «O magistério de dois séculos» o sea sobre la instrucción y la educación en general (capítulo primero), sobre la enseñanza secundaria (capítulo segundo), sobre las ciencias sagradas (capítulo tercero), sobre el intento de crear una universidad en Brasil partiendo del Colegio de las Artes (capítulo cuarto) y sobre la enseñanza de la filosofía en Brasil (capítulo quinto). Cinco capítulos tiene también el libro tercero, titulado «Aspectos peculiares do Brasil», y a mi modo de ver es una especie de cajón de sastre en el que Serafin Leite mete todo lo que no ha podido ubicar en los tomos anteriores: así, por ejemplo, aquí se escribe sobre cosas tan dispares como sobre la falta de vocaciones en Brasil y el estudio de sus causas (capítulo primero), o sobre los navíos que tenía la Compañía para ejercer su ministerio, algunos de los cuales fueron construidos por los propios religiosos (capítulos segundo y tercero), o sobre los diezmos (capítulo cuarto), o sobre las visitas de los obispos a las aldeas (capítulo quinto). Por último, el libro cuarto tiene un sólo capítulo, «Perseguição y sobrevivência», cuyo contenido está claro: una primera parte dedicada a las persecuciones a los jesuitas en Brasil y sobre todo en Amazonia —precisamente el epígrafe cuarto lo titula «Los misioneros de la Amazonia, los más perseguidos del mundo»— y una segunda parte destinada a relatar la restauración oficial de la Compañía de Jesús y el regreso a Brasil (epígrafe séptimo).

Los tomos VIII y IX forman una unidad, pues se trata de un muy amplio suplemento biobibliográfico dividido en dos partes, la primera —que es el tomo VIII— abarca la relación por orden alfabético de los escritores jesuitas de Brasil de 1549 a 1773 desde la A hasta la M, especificando como mínimo el apellido y el nombre del autor, los datos biográficos y las obras escritas por ellos. Lo mismo sucede con el

tomo IX, partiendo de la N a la Z. Es una nómina imprescindible para el que quiera conocer los nombres y las obras de los escritores brasileños de la época.

Con muy buen criterio los editores han ubicado en un volumen el cuarto, un solo tomo, el X, que es el «Índice Geral». El autor lo comienza con una lista de agradecimientos, en especial a la Compañía de Jesús y a los Archivos portugueses y Brasileños. Una obra tan extensa como ésta, que puede ser leída de corrido, pero es sobre todo de consulta, no puede prescindir de un índice. Serafin Leite, como suele hacer en sus obras, ha elegido un solo índice general por orden alfabético donde lo mezcla todo, pero a mi juicio hubiera sido más útil para el investigador —y quizás a los que hicieron esta nueva edición no les hubiera supuesto mucho trabajo— una estructuración distinta de tal forma que por lo menos hubiese un índice de nombres propios de personas, un índice de lugares y un índice temático. Quizás si el padre Leite hubiese hecho su obra en la actualidad, los índices serían de otra manera, pero al fin y al cabo estamos juzgando una obra que se acabó de imprimir a mediados del siglo pasado —de la que ahora se hace una nueva edición— a la que el autor le dedicó nada menos que dieciocho años de su vida.

En fin, solo me queda ensalzar la meritoria labor realizada por los editores de esta segunda edición capitaneados, como ya he señalado, por el padre César Augusto dos Santos, quienes, entre otras cosas, se han tomado el trabajo de hacer una actualización ortográfica y de corregir las erratas que ya habían sido advertidas por su autor y otras nuevas que ellos mismos detectaron, así como los errores en referencias de citas y, además, ilustraron la nueva edición con magníficas fotografías a todo color distribuidas por toda la obra, pero para que no se perdieran las ilustraciones originales de la primera edición las pasaron a un CD que se vende como anexo a la obra.

Fremiot HERNÁNDEZ GONZÁLEZ





V. VALCÁRCEL MARTÍNEZ Y C. PÉREZ GONZÁLEZ (eds.), *Poesía Medieval (Historia literaria y transmisión de textos)*, Fundación «Instituto castellano y leonés de la lengua», Burgos, 2005, 483 pp.

Acaba de salir a la luz este volumen misceláneo, que recoge las conferencias impartidas en dos eventos académicos de gran nivel desarrollados en la ciudad de Burgos en el año 2003 (julio y noviembre), a cargo de reconocidos especialistas. Los editores han agrupado estos trabajos en tres secciones: I, Historia literaria; II, Transmisión y edición; III, Otras cuestiones de poética medieval.

El primer trabajo es el de J. Signes Codoñer de la Universidad de Valladolid (pp. 19-66), titulado «Poesía clasicista bizantina en los siglos X-XII: entre tradición e innovación». La poesía bizantina, aunque imitara estrechamente la poesía clásica griega, no se limitó a ser una copia calcada de sus modelos, sino que pudo destacar en sus grandes figuras con nuevas imágenes, lenguaje renovado y renovados modelos métricos.

Salah Serour de la Universidad del País Vasco titula su aportación «Poesía árabe en Al-Andalus (s. X-XII) y su paralelo en el Oriente» (pp. 67-101). Hace un repaso sobre la poesía árabe de diferentes períodos históricos. Ciertamente la denominación de «Al-Ándalus» (también, según algún catedrático, la peregrina «Al-Andalus») no deja de ser una pedantería insufrible que tiene su asiento en la superficialidad y el bajo nivel de la actual universidad, lacaya y sumisa, animada por los promotores de extrañas alianzas. El texto de este trabajo da la impresión, a veces, de que es una traducción (mala). El autor ha escrito algunas frases tópicas que no sólo hacen sonreír a una persona culta: «La situación de la mujeres en España era más libre que en los otros pueblos mahometanos» (p. 78), «reinaba una tolerancia como aún no se ha visto igual en nuestro siglo en ninguna parte de la Europa cristiana» (p. 73). Hay erratas en la p. 90, 92, 95 (*pata* es *para*), 98 (*ela* es *la*), etc.

V. Millet Schröder en «La poesía amorosa alemana: siglos XII a XIV» (pp. 103-134) hace un recorrido panorámico de este tipo más sencillo, de menor extensión, complejidad estrófica y temática que la poesía sapiencial.

G. Lopetegui Semperena de la Universidad del País Vasco presenta su «Poesía latina hispana: lírica religiosa» entre las pp. 135-179. Se centra en el estudio de las nuevas formas asociadas a la liturgia como son los tropos y las prosas, analizando la producción hispana de las mismas. La autora introduce expresiones innecesarias en un texto escrito, en que el emisor no puede temer evidentemente una interrupción: «queremos comentar» p. 150, p. 152, «hay que señalar» p. 152, «Hay que decir» p. 161, p. 168. Hay diferentes erratas: *creador* por *creator* (p. 138), *Urbel* por *Úrbel* (p. 142, etc.), ya lo pronunciasse Fray Justo así o no, las cosas son como son; supongo que *propium* es *proprium* (p. 161); *franés* es *francés* (p. 162); *San Isidoro de las Dueñas* (p. 167) es *Isidro*, en las numerosas ocasiones en que visité el monasterio en el pasado siempre escuché y vi «San Isidro»; en la p. 171 aparece *Perorrexerunt* y en la p. siguiente *perhorrexerunt*, por lo que una de las dos es inoportuna; faltan tildes y es necesario poner en letra cursiva varias palabras. En la n. 54 de la p. 175, se cita el libro de Eva Castro, *Teatro Medieval*, datado en Barcelona 1957, aunque, en realidad, es del año 1997.

M. A. Marcos Casquero de la Universidad de León con «La adorable belleza de la amada: el erotismo en la Edad Media» (pp. 181-205) analiza la belleza de la amada a través de composiciones latinas y romances que recrean el cuerpo desnudo de la mujer.

Balázs Brucker de la Universidad de Pécs presenta un título muy grande y un estudio mínimo de la poesía amorosa del primer cultivador húngaro de este género en su «La (s) fortuna dei trovatori nella letteratura ungherese: Bálint Balassi (1554-1594), il nostro primo trovatore» entre las pp. 207-218.

El segundo bloque se inicia con Pascale Bourgain (París) y su trabajo «Quelques considérations sur la mise en page de la poésie rythmique» (pp. 221-261), acompañado de 11 láminas, analiza los manuscritos que recogen poesía rítmica.

Giacomo Baroffio (Universidad de Pavia) entre las pp. 263-286 presenta «Carmina Burana: La musica», esto es, un recorrido por el contexto cultural de la época y de los principios

metodológicos acerca de la melodía, centrándose en la notación musical de los *Carmina Burana* y la recuperación de su melodía. Hay algunas erratas como la nota 5: *Siudies* por *Studies*; en la p. 269 *mcilti* por *multi*.

Antonio Rossel Mayo de la Universidad Autónoma de Barcelona en «Música y poesía en la Lírica Medieval» (pp. 287-304) analiza los *contrafacta* de la lírica alfonsí y occitana y concluye que los autores aprovechan la carga de significado de las melodías para cargar sus textos de un matiz añadido (político, ideológico, religioso, místico) que el auditorio siente y distingue más rápidamente que el intertextual.

Arianna Ciula (Università degli Studi di Siena) presenta el uso de la aplicación SPI (*System for Palaeographic Inspector*), un programa que permite el análisis paleográfico sobre la base de la representación digital de la grafía (pp. 305-325, «L'applicazione del software SPI ai codici senesi»).

De la misma universidad es Francesco Stella, quien en su «Tipologie di edizione digitale per i testi medievali» (pp. 327-362) ofrece una historia de la filología digital, atendiendo a las ediciones modernas más destacadas de la filología medieval y, especialmente, en el ambicioso proyecto que dirige el autor y que trata de realizar la edición multitextual y multimedia de toda la poesía rítmica latina que va desde el siglo IV al IX.

Otro colega de la misma universidad, Lucca Sacchi, explica un proyecto del Centro «Ramón Piñeiro» sobre una base de datos *online* de toda la lírica profana galaico-portuguesa, con múltiples utilidades y recursos (pp. 363-381, «MedDB: Il database della lirica profana galego-portoghese»).

El tercer bloque se inicia con José Manuel Díaz de Bustamante, de la Universidad de Santiago de Compostela, autor del trabajo titulado «Acerca de la acomodación de los textos latinos en la lírica medieval hispánica: revisión del caso gallego-portugués» (pp. 385-428). Estudia las causas por las que se recurre a citas latinas en las cantigas galaico-portuguesas, y se realiza un

fino análisis filológico-histórico de esas citas bíblicas y religiosas. Hay errata en p. 400, *vid* por *virí*; en p. 403, *von* es *non* y *reddere* es *reddere*. Faltan algunas tildes y cursivas.

Los dos trabajos finales corren a cargo de dos catedráticos excepcionales. El primero es Marcelo Martínez Pastor (Universidad Complutense), quien dotado de una finura exquisita y una formación envidiable, examina el entrecruzamiento entre «poesía» e «historia» en los relatos épicos latinos de la Edad Media, considerando especialmente dos poemas significativos como son el *Waltarius* y el *Poema de Almería*, en su aportación titulada «Historia y poesía en la épica latina medieval» (pp. 429-460).

Cierra este volumen, el profesor Antonio Alberte González (Universidad de Málaga), uno de los catedráticos de España de mayor solvencia intelectual y científica probada, en su trabajo que se titula «Las Artes *dictaminum* y Poéticas medievales en las Artes predicatorias» (pp. 461-483), tras haber realizado durante muchos años un trabajo ingente en la elaboración de un *Corpus Artium Praedicandi*, concluye que los tratados predicatorios son un fiel reflejo tanto de la cultura clásica y tardo-latina en sus facetas retórica, filosófica, patrística, como de la nueva contribución medieval a través de la escolástica, *artes dictaminum* y poética nueva. En el aparato de notas se ha deslizado inoportunamente una segunda pleca. Hay alguna errata fácilmente solventable: en la n. 44, *es* por *est*; p. 474, *dáctico* por *dáctilo*; n. 47, *ultiino* por *ultimo*; n. 48, supongo que *communiter* es *communiter*; n. 49, *dactiles* por *dactilos*; n. 58, *non caluditur* por *non clauditur*.

Mi enhorabuena, pues, al profesor Vitalino Valcárcel Martínez por haberse empeñado en sacar a la luz este magnífico volumen en su conjunto, con la esperanza de que continúe con más iniciativas de este tipo, a pesar de los enormes esfuerzos que suponen llevarlos a cabo, buscando siempre la mayor calidad de las contribuciones.

Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA



LUIS MIGUEL VICENTE GARCÍA, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Ediciones del Laberinto, Colección Arcadia de las Letras, Madrid, 2006. 270 pp.

Esta monografía investiga en el problema de las estrellas y su repercusión en algunos ejemplos significativos de la literatura española medieval, pero sugiere el autor que su acercamiento puede extenderse a otras épocas y autores. Las palabras de Luis M. Vicente muestran el tipo de estudio que realiza y puede realizarse a partir de ese diálogo y justifican la extensión de esta cita:

Una historia medianamente sólida de cómo han recurrido los escritores a ella [a la astrología] a través del tiempo está por hacerse. Se trata de un trabajo multidisciplinar. Mas tampoco se trata de apelar a un nuevo enciclopedismo, a desatar aún más culto a la información en la época más informada de la historia. Los arquetipos astrológicos tienen una manifestación fluida en la literatura y pueden ser atendidos para entenderlos más que para convertirlos en fósiles, o en descripciones cerradas. Los arquetipos astrológicos también son observables en los autores, en los puntos de vista y en la manera de expresarlos. De modo que más que desear engordar la enciclopedia universal, lo que sugiero es que puede mirarse la relación entre la astrología y la literatura en cualquier época y, por «deformación profesional», he puesto mi atención en la presencia de este tema en la literatura medieval española, en donde en gran parte la astrología aparece como problema o convertida en otra cosa, en una poética de metáforas celestes, como en los dezires alegóricos. Pero eso no agota el tema que, por vivo, es irreductible a un solo planteamiento. Digo vivo porque los arquetipos astrológicos no son un tema del pasado o de la historia, sino manifestaciones universales de siempre. Así de abiertas son las posibilidades de relacionar un texto con la astrología, aún si no existe mención explícita del tema [...] hemos plasmado simplemente nuestro acercamiento a los textos literarios que planteaban cuestiones astrológicas para ir aclarando la semántica de lo que se entiende por astrología en cada momento, pues eso es lo verdaderamente complicado y el principal objetivo de nuestro trabajo. Y para ello hemos querido

partir desde los orígenes «del problema de las estrellas» y lo hemos rastreado hasta su cristianización y literarización en la literatura castellana del siglo xv (pp. 249-250).

En la introducción «La imagen del cosmos y la literatura medieval» (pp. 13-15) se reflexiona sobre el modelo astrológico del mundo y las diversas posibilidades de interacción de esas ideas con los textos literarios medievales. Es útil a modo de introducción y útil para un lector no familiarizado con los conceptos astrológicos, pues los explica de un modo bastante didáctico.

En el capítulo 2, «El problema de las estrellas en el mundo clásico», (pp. 27-42) se rastrea el problema de las estrellas para los clásicos mientras se analiza en el capítulo 3, «La iglesia medieval frente a la astrología» (pp. 43-68), la postura de los Santos Padres hacia la astrología. El autor se sirve sobre todo de los textos originales de los principales filósofos o religiosos que se expresaron sobre el tema de las estrellas y menciona como de gran utilidad los estudios sobre historia de la astrología de Jacques Halbronn y Serge Hutin citados en la bibliografía o el de Bouché-Leclercq sobre la astrología griega, o Robert Amadou y Domingo Ynduráin sobre Plotino. También se apoya para entender las primeras reacciones de la Iglesia cristiana hacia la astrología en los trabajos de Lainstner, Otto Wedel, Richard Lemay, Susan Anderson, Fontaine... Estos dos capítulos primeros constituyen una introducción filosófica al problema de las estrellas y sirven para que se comprenda el clima ideológico que suscitaba el tema de la astrología en la Edad Media.

En el capítulo 4, «Una nueva astrología desde el Scriptorium alfonsí» (pp. 73-124) el autor reflexiona sobre la labor de la Escuela de Traductores de Toledo revisando el concepto de «escuela» que formulara Jourdain y completaran sus seguidores, Ernest Renan, Menéndez Pelayo. El autor está del lado de revisionistas del concepto como Gargatagli, Jacquart, Julio Samsó, José Gil, o Márquez Villanueva y reivindica la importancia del elemento judío y mozárabe.

Se estudia en este capítulo el legado árabe sobre la base de los trabajos de Jean-Claude Vadet, Millás Vallicrosa, Lemay, Halbronn, North, Thorndike y Wedel. Para el estado de la astrología



en la España musulmana se parte de los estudios de Cruz Hernández desde la historia del pensamiento árabe, de Juan Vernet, *Historial de la ciencia española* o *La ciencia en Al-Andalus* o el clásico de Francisco Rico *El pequeño mundo del hombre*.

Para evaluar la importancia del elemento judío Vicente parte de los trabajos de Millás Vallicrosa, Lola Ferré, Bedel, Vernet, John Tolan, José Gil, Guy Beaujouan o García Avilés; todos ellos bien referidos y documentados en notas y en la bibliografía general.

Estudia Vicente García la labor protectora de Alfonso X hacia la astrología basándose en previos trabajos suyos y de otros estudiosos como Cárdenas, Darby, Carmody, Solalinde, José Perona, Enmanuele Testa, Eugenio Garín.

En la última sección de este capítulo se estudia la supervivencia durante el siglo XV de algunos tratados de astrología traducidos del árabe en el siglo XIII, como el *Libro conplido en los juyzios de las estrellas*. Se apoya Vicente en este punto en la introducción de Julio Samsó a su edición del *Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena* (1980). Destaca la obra de Beaujouan para comprender el estado de la ciencia en la España de los siglos XIV y XV y considera de gran ayuda los trabajos de Pouille sobre la biblioteca de un impresor humanista del siglo XV (1963) y sobre las condiciones de navegación astronómica en el mismo siglo (1971) así como el trabajo de Préaud sobre los astrólogos en el final de la Edad Media (1984). También menciona el artículo de Salvat (1983) sobre Barthemi el Inglés que presenta el tipo de conocimientos astrológicos difundidos para un público no especializado, a veces para el aprendizaje de los estudiantes en los monasterios. Utiliza también el trabajo de Richard Lemay (1987) sobre el valor de la astrología en la ciencia y la filosofía medievales.

Vicente rastrea la importancia del *Libro conplido en los juyzios de las estrellas*, apoyándose en los numerosos trabajos de Hilty, especialmente la edición crítica del *Libro conplido* (Ragel, Ali Aben, *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, Intr. y ed. Gerold Hilty. Madrid: Real Academia Española, 1954. Contiene esta edición los cinco primeros libros del *Libro conplido*. Los restantes acaban de aparecer: *Aly Aben Rabel, El libro conplido en los Iudizios de las estrellas. Partes 6 a 8. Traducción hecha en la corte de Alfonso X el Sabio,*

Introducción y edición de Gerold Hilty, con la colaboración de Luis Miguel Vicente García, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Serie Estudios Árabes e Islámicos, y Grupo «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe, Universidad de Barcelona, 2005) y en las investigaciones de la tesis doctoral de Vicente (Luis Miguel Vicente García, «La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del Libro conplido en los juyzios de las estrellas», University Microfilms INC, Ann Arbor Michigan, 1990.) y otros artículos suyos previos, y sugiere que en el XV había ya un interés predominante por la astrología natural frente a la de interrogaciones y elecciones que entraba en el terreno de las supersticiones condenadas por la Iglesia.

En el capítulo 5, «La aparición de los temas astrológicos en la literatura medieval castellana» (pp. 125-150) indaga el autor cómo los escritores empiezan a reaccionar frente a la nueva ciencia de las estrellas:

considerándola cosa de musulmanes y del diablo, como hace el primer Mester de Clerecía, aceptándola después como en el *Libro de buen amor*, o separando lo que es útil de la astrología de lo que no lo es desde el punto de vista cristiano, como hace el *Corbacho*. (p.254)

Se comienza estudiando los escasos testimonios en el Mester de Clerecía del siglo XIII, para analizar el tema de la astrología después en el *Libro de buen amor*, rehaciendo trabajos del autor de 1990 y 1999. Discute Vicente la aportación del artículo de López-Baralt (1982) sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita, y los de Crawford (1925), Knowlton (1973-74), Castro Guisasola (1923) sobre la historia del horóscopo del hijo del rey Alcaraz, o el de Anthony Zahareas (1965) sobre el problema de las estrellas y el libre albedrío en el *Libro de buen amor*.

En el capítulo 6, el más extenso, «Hacia una poética de metáforas celestes: la astrología en la poesía alegórica del siglo XV» (pp. 151-248) comienza con unas consideraciones generales que analizan el modelo astrológico en la *Divina Comedia* de Dante, sirviéndose sobre todo del libro de Edy Minguzzi (1998), un estudio cen-





trado en el uso de la astrología y lo hermético en Dante, que Vicente considera imprescindible y afín al tipo de trabajo que representa en conjunto su monografía. Quizá lo más logrado de toda la monografía es lo que aporta el autor a continuación al analizar el peculiar uso de la astrología en la poesía alegórica del siglo XV, comenzando por el *Dezir al nacimiento de Juan II* de Francisco Imperial, autor que es para Luis Miguel Vicente, quien introduce con éxito la moda italianizante en España, adaptándola de manera muy original y creando escuela. Se analizan también con detalle el *dezir* de Fray Diego de Valencia en respuesta al de Imperial y otros *dezires* del mismo asunto que recoge el *Cancionero de Baena* (Brian Dutton, González Cuenca, 1993) La idea es:

comparar el uso de la astrología que se hace en todos ellos y señalar las constantes de esta nueva imaginería celeste en la poesía española del siglo XV. Creemos que nuestro trabajo ayuda a perfilar las características de un género, el del *dezir* alegórico, introducido por Imperial a semejanza de Dante, con muchas peculiaridades que no habían sido atendidas. (p.254)

El trabajo se hace eco de las aportaciones sobre Imperial de Gimeno Casaldueiro (1964), Rafael Lapesa (1953), Post (1915), Nepaulsingh (1977) y los comentarios de los editores mencionados del *Cancionero de Baena*, Dutton y González Cuenca. Vicente demuestra la originalidad con que Imperial construye un *genethliacón* para el nacimiento de Juan II destinado a formar escuela: «pues no había nada parecido ni en la tradición castellana ni en el propio Dante.» (p. 255) También se estudia el otro poema mayor de Imperial, el *Dezir de las siete virtudes* y el uso de imágenes astrológicas, que no responde para Vicente a las convenciones de un natalicio. Atribuye Vicente a Imperial el mérito de introducir el modelo de Dante y analiza la resistencia de otros como Diego de Valencia a admirar a un italiano como Dante como si se tratara de un clásico de la Antigüedad. Vicente se sirve en este capítulo como en los anteriores de previos trabajos suyos de los que deja constancia.

El siguiente apartado estudia la actitud de Juan de Mena hacia la astrología en el *Laberinto*

de Fortuna, en respuesta al trabajo de Sue Lewis, *Astrology and Juan de Mena's Laberinto de Fortuna* (1999). Adapta Vicente un previo artículo en el que se rebatían los planteamientos de Sue Lewis y se indagaba en el tipo de imágenes astrológicas que usaba Mena, en consonancia con el modelo del *dezir* de Imperial al nacimiento de Juan II. Encuentro que esta parte es especialmente interesante por la contundente crítica que realiza Vicente sobre el trabajo de Sue Lewis. (Para mí pone de manifiesto, indirectamente, que la admiración que algunos de nuestros dirigentes pasados y presentes sienten por la investigación o la universidad europea debería ser rebajada notablemente, especialmente, por sus fracasados sistemas educativos que imitamos). Rechaza Vicente otras interpretaciones sobre el uso de la astrología en Mena como la de Francis Bezler en «L'Architecture secrete du *Laberinto de Fortuna*. Essai de reproduction graphique» (2001), aunque valora y matiza sus aciertos al poner de manifiesto la intención numerológica de *El Laberinto*.

El capítulo termina con un apartado en que se analiza el uso a lo divino de la imaginería astrológica en *Los doce triunfos de los doce apóstoles* del Cartujano, revisando un artículo previo de Vicente (1992) (No se consignan en esta reseña las referencias bibliográficas mencionadas porque harían muy extensa esta reseña y son fácilmente accesibles a través de la propia monografía. Pero se deja entre paréntesis la fecha de la publicación como referencia en aquellas entradas bibliográficas de especial importancia en este libro). Vicente ve en El Cartujano el punto final del ataque contra la astrología judiciaria que se veía en los autores de *dezires* alegóricos como el reflejo del integrismo religioso cristiano que llevó a la expulsión y persecución de las otras etnias y religiones. Revisa lo que considera desaciertos de la crítica al valorar el uso de la astrología por el Cartujano. Para Vicente, Menéndez y Pelayo (1944-1945) no acabó de entender la astrología del poema, como no la entendieron Ticknor (1964) o Baret (1863) al tacharla de meras supersticiones, o subrayar su falta de originalidad (Fitmaurice-Kelly 1926). Más acertados están para Vicente los estudios de Hendrik de Uries (1972) y de María Amor Martín

Fernández (1988) para entender el valor simbólico de los poemas mayores del Cartujano. María Rosa Lida (1950) afirma que el Cartujano no fue discípulo directo de Dante sino de Mena. Nortí Gualdiani (1967) veía la obra de Juan de Padilla inspirada sobre todo en el modelo dantesco. Revisada la crítica, pondera Vicente en esta sección cuál es la semántica real del término astrología en el Cartujano, en sus palabras: «Es la culminación del proceso de cristianizar la astrología, que significa en último término su aniquilación. Se la despoja de todo valor hermético de acuerdo con la poca tolerancia hacia lo semita en la época de los Reyes Católicos» (p.256).

Este extenso capítulo sexto es lo más logrado y original de toda la monografía que es en conjunto valiosa y novedosa. La contribución de este capítulo será obligada para cualquier historia del género del *dezir* alegórico en la literatura medieval española.

Por lo demás se abren interesantes líneas de estudio, algunas interdisciplinarias, que refrescan el panorama de la crítica, al abrir nuevos horizontes. La vocación humanista de integrar saberes recorre este estudio como una aspiración llena de aciertos, a la que sólo cabe objetar algún descuido sobre más de una errata que afecta tanto al texto principal como a algunas citas, y

que sería deseable subsanar en el futuro. Hay muchas tildes ausentes o mal colocadas. Algunos ejemplos que tengo anotados: p. 39, l. 1 (*ente* es *entre*), p. 45, l. 18 (*cumulgarse* es *comulgarse*), p. 46, l. 23 (*pseduo* es *pseudo*), p. 60, l. 28 (*debe* es *deberse*), p. 70, l. 12 (e es et), p. 75, l. 18 (*ordianrias* es *ordinarias*), p. 84, l. 16 (*cris-tinanos* es *cristianos*), p. 90, l. 21 (*ester* parece *este*), p. 92, l. 7 (*erutitos* es *eruditos*), p. 93, l. 15 (*menduo* es *menudo* y *práicitcas* es *prácticas*), p. 98, l. 11 (*legalamente* es *legalmente*), p. 101, l. 2 (*expicaba* es *explicaba* y *Mars* parece mejor *Marte* en l. 31), p. 102, l. 13 (*strictu* es *stricto*), p. 105, l. 27 (*Psedo-Dionisio* es *Pseudo*), p. 116, l. 1 (*intetará* es *intentará*), p. 117, l. 3 (*para* es *par*, l. 7 *actiud* es *actitud*, l. 30 *musulamenes* es *musulmanes*), p. 119, l. 12 (*encilopédico* es *enciclopédico*), p. 119, n. 222 (*Traites* es *Traités*), p. 123, l. 13 (*fortiriori* es *fortiori*, l. 24 *musulma* es *musulmana*), p. 131, l. 36 (*par* es *para*), p. 165, l. 12 (*es* es *el*), p. 206, l. 22 (*Furtune* es *Fortune*), p. 216, l. 27 (*repudia* es *repudio*), p. 217 (*afin* parece *à fin*, *anoalogies* es *analogies*, *quíl* es *qu'il*), p. 220, n. 289 (*Catujano* es *Cartujano*), p. 234, l. 15 (*e* es *et*), p. 245, l. 21 (*himinis* es *hominis*), p. 247, l. 5 (*Aies* es *Aries*), etc.

Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA







ANTONIO T. REGUERA RODRÍGUEZ, *La obra geográfica de Martín Sarmiento*, Colección Tradición clásica y humanística en España e Hispanoamérica, 3, Universidad de León, 2006, 526 pp.

En el marco del Proyecto de Investigación «Humanistas españoles. Estudios y ediciones críticas» de la Universidad de León, aparece el título que ahora nos ocupa, última de sus publicaciones hasta el momento. No se trata en este caso del estudio y edición de ninguna obra en concreto, como el título del proyecto haría pensar en un primer momento, sino el resultado de ese ir más allá en las investigaciones humanistas, que, como señala Jesús Paniagua Pérez, en la presentación de la obra, introduce a los distintos investigadores en el Barroco y la Ilustración. *La obra geográfica de Martín Sarmiento* es un completísimo estudio de la vida y obra de este insigne personaje del siglo XVIII, que jamás quiso llevar a la imprenta sus obras, pero cuyo saber e impronta se dejó sentir en cuantos acontecimientos de relevancia marcaron el denominado «Siglo de las Luces». Amigo personal del padre Feijoo fue para éste el revisor y defensor de su *Teatro crítico universal*, lo que da pie al autor de este manual para reflejar, en la relación de ambos personajes, la manera de pensar de cada uno, acérrimo teólogo nuestro Sarmiento situado en el umbral de la Ilustración y acérrimo defensor de la inmovilidad de la Tierra y opositor de la teoría de la gravedad de Newton, por poner dos ejemplos muy significativos, y más abierto al cientifismo el padre Feijoo. Asimismo, a través de la correspondencia y la obra de Sarmiento y del inventario de su biblioteca conocemos los intereses bibliográficos de este estudioso, que abarcan desde los geógrafos antiguos, con especial relevancia a los pertenecientes al imperio romano, hasta los representantes de los avances científicos de su época marcada por la experimentación y la búsqueda de una verdad que chocaba con frecuencia con lo reflejado en las Escrituras, y que ponía en más de un apuro a los representantes de la Iglesia en general y a Sarmiento en particular a la hora de justificar sus afirmaciones.

Interesó a Sarmiento cualquier invento relacionado con la Geografía y la Historia Natural,

dedicando especial atención a la Cartografía. Sin conocer otro mundo que el del noroeste peninsular, fue Galicia la principal de sus preocupaciones, ninguno de cuyos paisajes, plantas, animales, gentes, etc. dejó de estudiar y conocer personalmente. Desde su celda del monasterio de Madrid, en la que pasó la mayor parte de su vida, conoció cuánto en el mundo sucedía, proponiendo sin cesar proyectos de todo tipo que harían de su amada Galicia una especie de centro del mundo, y un campo experimental de cualquier acontecimiento geográfico y matemático que este prolijo siglo iba sacando a la luz, y cuyos resultados prácticos o proyectos concretos se desarrollan sobre todo en el capítulo cinco de esta obra.

Me interesa destacar además la organización de los capítulos de la obra, cuya lectura además de amena, demuestra ante todo la intensa laboriosidad de su autor y lo mucho que tuvo que investigar para condensar todo lo que en ella se encuentra en sus 500 páginas, ya que más allá del padre Sarmiento se nos invita a conocer —o al menos así lo veo yo— cuánto de cientifismo se cuece en el siglo XVIII y todas las polémicas suscitadas a lo largo del mismo. Pero también me llama la atención que aunque el libro puede leerse seguido, podría escogerse cualquier capítulo por separado y también aprenderíamos mucho de él, pues con frecuencia se vuelve a lo dicho en capítulos anteriores para situar las nuevas cuestiones de las que se está tratando, refrescándonos la memoria de lo ya leído o situándonos en el entorno que en ese momento se va a estudiar. Por esta razón, lo que podría pasar por reiterativo destaca por su carácter didáctico, ya que el tema en sí es lo suficientemente denso, pero además apto no sólo para los investigadores y expertos, sino también para cualquier interesado en la historia de este siglo, lleno de luchas filosóficas y morales junto a un cientifismo y demostración racional que ya sería imparables a partir de ese momento crucial para el desarrollo de nuestra vida moderna. Interesante obra no sólo para los humanistas, geógrafos en particular, e incluso para los lingüistas, sino también para los dedicados a otras ciencias como la Botánica, las Matemáticas, la Física, etc.

*La obra geográfica de Martín Sarmiento* se divide en cinco partes, que a su vez se subdivi-

den en varios capítulos. Estas partes son: «Introducción biobibliográfica. Una vida *spiritu colendo*», «Condiciones y medios para el desarrollo intelectual», «Debates sobre el mundo, la tierra y los territorios», «El conocimiento del territorio. Las descripciones geográficas» y por último «Arbitrios para ordenar el territorio». Se cierra la obra con un capítulo dedicado a las fuentes y la bibliografía dividido en tres partes: los manuscritos y ediciones de Martín Sarmiento, los estudios sobre este autor y la bibliografía general. Se incluye además al final un índice onomástico y geográfico.

Para concluir esta breve reseña cito unas palabras del presentador de la obra que destacan

el que, también a mi entender, es el capítulo que más representa la práctica del sabio que nos ocupa, se trata del último del que dice: «Con su lectura podemos entender las 'geografías humanas' que Sarmiento propone crear, situando así el grueso de su obra en el contexto del reformismo ilustrado. Perfiló un macroprograma de política territorial que incluía caminos, colonización agraria, transportes, industrias, minas, bosques, pesquerías y ciudades. Es decir, los grandes capítulos de la relación interactiva hombre-territorio, siguiendo la tradición de algunos autores humanistas del siglo XVI».

María del Socorro PÉREZ ROMERO





*DIOSCÓRIDES: Sobre los remedios medicinales. Manuscrito de Salamanca. Estudios y Traducción.* Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, 497 pp.

Se edita en gran formato la traducción de esta conocida obra de Pedanio Dioscórides Anazarbeo (Cilicia, Asia Menor), médico, botánico y farmacéutico del siglo I d. C. La obra es el resultado de la colaboración de un amplio equipo constituido por profesores de la Universidad de Salamanca como los helenistas López Eire y Cortés Gabaudán, botánicos como Navarro Andrés, Rico Hernández, Sánchez Sánchez y Valle Gutiérrez, farmacólogos como San Román del Barrio, Martín Calvo y Morán Benito, geólogos como Corrochano y Armenteros, arabista como Vázquez de Benito, el latinista Hinojo de Andrés y la historiadora de la ciencia Gutiérrez Rodilla. Abre el libro un prólogo del coordinador del «Proyecto Dioscórides», Alejandro Esteller Pérez, en el que sintetiza la importancia del manuscrito de Salamanca, la vida y obra del autor, la historia del texto, en el que se describen seiscientos especies vegetales y el interés que tuvo en el Renacimiento (Nebrija, Mattioli y Andrés Laguna). Finaliza con el interés renovado que esta obra médica produce en varios ámbitos de la ciencia, lo que aconseja revisar periódicamente la traducción y los comentarios.

Sigue un minucioso estudio de Bertha María Gutiérrez con la colaboración de Hinojo de Andrés, en el que se describe la repercusión de esta obra en la Historia de la Medicina y sus precedentes desde el *Corpus Hippocraticum*. La transmisión del texto ha tenido tres líneas de desarrollo desde su original griego: la griega, la sirio-arábiga y la latina. La obra original sufrió añadidos de sinónimos, informaciones e ilustraciones. A la hora de clasificarla por su distribución se distinguen tres tipos, el genuino de Dioscórides, el

alfabético y el mixto de los dos anteriores. Los avatares sufridos durante la Edad Media y Renacimiento, la importante tarea traductora y comentarista de Andrés Laguna, unas conclusiones y una bibliografía selecta cierran este interesante estudio.

María Concepción Vázquez de Benito analiza las ediciones árabes del tratado griego, recordando los estudios de J. Vernet y destacando que fue esta obra la más citada en los tratados médico-farmacológicos árabes y que fue Esteban, hijo de Basilio (Istifan b. Basil) el autor de aquella traducción, luego revisada por Hunain.

Francisco Cortés Gabaudán hace unas observaciones a la traducción del texto griego del manuscrito salmantino, y lo compara con la edición de Wellmann de 1906-1914. El manuscrito salmantino pertenece al tipo genuino (no alfabético), aunque incorpora materiales añadidos posteriormente. Una breve bibliografía da paso a la traducción del manuscrito. El texto se ha dividido en los siguientes apartados: listado de remedios medicinales, venenos y prevención, libros primero a séptimo y fragmentos de varios tratados.

El libro se completa con tres índices: el primero con nombres científicos de plantas y animales, el segundo, onomástico, y el tercero, toponímico.

En resumen, se ofrece al lector y estudioso de estas disciplinas una espléndida edición traducida y comentada del manuscrito de Salamanca de la obra *Sobre los remedios medicinales* de Dioscórides. Del cuidado y erudición de este libro dan cuenta las más de seis mil notas a pie de página que acompañan la traducción. Una edición como ésta es para felicitar al grupo de tan heterogéneo origen que ha logrado publicar un texto griego tan complejo y acompañado de tan acertados comentarios.

Luis Miguel PINO CAMPOS

ANTONIO MARÍA MARTÍN RODRÍGUEZ Y GERMÁN SANTANA HENRÍQUEZ (coords.): *El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del Humanismo*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Zaragoza, 2006, 445 pp.

Reúne este libro algunas de las aportaciones presentadas en el *Octavo Encuentro sobre Humanistas Españoles*, celebrado en el año 2005 en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, y que es continuación de la iniciativa adoptada desde 1990 por el añorado profesor Gaspar Morocho Gayo. Las anteriores reuniones se han celebrado en distintos puntos de España, si bien el centro de coordinación ha estado radicado en la Universidad de León. El número de profesores que participa se ha ido ampliando hasta superar la treintena y pertenecen a diferentes áreas de conocimiento como Filología, Historia, Filosofía, Derecho, Arquitectura, y diversas ramas de las Ciencias.

Los textos seleccionados en esta ocasión han sido distribuidos en tres apartados, según abordarían cuestiones del Humanismo español y europeo, del Humanismo en América y del Humanismo en Canarias. En el primer apartado se incluyen siete estudios cuyo contenido se puede sintetizar en las siguientes líneas. El primero, cuyo autor es Benjamín García Hernández, se ocupa de los precedentes del lema cartesiano «*cogito, ergo sum*», y se fija en tres momentos. Uno es el representado por la obra de Gómez Pereira (1500-1558), quien defendía el lema «*Nosco me aliquid noscere, et quicquid noscit est, ergo ego sum*»; de esta forma se pone en relación el par «conocimiento y ser» con el cartesiano «pensamiento y ser». El primero tendría sus antecedentes en la metafísica neoplatónica que surge con T. Campanella y su reacción contra el dogmatismo escolástico, mientras que el de Descartes surgiría de una inspiración teatral localizada en la comedia de Plauto titulada *Anfitrión*. Otro momento es el representado por Francisco Sánchez, el Escéptico (1552-1632), distinto humanista del llamado «El Brocense». Este autor publicó en Lyon, en 1581, su obra *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe), equivaliendo a la expresión cartesiana «*Nihil esse certi*», y donde se recoge la frase

«*omnia in dubium reuocans*» (poniendo todo en duda), en la que se recuerda otra frase de Cartesio que dice «*De iis quae in dubium reuocari possunt*» (de lo que puede ponerse en duda). Lo curioso es que, tercer momento del análisis, esta idea plautina está recogida parcialmente en el *Quijote*, antes de que Descartes redactara la suya, lo que sitúa esta obra cervantina como otro precedente, más directo, que apunta a la idea de que pudiera estar en el ambiente intelectual de la época, pues don Quijote dice: «...me certificaron que *yo era allí entonces el que soy aquí ahora*», frase que se corresponde con otra anterior en la que don Quijote dice: «Yo sé quién soy... y sé que puedo ser no sólo los que he dicho, sino todos...», ideas de identidad que también se extienden a la imaginada Dulcinea de quien dice: «La sin par Dulcinea del Toboso es quien es, y la señora Belerma es quien es y quien ha sido...». El autor del estudio, sin embargo, sostiene que tampoco pudo ser el *Quijote* el texto inspirador, pues no coincide por varias razones que va exponiendo pormenorizadamente. Más adelante el autor va aduciendo otras posibles fuentes, como las de San Agustín, pero que no se pueden encuadrar absolutamente en el lema cartesiano, sino que vendrían a ser ideas aproximadas, pero nunca iguales. Cunado analiza el verso plautino 447 del *Amphitruon*, encuentra que ésta sí pudo ser la fuente que inspirara la expresión del filósofo francés: «*Sed quom cogito equidem certo idem sum qui semper fui*» (pero cuando lo pienso, he aquí que ciertamente soy el mismo que siempre he sido). Un posterior análisis intertextual y sintáctico-semántico permite llegar a la conclusión de que la frase plautina es la que verdaderamente inspiró a Descartes, una vez que, como se demuestra en p. 27 al hablar del *Corpus poetarum* de Petrus Brossaeus, queda claro que el filósofo francés conocía perfectamente este texto latino de Plauto.

El segundo estudio es de María Isabel Lafuente Guantes que analiza la obra *Quod nihil scitur* del humanista mencionado en el estudio anterior, Francisco Sánchez el Escéptico. Las cuestiones acerca de su nacionalidad, religión cristiana o judía, y de su grado de escepticismo, ya fuera en el sentido de la imposibilidad del conocimiento verdadero o en el de que cualquier





conocimiento sería imposible, recibe una nueva interpretación en la que se limitaría su escepticismo al ámbito de la ciencia, por cuanto que los nuevos razonamientos científicos del siglo XVI serían falaces. Considerado un precursor de Descartes, Kant y de los empiristas, nominalistas e iluministas, Francisco Sánchez se ocupó de la concepción de la ciencia, del objeto del conocimiento y del sujeto. Propondrá como alternativa a la validez del conocimiento abstracto, aunque sea necesario un saber perfecto, la conjunción de tres nociones (experiencia, juicio y visión interna). Con esa conjunción triple insistirá en la idea inicial de que sólo se conoce lo que se hace, la cual arranca de una concepción nominalista.

El tercer estudio es de Jesús María Nieto Ibáñez, uno de los grandes impulsores de este proyecto sobre los Humanistas, quien en esta ocasión ha analizado la obra de Pedro de Valencia y, en concreto, su traducción de Epicteto, por cuanto que pudo servir como modelo antiguo de comportamiento moral y representante del estoicismo junto a figuras como Séneca, Cicerón y Boecio. Lo más destacado será la nueva actitud del individuo ante sí mismo. El autor hace un recorrido por la historia del texto de Epicteto hasta llegar a su primera edición con traducción latina en 1555 en Salamanca. Tras su análisis, concluye que la traducción titulada *Discurso fundado en el Epicteto de Arriano sobre los que pretenden vivir con quietud*, es una obra filológica y filosófica en la línea que había demostrado ya en su obra titulada *Academia*.

El estudio siguiente es de Raúl López López, quien estudia las obras de Lorenzo de Zamora (1550-1614) impresas e inéditas, como son *Saguntina* con ediciones desde 1589, 1607 y 1988, la *Monarquía Mística* con numerosas ediciones a partir de 1594 y 1598, los *Discursos sobre los Misterios que en la Cuaresma se celebran*, editada desde 1603, *Huida a Egipto de Nuestra Señora*, desde 1609, *Santoral*, desde 1610, y *Apología de las letras humanas*, de 1614. Existen aún varios manuscritos inéditos como un *Sermón fúnebre*, *Comentarios a los Salmos* y al *Cantar de los Cantares* y una carta.

El quinto estudio corresponde a Eduardo Álvarez y Beatriz Fernández, quienes analizan las dietas en los escritos médicos que contenían

recomendaciones sobre alimentación, ejercicios físicos y conservación de la salud, tres líneas de atención preventiva que remontaban a la Antigüedad. Se centran en la obra de Francisco Núñez de Coria. Conviene precisar un dato que puede ser mal interpretado: en la página 95 se afirma que Claudio Galeno era «médico romano», posiblemente se habrá querido decir que vivió en tiempos del Imperio Romano o que vivió en Roma en dos ocasiones, pero se ha de recordar que Galeno sólo escribió en griego, que nació en Pérgamo, ciudad griega desde hacía varios siglos, y que aunque recorrió gran parte del Imperio y asistió a algunos emperadores, nunca quiso escribir en latín. Su vida se extendió desde septiembre del 129 hasta una fecha imprecisa situada entre los años 211-216, época del emperador Caracalla, en una parte de cuyo reinado aún vivía y redactaba sus últimas obras.

Los mismos autores se han encargado de elaborar el sexto estudio dedicado a la obra de Richard Mulcaster, autor de la primera obra pedagógica inglesa que incluía ejercicios de Educación Física entre sus actividades. El autor defendía la idea de extender la educación a todas las capas sociales y sus propuestas humanísticas y prácticas sorprenden aún hoy por su carácter innovador.

El séptimo estudio se dedica a los proyectos intelectuales y arquitectónicos desarrollados en la Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro de León, que como *Scriptorium* tuvo un relevante papel en la Edad Media, al reunir importantes códices manuscritos y porque durante el Humanismo reavivó sus afanes por los diversos ámbitos del conocimiento. Para alcanzar este objetivo aplicó la práctica de dedicar cuantos fondos pudiera en la adquisición de libros en las más importantes librerías europeas. Su actividad estuvo vinculada a las universidades de Valladolid, Salamanca y Alcalá de Henares; por sus estancias pasaron figuras prestigiosas de la época cuya relación se recoge y en sus estantes se albergaron obras de autores clásicos y de humanistas nuevos como Ficino, Mirándola, Alciato, Erasmo, etc. El edificio recibió reformas que transformaron su distribución medieval con biblioteca de tipo claustral a un espacio nuevo rectangular orientado a la luz matutina y vespertina en dos de sus laterales.

La segunda parte del libro ha reunido seis estudios que se ocupan del Humanismo español y su proyección en América. Así el de Jesús Paniagua se ocupa de Arias Montano y Pedro de Valencia y sus respectivos comentarios sobre el hombre americano; Jesús Paradinas lo hace sobre la educación en América a través de la obra de Pedro de Valencia; Manuel María Martín estudia la *Historia de la Nueva México* de Gaspar Pérez de Villagrà; María Isabel Viforcós analiza una normativa sinodal y conciliar sobre libros y lecturas en Hispanoamérica; Isabel Arenas estudia la vida y obra del sacerdote Castorena y Ursúa; finalmente, María Justina Sarabia estudia la figura de José Antonio de Alzate en su relación con las *Gacetas de Literatura de México*.

La tercera parte está dedicada al Humanismo en Canarias y reúne cinco estudios de Carmen

González Vázquez (*Itinerarium* de Alejandro Geraldini), Francisco González Luis (fuentes inspiradoras de José de Anchieta), Belén González Morales (Cairasco de Figueroa), Eugenio Padorno (obra inédita de Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar) y María Mónica Martínez Sariego (fuentes del romance de pliego dieciochesco «La Virgen al pie de la cruz»).

Este amplio y variado libro se completa con un índice onomástico de gran utilidad para su consulta. Se une este ejemplar, excelentemente editado, a la serie de manuales colectivos y monográficos que viene publicando el grupo de investigación de «Humanistas Españoles del Siglo XVI», al que se ha unido en esta ocasión el de «Canarias en la época del Humanismo».

Luis Miguel PINO CAMPOS





ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO, *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griegos*. Editorial Síntesis, Madrid, 2006, 191 pp.

Dedicar a Platón y al platonismo en sus distintas etapas doscientas páginas requiere un esfuerzo de síntesis tan grande como inmensa es la obra filosófica de Aristocles, hijo de Aristión y Pericetona, más conocido con el sobrenombre de Platón. Esta sinopsis de la vida y obra del discípulo de Sócrates, de las circunstancias que explican la aparición de la Filosofía en Grecia, las peripecias por las que ha pasado la transmisión de los textos y el estado actual de sus ediciones, e incluir una síntesis de Aristóteles, es uno de los méritos que cabe reconocer en esta nueva publicación de Enrique Ramos, Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Sevilla.

La doble dualidad de oralidad-escritura y de verso-prosa, junto con los orígenes y transmisión de la Filosofía constituyen los tres estudios introductorios que sitúan al lector del libro ante la descripción de Platón como filósofo, ante su obra, estilo literario y pensamiento. La apretada exposición de la biografía de Platón, de sus diálogos, de su clasificación cronológica, de las características descriptivas y de sus principales ideas son ofrecidas al lector con una sencillez y forma directa, que la lectura del libro se hace ligera y clara. Los temas del mito, del alma, del amor, de la ética y de la virtud, de la política, sobre todo en *Leyes*, *República* y *Político*, se cierran con las síntesis relativas a las ideas sobre educación, belleza, física y arte.

Un tercer capítulo está dedicado a Aristóteles y al *Corpus Aristotelicum*, ofreciendo en varios apartados una breve biografía del filósofo de Estagira, una síntesis de sus principales obras, su clasificación, y principales ideas sobre Metafísica, Física, Biología, Literatura, etc. Concluye con ideas relativas a la Tragedia y a la Retórica.

El cuarto capítulo es el más amplio del libro y en él aborda la crisis de la *pólis*, los movimientos filosóficos del estoicismo, epicureísmo, escepticismo y cinismo, a los que siguen otros

apartados dedicados a las tradiciones pitagórica, peripatética y platónica. Ésta última se divide en Academia Antigua y Nueva, platonismo medio y neoplatonismo.

En los dos apartados siguientes Ramos Jurado se ocupa de la Filosofía judeohelenística, del Gnosticismo y del Hermetismo.

Varios índices como son el onomástico y el glosario técnico, una cronología siempre clarificadora y una amplia bibliografía esencial cierran este práctico y ameno libro de estudio, cuyo autor ha sabido resumir en sus páginas el inmenso caudal filosófico y literario que proporcionan la filosofía de Platón, de Aristóteles y de sus respectivas escuelas y movimientos filosóficos posteriores.

Como hemos indicado antes, la lectura de este libro se hace ágil al estar expuestas las ideas con coherencia y exquisita expresión y por no estar interrumpida su lectura con el desvío visual hacia notas aclaratorias que se han evitado a lo largo del libro.

Se une este título dedicado a Platón a los ya publicados anteriormente por la Editorial Síntesis y que recordamos que han sido el de Rodríguez Alfageme (*Literatura científica griega*), López Eire (*Poéticas y retóricas griegas*), Ruiz Montero (*La novela griega*), Crespo Güemes (*Banquete de Platón*), Jordi Redondo (*Literatura grecorromana*), Piñero Sáenz (*Literatura judía de época helenística en lengua griega*), y Caballero López (*Historiografía griega*).

En conclusión, Ramos Jurado ofrece en este libro un manual breve en el que está sintetizada la filosofía griega de Platón y de Aristóteles, así como de las escuelas filosóficas que les sucedieron, exponiendo brevemente las diferencias de pensamiento que las caracterizaron. Ofrece con éste un libro más, dedicado a Platón y a sus sucesores, que se une a otros estudios dedicados al filósofo ateniense, como sus traducciones de *Apología* y *Fedón*, los orígenes de la filosofía griega, Jámblico, Proclo, Porfirio, Salustio o Esquilo, entre otras muchas publicaciones.

Luis Miguel PINO CAMPOS

FRANCISCO GARCÍA JURADO, *El arte de leer. Antología de la literatura latina en los autores del siglo XX*, Liceus, Madrid, 2005.

«Conviene recordar que las literaturas fueron escritas para ser leídas y vividas, y no para que queden recluidas en el coto de los especialistas. Las literaturas clásicas han disfrutado de lecturas tan intensas y variadas por parte de los autores modernos que éstas bien podrían entenderse en términos de una historia no académica. Se trata de una historia que está, fundamentalmente, ligada al amor a los libros, en nada reñido con la vida». Con este argumento el dr. D. Francisco García Jurado, Profesor de la Universidad Complutense, expone en pocas palabras el objetivo de este libro cuidadosamente elaborado y de grata lectura.

Con este nuevo trabajo, el autor nos brinda la oportunidad de acercarnos a lo que el denomina la historia no académica de la literatura, que podría traducirse como el conocimiento de los clásicos grecolatinos a través de los ojos de los autores modernos o, en otras palabras, la recepción de los clásicos en la literatura moderna. Autores como Joyce, Baudelaire, Tabucchi, etc., desfilan por sus páginas mostrándonos la obra de nuestros clásicos desde una nueva perspectiva. Con este planteamiento, el dr. García Jurado subraya que no sólo es necesario el conocimiento de las estructuras gramaticales de una lengua, sino también de los contenidos que encierra su literatura.

Tras una introducción, donde se habla sobre la erudición clásica de los lectores modernos y de la importancia de la función didáctica que cumplen las citas de autores grecolatinos, así como del problema de la llamada «intertextualidad», proceso mediante el cual un escritor asume como propio un texto ajeno, o, en términos de la crítica moderna, la reescritura de un motivo literario, nos ofrece una amplia y variada antología de textos con unos criterios de selección bastante claros y precisos. Facilita su comprensión el hecho de que los textos modernos seleccionados van acompañados de los textos latinos a los que hacen referencia. De su lectura se desprende que la literatura latina en sus diversas manifestaciones, y debido a la comple-

jidad de las relaciones intertextuales, puede ser en sí misma un motivo literario o bien puede llegar a convertirse en un mero pretexto para el comentario metaliterario. La recreación literaria de autores latinos o pasajes concretos, las ficciones literarias en torno a textos latinos, citas reconocibles y comentarios críticos, son, en resumen, las materializaciones de la memoria de los clásicos o bien sus posibilidades de contextualización.

Llegamos a la conclusión de que no es tan extraño que los autores latinos sean asunto literario en la literatura del siglo XX. Como apunta el autor, los escritores modernos nos descubren de la forma más variada las obras no sólo de los autores más conocidos, sino también de los menos leídos, o, incluso, olvidados. El repertorio de autores clásicos en el siglo XX abarca prácticamente todos los períodos de la literatura latina y sus más diversos géneros. Desde la comedia de Terencio, la ciencia poética de Lucrecio, la prosa de Cicerón, la obra de los grandes poetas como Catulo, Virgilio, Horacio u Ovidio, la sátira de Marcial y Juvenal, la historia de Tito Livio, Tácito o Suetonio, el cosmopolitismo y casticismo de Séneca, la fábula de Fedro, la miscelánea de Aulo Gelio, la novela de Petronio y Apuleyo, la epistolografía de Plinio el Joven, la literatura técnica de Vitruvio, Plinio el Viejo y Solino, hasta los autores tardíos como Egeria o San Isidoro.

En cuanto a los textos modernos recogidos en esta antología, que van desde el siglo XIX hasta nuestros días, el autor destaca que el género que más se nutre de la literatura latina es la novela por su capacidad de abarcar todos los géneros de la latinidad y, además, por presentar el mundo antiguo como algo atractivo y vigente en nuestra sociedad.

El último capítulo, bajo el título de «Hacia una historia no académica de la literatura», pone de relieve la vigencia de la literatura antigua. Los textos latinos cobran nuevos sentidos, especialmente cuando son motivo de ficción literaria, con lo que podemos ver, por ejemplo, a una *Eneida* a punto de ser destruida por su propio autor o a un Terencio novelado. Este continuo ir y venir entre el presente y el pasado da origen a esta historia no académica de la litera-





tura latina al presentarnos una nueva visión de los clásicos ligada a la historia de las letras modernas. Su pervivencia en la literatura actual muestra ante todo la vitalidad de una cultura

convertida ya, según palabras del propio autor, en parte de esa modernidad.

Carolina REAL TORRES



BENITO ARIAS MONTANO, *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II*, estudio introductorio, edición, traducción y notas de M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano, Universidad de León, 2006, CXXXVI+322 pp. ISBN 84-9773-285-5.

En el seno del Proyecto de Investigación «Humanistas españoles. Estudios y ediciones críticas», que la Universidad de León está llevando a cabo para rescatar del olvido a aquella «aristocracia de la inteligencia», como en alguna ocasión se ha llamado a los humanistas, dirigido otrora por el Dr. Gaspar Morocho y cuyo testigo han sabido recoger y acrecentar de forma ejemplar sus directores, J. Paniagua, J. M<sup>a</sup> Nieto y A. M<sup>a</sup> Martín, ha salido a la luz recientemente un enjundioso trabajo de edición y traducción llevado a cabo por la profesora titular de Filología Latina de aquella Universidad, M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano. Desde luego no era nada desconocido el humanista sobre el que se hace este trabajo, el afamado Benito Arias Montano, a la autora del estudio, a la que se deben otros estudios sobre este extremeño.

Dos partes son claramente las que se desarrollan en el volumen: un estudio preliminar y el grueso de la edición y traducción de unos textos realmente importantes que quedan claramente especificados en el título de este trabajo.

El estudio introductorio ofrece muchos datos interesantes para contextualizar de alguna manera la producción latina editada. Así se repasa en los dos primeros capítulos la evolución del texto bíblico, y sus diversos problemas y fortuna, desde sus comienzos hasta la época del Renacimiento. Se refiere primero a la tradición antigua de la Biblia (el corpus textual en época judía, géneros, la traducción al griego, y la evolución de la Biblia cristiana hasta el Renacimiento); luego se pasa a tratar el devenir del texto bíblico en la época del Humanismo, donde el descubrimiento de la imprenta sirvió para la difusión de la misma, empezando por la edición de 1477 de los Salmos en Bolonia con los comentarios de D. Qimí, hasta llegar a la llamada Biblia Lovanienese, publicada en 1547 por el dominico J. Renten; finalmente se ofrecen datos sobre la disyuntiva que dominó a los biblistas de la época sobre si

seguir la autoridad de los textos mismos o la interpretación de comentaristas de prestigio, citando para ello, entre otros, los ejemplos de Johannes Crastonus, Jacques Lefrève d'Étaples o Tomás Moro. Cierra este apartado algunos apuntes sobre las dos Políglotas españolas del siglo XVI, la Complutense y la Antuerpiense, y otras biblias impresas de procedencia española.

Unas pocas referencias (quizás muy someras, donde no hubiera estado de más ofrecer los modelos de composición que para el género en el que se inscriben los prefacios se regulaban en la Edad Media) a los prólogos bíblicos de Hugo de Saint-Cher, Pedro Lombardo, John Purvey, o de Erasmo y Calvino, le sirve a la autora para introducirnos en la figura del biblista extremeño y en la empresa de la Biblia Políglota de Amberes.

Unos pocos datos —creo que significativos en el contexto de la producción que se va a editar derivada de su condición de orientalista y exégeta— que parten de su mismo nacimiento en la villa de Fregenal, lugar privilegiado para las relaciones con Oriente durante el Medievo, recuerdan a Montano en su etapa universitaria y su contacto con destacados teólogos, como Pedro Serrano, Cipriano de la Huerga, Andrés de la Cuesta, Antonio de Morales, entre otros. La formación adquirida resultó del todo imprescindible para la no fácil empresa de reedición de la Políglota, cuyos avatares —a veces poco afortunados— describe la autora con bastante detalle, señalando la oposición que tuvo en España y Flandes hasta la aprobación en Roma, cuyo trámites ordenó Felipe II en una carta al Duque de Alba fechada el 14 de noviembre de 1571. Sin embargo, el empeño y el trabajo que puso Arias Montano en esta obra hubieron de pasar otra prueba, esta vez con la Inquisición, cuyo informe, encargado al padre Mariana, presagiaba poca fortuna y apuntaba otras directrices, especialmente en lo que concernía al *Apparatus*, sobre todo «disponer de una colección de comentarios patrísticos que avalaran la selección del canon y de las lecturas que se proponían, o al menos ilustraran una investigación sobre la Sagrada Escritura que discurrió por estos cauces durante toda la Edad Media» (p. LXXV).

Más interesante, por lo que se edita posteriormente, son los comentarios a los diversos





prefacios de Arias Montano, empezando por el prefacio general —aquí se perciben algunos temas recurrentes de la exégesis bíblica del momento, con la influencia de Jerónimo—, los prefacios a los tratados anticuarios del *apparatus* y los prefacios en lo que se explican diversos criterios de edición, en concreto el segundo prólogo general y los prefacios a la paráfrasis caldaica, a la traducción latina del Nuevo Testamento griego, a la interpretación latina del Antiguo Testamento a partir del texto hebreo, al libro donde trata de las locuciones idiomáticas del hebreo, el que prologa el tratado «Sobre el lenguaje arcano», el que trata de las variantes y el uso del texto de la Masora, y la «Advertencia sobre el ejemplar inglés del Salterio». En todos ellos ofrece la autora, preferentemente, datos sobre las condiciones de redacción, estructura y características de composición.

Por lo que respecta a los textos latinos cabe decir que han sido recogidos de los dos tomos de la obra montaniana publicada entre 1568 y 1573 en Amberes por Plantino, y la relación la ofrece la autora en el apartado «Nuestra edición» (pp. CXXII-CXXV). Una bibliografía selecta, especialmente la que ha servido de interés para documentar este trabajo, se relaciona a conti-

nuación, y va desde repertorios hasta colecciones epistolográficas, pasando por estudios concretos o textos.

La edición (de acuerdo con las normas de la colección) y traducción de los prefacios es el grueso del trabajo, donde hay que agradecer a la autora el esfuerzo por acercar a cualquier lector textos por momentos áridos, pero necesarios para comprender una importante y fundamental parte de la cultura, donde el latín era el vehículo de transmisión. Finalmente, se incluye el «Comentario del Salmo xcvi» debido a Antonio Reguera Feo y como apéndice la edición, con traducción y notas también de M<sup>a</sup> A. Sánchez Manzano, de una carta de Gregorio Mayans sobre las investigaciones de este erudito valenciano acerca de la edición de la Biblia Complutense y la Regia.

En definitiva, se trata de una excelente aportación a una parcela del conocimiento realmente importante dentro de las investigaciones humanísticas —aunque no sea una de las más transitadas— dentro de una colección que para la historia del humanismo español, en fin de la cultura en general, está realizando una labor impagable.

Francisco SALAS SALGADO

## RELACIÓN DE ACTIVIDADES CIENTÍFICAS

Curso de Extensión Universitaria: *La Ciudad, la Historia, las Mujeres*, Santa Cruz, 27-31 de marzo de 2006.

Dentro del ciclo de actividades culturales dedicadas a la mujer, organizado por el Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife, y dentro de los Cursos de Extensión Universitaria ofertados por la Universidad de La Laguna, se celebró del 27 al 31 de marzo de 2006 el coloquio *La Ciudad, la Historia, las Mujeres*. Las sesiones tuvieron lugar en el Salón de Actos de M.A.C. de Santa Cruz de Tenerife con una duración total de 20h.

El acto de inauguración corrió a cargo de la directora del curso Dña. Carolina Real Torres, Profesora Titular de Filología Latina de la Universidad de La Laguna, quien expuso su interés por contribuir con este curso a la consolidación de la memoria histórica acerca del saber cultural de las mujeres, en particular acerca de su función y participación en el desarrollo de la ciudad y, de forma general, acerca de su papel en el devenir de la historia. Asimismo, nos presentó el curso como la primera actividad de la Asociación *Afrodísia, Gabinete Universitario de Estudios Ginosóficos*, dedicado a la investigación sobre el ámbito femenino en todas sus facetas.

En cuanto al contenido, el curso se estructuró en varios apartados: el primero de ellos se centró en una crítica de la historia y en el papel de la mujer como transmisora de las tradiciones culturales. Sobre este tema intervinieron durante las dos primeras jornadas los doctores Dña. Carolina Real Torres con «El origen de la misoginia occi-

dental», Dña. Guillermina González Almenara, Profesora Titular de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, con «Arquetipos femeninos: la mujer virtuosa (I) / la mujer viciosa (II)» y D. José Antonio González Marrero, Profesor Titular de Filología Latina de la Universidad de La Laguna, con «La mujer sacerdotisa entre los celtas». La intervención inicial de la dra. Real Torres nos presentó un panorama general de las distintas corrientes ideológicas que han limitado de alguna manera el desarrollo de la mujer en la cultura, tanto desde el punto de vista intelectual como desde una perspectiva social. La dra. González Almenara nos habló de los prototipos femeninos que mantiene nuestra sociedad y cuyo origen se remonta a la Antigüedad clásica. Sobre el papel de la mujer en la religión y de sus posibilidades de acceso a las Instituciones del Estado, el dr. González Marrero nos deleitó con el ejemplo de la mujer sacerdotisa entre los celtas.

La tercera jornada se dedicó principalmente a la posición de marginación que algunos sectores femeninos han venido ocupando a lo largo de la historia. La dra. Real Torres con el título «La invención trágica de la feminidad» planteó un interesante debate sobre el destino de muchas mujeres y su fatal desenlace. Sobre la práctica de la prostitución nos ilustraron los dres. González Almenara y González Marrero con «Dos visiones de la prostitución desde el mundo clásico a la Edad Media».

Durante la cuarta jornada se profundizó en la práctica de la escritura, en ese espacio propio que las mujeres han creado a través de la literatu-



ra y el arte en general. Intervinieron los doctores González Marrero con «Figuras femeninas del saber en la Edad Media» y D. Félix Ríos Torres, Profesor Titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de La Laguna, con «Mujeres escritoras. Canon y sumisión».

El acto de clausura tuvo lugar el viernes 31 de marzo. En esta última jornada con la conferencia «Violencia de género: una constante a través de la historia», a cargo de la dra. Real Torres, se abordó uno de los temas de actualidad más latentes: la violencia de género contra las mujeres y la justificación histórica de esta situación que viene repitiéndose desde el origen mismo de la civilización. A continuación, el dr. Ríos Torres cerró el coloquio con una interesante exposición «Imágenes de la mujer española en el siglo XX», en la que nos mostró la obra creati-

va de las mujeres que, lejos de poseer el carácter monolítico que suele asignársele, denota tanta variedad o incluso divergencia como la propia realidad femenina.

La continuidad temática de los distintos apartados de este curso hizo posible que se analizaran diversos aspectos de la situación de la mujer, a la vez que se ofreció una amplia muestra de las principales líneas de investigación sobre el ámbito femenino, principalmente en el marco de la Universidad de La Laguna, Departamento de Filología Clásica y Árabe y Departamento de Filología Española. Todo ello, unido al ambiente de gran cordialidad que favoreció, sin duda, el intercambio de ideas entre los asistentes, contribuyó a su éxito final.

Carolina REAL TORRES



Curso de Extensión Universitaria: *Libros y Lectores en la sociedad actual*, Arrecife, 24-28 de julio de 2006.

Dentro de los Cursos de Verano organizados por el Cabildo de Lanzarote y el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de La Laguna, se celebró durante la última semana de julio de 2006 el curso *Libros y Lectores en la sociedad actual*, con una duración de 20h. La sesión inaugural, a cargo de la directora del curso Dña. Carolina Real Torres, Profesora Titular de Filología Latina de la Universidad de La Laguna, tuvo lugar el lunes 24 de julio en el Salón de Actos del Hotel Diamar de Arrecife, donde se expusieron las directrices generales del curso, dedicado a promover la lectura como fuente de adquisición de conocimientos y de habilidades sociales e intelectuales.

A continuación, comenzó la primera jornada de conferencias con la intervención del dr. D. Francisco García Jurado, Profesor Titular de Filología Latina de la Universidad Complutense de Madrid, quien habló sobre «Literatura y juegos de palabras. El mito del inventor de las letras». Tras esta disertación sobre el origen del lenguaje, el dr. García Jurado nos ofreció una interesante primicia de su reciente libro «Borges, autor de la *Eneida*».

Durante la segunda jornada, el dr. García Jurado continuó en la misma línea de comparativismo literario con «Personas y exilios: Ossip Mandelstam, Antonio Tabucchi y Gonzalo Rojas», para, a continuación, acercarnos a la historia no académica de la literatura con «Mujeres y malditos. Historias rebeldes de la literatura».

La tercera jornada corrió a cargo de la dra. Real Torres con «Seres imaginarios en la literatura universal. Mitología y ciencia ficción». La exposición de la dra. Real Torres versó sobre los miedos primitivos en forma de seres peligrosos y la pervivencia del mito en la literatura moderna, pretendiendo situar a los personajes en el centro de una tradición que hunde sus raíces en el mundo clásico y que continúa vigente hoy en día.

En la cuarta jornada se analizó el problema de los géneros literarios con «Literatura y violencia de género», a cargo de la dra. Real Torres, e «Historias de la lectura», impartida por el dr. D. Félix Ríos Torres, Profesor Titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de La Laguna.

El curso concluyó el día 28 de julio con la intervención del dr. Ríos Torres, quien, bajo el título de «Lecturas de la Historia» y «Lector *versus* espectador», nos planteó diversas cuestiones acerca del concepto de autor y sobre el libro como objeto de consumo.

En resumen, el objetivo del curso, que convocó a numerosas personas interesadas en el arte de la lectura, ha sido presentar una nueva visión y una relectura de numerosas obras y autores. A pesar de la variedad de enfoques y contenidos, un repaso de las diferentes intervenciones permiten entender la amplitud y heterogeneidad temática con el libro como motivo central. Todo ello ha permitido constatar la pluralidad de acceso al fenómeno de la lectura y constituye un aval del trabajo realizado con éxito.

Carolina REAL TORRES







SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA