

III. RESEÑAS

Problèmes de la terre en Grèce ancienne sous la direction de M. I. FINLEY, Paris-La Haya, Mouton and Co. 1973, 330 pp.

Los trabajos recopilados en el presente volumen tienen como origen un congreso celebrado en septiembre de 1969 bajo los auspicios del Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes de la Ecole Pratique des Hautes Études. En él, tras la lectura de las diversas ponencias, tuvo lugar un amplio coloquio entre los asistentes, a resultas del cual los distintos especialistas revisaron sus respectivas aportaciones, que quedaron definitivamente redactadas al año siguiente.

Sumamente interesante resulta el prólogo escrito por el editor, M. I. Finley, quien se lamenta de que un tema tan importante como es la tierra, con todas las connotaciones que a esta palabra quiera dársele, no haya recibido la debida atención por parte de los estudiosos del mundo clásico. La finalidad del libro consistirá, pues, en plantear interrogantes, exponer puntos de vista, tantear nuevos caminos... en una palabra, no se tratará de llenar el gran vacío existente, sino de suscitar el interés de los investigadores por un tema que permite ser abordado desde posiciones muy diversas, como lo prueba el hecho de que en esta obra se estudien desde problemas urbanísticos a cuestiones míticas, pasando por materias relacionadas con la estrategia defensiva, y todo ello utilizando métodos muy dispares e, incluso, opuestos.

Con lo que acabamos de decir podría, tal vez, pensarse que el libro carece de la mínima cohesión necesaria, que los diversos trabajos que lo componen no pueden ser relacionados entre sí de ninguna manera. No es ésta, empero, la opinión de Finley, para quien "the central thread" -de la obra- "is simply that *la terre*, the space of the polis, is dialectically bound up with every aspect of Greek society, its institutional behaviour and beliefs".

Los trabajos que constituyen el presente libro aparecen encuadrados en cinco grandes capítulos, el primero de los cuales está dedicado al mundo colonial. Se abre dicho apartado con un estudio de E. Lepore (pp. 15-47) sobre algunos de los problemas que plantea la organización de las *χώραι* coloniales. El autor se centra especialmente en cuestiones que afectan al reparto de la tierra y a las relaciones de los colonos griegos con las poblaciones autóctonas. La división del territorio es, asimismo, objeto de análisis por parte de D. Adamestanu (pp. 49-61), quien informa que, gracias a la fotografía aérea, han sido localizadas cien "fattorie" en Metaponto, en las cuales debían residir tanto propietarios como trabajadores agrícolas. Entre estos últimos -apunta Adamestanu- se da un porcentaje no determinado de mano de obra indígena. Cabe preguntarse si estos trabajadores autóctonos pueden compararse con aquellos otros de quienes habla D. M. Pippidi (pp. 63-82) en su innovador estudio sobre mano de obra

agrícola en las colonias griegas del mar Negro. Dicho autor sostiene la tesis de que el peso de los trabajos agrícolas en la región mencionada no recayó sobre esclavos, en el sentido que suele darse comúnmente a esta palabra, sino más bien sobre una población autóctona dependiente, con la que los colonos mantendrían relaciones cor diales.

Las consideraciones de G. Vallet (pp. 83-94) sobre el terreno que en Megara Hiblea se dedicó a uso público y el que se destinó a uso privado cierran el primer capítulo del libro y dan paso al segundo, que versa sobre espacio rural y hábitat urbano. Así, R. Martín (pp. 97-112) estudia la relación existente entre estructuras urbanas y las distintas formas de división y explotación del territorio. Por su parte, J. Pečírka (pp. 113-147) examina las condiciones generales que hicieron posible, en el mundo clásico y helenístico, la aparición de "homestead farms", cuyas principales características describe, centrándose, acto seguido, en cuatro ejemplos concretos, a saber, Mileto, el Atica, Delos y el Quersoneso. Viene a continuación un interesante trabajo de Y. Garlan (pp. 149-160) sobre defensa del territorio en época clásica. El autor resalta las diferencias existentes entre "stratégie traditionnelle", (se concede gran importancia a la defensa de la zona rural), y "stratégie péricléenne", (el espacio urbano es protegido aun en detrimento de las tierras de cultivo). Entre ambas concepciones -y tomando elementos de una y otra- se sitúa la "stratégie nouvelle", ligada a los profundos cambios socio-políticos del s. IV a.C.

Atenas es el eje en torno al cual se articulan las tres siguientes aportaciones. La primera de ellas, obra de Ph. Gauthier (pp. 163-178), destaca la importancia de la adquisición por parte de ciudadanos atenienses del s. V a.C. -pertenecientes, en su mayoría, a medios aristocráticos- de campos situados en territorio aliado. C. Mossé (pp. 179-186), en cambio, se centra en el s. IV a.C. y aborda problemas relacionados con la propiedad rural y la situación del campesinado ático en dicha época. Por su parte, D. M. Lewis (pp. 187-212), basándose en una serie de inscripciones, estudia la venta de tierras en el Ática y el precio al que eran adjudicadas.

En el siguiente capítulo se analizan cuestiones referentes a la presencia griega en el Egipto helenístico y romano. Concretamente del Egipto ptolemaico se ocupa J. Bingen (pp. 215-222), quien pone de manifiesto la tendencia de los colonos griegos a concentrarse en medios urbanos o semi-urbanos. También se refiere a este mismo período el trabajo de D. J. Crawford (pp. 223-251) sobre el cultivo de la adormidera, actividad que no carece de antecedentes, pues to que ya era conocida en tiempos de los faraones. Del Egipto romano trata I. Biežuńska-Malowist (pp. 253-265), cuyas investigaciones se basan especialmente en documentos papirológicos. La autora hace interesantes observaciones sobre la pequeña y mediana propiedad rural egipcia durante los primeros tres siglos de nuestra era, tratando de establecer lo posible el origen étnico y social de sus propietarios, en su mayoría -observa- veteranos romanos de origen griego.

Es de todos conocido el importante papel que desempeña la tierra en la esfera mítico-religiosa. No resulta, pues, extraño que el último capítulo del libro aborde dicha cuestión. Así, P. Vidal-Naquet (pp. 269-292) pone de relieve el valor religioso y mítico de la tierra y del sacrificio en la *Odisea*. A este respecto, el autor distingue claramente entre el mundo "réel" -Ítaca, Pilos y Esparta, lugares en los que se cultiva la tierra y se ofrecen sacrificios- y el mundo "mythique" -representado por los episodios de Circe, Calipso, los Cíclopes...- en donde no existe ni "travail de la terre" ni "repas sacrificiel". Nexo de unión entre ambos lo constituye el país de los feacios, sociedad ideal e imposible. Resulta paradójico -señala Vidal-Naquet- que, precisamente cuando diversas ciuda

des griegas emprenden la aventura de la colonización occidental, el poeta de la *Odisea* describa como radicalmente utópica a una ciudad de marineros. Uno de los aspectos al que Vidal-Naquet alude brevemente, a saber, la presencia, ciertamente importante, del olivo en la *Odisea*, es, en cierta forma, retomado por M. Detienne (pp. 293-306), quien analiza la significación político-religiosa de éste que, en Atenas, fue calificado como "árbol de la ciudad", con todas las implicaciones que dicha denominación conlleva. El siguiente trabajo, destinado a cerrar el libro, consiste en un estudio de A. Schnapp (pp. 307-321) sobre el papel del territorio de guerra y del territorio de caza en Jenofonte. Para el autor, la caza, tal como nos es descrita en la *República de los Lacedemonios* y en la *Ciropea*, es una actividad "éducative et civique" íntimamente ligada al ejercicio de la guerra y emparentada con la "stratégie traditionnelle" de que habla Garlan en su trabajo, ya comentado, sobre defensa del territorio en época clásica. En el *Cinegético*, en cambio, la caza se transforma en una actividad individual de "consommation", de algún modo relacionable con la "stratégie nouvelle" descrita por Garlan. Las teorías de Schnapp tienen, empero, una validez discutible, dado que en ningún momento hace mención de los problemas de autenticidad y atribución de autor que se plantean con respecto al *Cinegético*¹.

Si, para acabar este breve comentario, tuviéramos que definir, en sólo tres palabras, el presente libro, no dudaríamos en calificarlo de innovador, arriesgado y útil. Innovador, porque los diversos especialistas que en él han intervenido abordan los temas desde una perspectiva totalmente nueva que nada tiene de generalizadora ni dogmática. Arriesgado, porque, debido, en parte, al carácter no vedoso de la obra, se hollan, a veces, terrenos resbaladizos. Útil, en fin, porque no cabe duda de que el libro contiene teorías lo bastante interesantes como para servir de punto de referencia a uteriores estudios.

1. Para ello bastará con citar a H.R. Breitenbach *RE* IXA 2, 1910-1921. En cuanto a la *República de los Lacedemonios*, la casi totalidad de los críticos la atribuye a Jenofonte. No obstante, K.M.T. Chrimes ha expuesto sus dudas al respecto en el apéndice VII pp. 490-499 de su obra *Ancient Sparta*, Manchester University Press, 1952.

MA. TERESA FAU

ALSINA, JOSE: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona, Labor, 1971, 250 pp.

La labor del Prof. Alsina en diversos campos de la cultura griega es bien conocida. Particularmente son de resaltar, entre otros temas, sus frecuentes contribuciones a la religión, literatura y mito, parte de las cuales se incluyen ahora en el presente libro, ofreciéndole, como pretende su autor (p. 8), unidad temática.

Cada una de las tres partes en que se divide la obra (I. *Sobre el sentido de la tragedia griega*; II. *Religión y religiosidad helénicas*; III. *Problemas y figuras del mito griego*) se inicia con una "puesta a punto" de los datos e investigaciones recientes sobre los grandes rasgos que se van a entrecruzar en los estudios sucesivos.

Para la primera parte tenemos el capítulo *Papel de la política en la tragedia arcaica* (pp. 11-30), en que se asiste a los orígenes del género en cuestión hasta Esquilo, atendiendo a los condicionamientos sociales y políticos; el planteamiento es productivo, y personalmente desearíamos poder contar en el futuro con un tratamiento más amplio; para la segunda parte, *La religión de los antiguos griegos* (pp. 107-117); para la tercera, *Estudios modernos sobre religión y mitología griegas* (pp. 177-194).

En cuanto a la tragedia, después del estudio sobre el papel de la política en sus albores, pasa a hablar de cada uno de los tres trágicos. En I.2 *Etapas de la visión trágica de Esquilo*, se plantea la evolución del arte esquiléo en diversas fases de su concepción trágica, utilizando algunos datos nuevos e incluyendo naturalmente y aceptando la cronología tardía de las *Suplicantes*. Ensayo la discutida reconstrucción de la trilogía y concluye, con K. von Fritz, que ésta se halla "en el mismo clima espiritual de la *Orestíada*, con la superación del conflicto trágico cerrado tras la antítesis *hybris / hybris / conciliación*" (p. 36). El mismo principio artístico es reconocido en el carácter trilogico del *Prometeo*, cuya fecha se sitúa entre 463-457. Según eso, y teniendo en cuenta la restante producción de Esquilo, Alsina termina proponiendo tres etapas evolutivas del poeta: 1a.) piezas no encadenadas; 2a.) ensayo de encadenamiento mítico, todavía sin superación del conflicto trágico; 3a.) trilogía ordenada basada en tesis / antítesis / síntesis.

El autor vuelve a proyectar la cuestión del pesimismo de Sófocles (I.3 *Sentido de la tragedia sofoclea*) subrayando los diferentes puntos de vista de que parte la filología contemporánea (desde Tycho hasta Opstelten, van Pesch, Diller, Schadewalt, Lesky, Eggermann, Whitman) y detecta como fuente de ambigüedades hermeneúticas la significación viciada de *peccado* que se ha dado a la palabra *hamartia* en el texto aristotélico (Po. 1449 b).

En I.4 *La crisis del mundo griego a finales del s. V a.C.*, parte de la noción de crisis de la conciencia europea, dirigiendo su atención a la del mundo griego de fines del s. V; detecta sus síntomas (Th. 3, 82) e investiga los antecedentes y formación de la conciencia griega en el mundo arcaico y clásico hasta Eurípides. Tras confrontar generacionalmente *Herodoto: Tucídides:: Esquilo: Eurípides*, vuelve a la "Europa cuestionable", señalando las fuentes griegas que integran más patentemente el ser occidental.

Respecto a Eurípides (I.5 *Sentido de la tragedia eurípidea*), se examina el carácter multivario de su obra, determinando por una parte sus innovaciones técnicas y conectando por otra el mundo problemático del poeta con su época de crisis de valores. Alsina ve en el tercer trágico no tanto a un portavoz de la sofística (Nestlé) como al poeta que "encarna las trágicas consecuencias del espíritu helénico" (p. 99), porque "nada más lejos del talante eurípideo que la voluntad de crear un sistema" (*ibid.*); y, más abajo, "cegada la fuente de comprensión de lo humano que representaba la creencia tradicional en los dioses y en el mito, era menester que el hombre buscara nuevos caminos... que le posibilitaran el hallazgo de un nuevo sentido del cosmos. Eurípides tanteó el camino de la psicología". De ahí el realismo de sus personajes. De ahí también -de esa honda cala en el hombre- su preocupación por los humildes, esclavos, la mujer... colaborando, en definitiva, con su nueva visión del ser humano, a la liberación del espíritu griego.

En la segunda parte, tras el esbozo sobre la religión griega, siguen dos discusiones: la primera (II.2 *Religión y ética en los poemas homéricos*) comenta el estudio del P. Aurelianus (*De Verhouding van Godsdiens en Ethiek in Homerus*, 1955) poniendo en tela de juicio especialmente la transposición indiscriminada de los conceptos morales cristianos al mundo religioso de Homero (nociones como pecado, con

ciencia moral, etc). En II.3 *Dos notas sobre pitagorismo y orfismo*, se manifiesta en desacuerdo con la tesis de Thomson, que atribuye raíces democráticas al Pitagorismo. Alsina pone de relieve las incoherencias y contradicciones del autor y defiende el carácter aristocrático del Pitagorismo y del Orfismo.

El problema de la supuesta infidelidad de Platón a su maestro, que fue tratado por Alsina hace algunos años (*BIEH I*, 1967, pp. 38-43), es incluido en esta colección de estudios (II.4 *Sócrates, Platón y la verdad*): la apertura de Sócrates a todo diálogo, su amor a la Verdad y el mostrarse consecuente con ella hasta la misma muerte es visto como el polo radicalmente opuesto al totalitarismo platónico de las *Leyes*. En su día, J. Vives (*Δόρυ σὺν ὀλίγῳ*, Barcelona 1969, pp. 123-133) puntualizó las aseveraciones de Alsina distinguiendo entre la actitud ética de Sócrates, objetiva, trascendente y, por tanto, "intransigente", y la llamada "intolerancia" del discípulo; intolerancia explicable porque Platón expresó la ética en categorías políticas. Pero, como recuerda Vives, "la ciudad que venimos fundando no existe más que en nuestros pensamientos" (R. 592 a), y, además, el legislador, visto por Alsina como el "Gran Verdugo", es "más un instigador a la conversión que fiscal e inquisidor".

Creemos que las exposiciones -muy completas- que se ofrecen en los capítulos 5, 6 y 7 de la tercera parte (*Rasgos de la religión helenística, La filosofía religiosa helenístico-romana y Situación religiosa del Imperio Romano*), aunque inicialmente independientes entre sí, hubieran podido ser provechosamente refundidos en un sólo capítulo de cara a la publicación presente. Ofrecerían, de este modo, una perspectiva más unida y sobria. Sus centros de atención y métodos de trabajo no son solamente complementarios entre sí, sino a menudo repetidos más de lo deseable (casos del hermetismo y de su interpretación por Festugière, magia y superstición, astronomía y religión, antecedentes platónicos en *Timeo*, *Leyes*, *Epinomis*, etc.). Posiblemente la fusión que sugiero la justificaría el propio autor; en efecto, véase, a propósito de la segmentación convencional entre época helenística y romana: "Creemos que hay unos rasgos comunes a ambos períodos. El primero es un período que podríamos llamar de transición, en el que se anuncian una serie de fenómenos que, luego, en la época romana, adquirirán mayor importancia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el culto al monarca, con la religión solar, con la mística astral, con la astrología" (pp. 135-136); y más adelante: "No estableceremos una división tajante entre época alejandrina y romana. Notaremos, no obstante, que el carácter esencial de la primera es el de ser un período de transición. Por consiguiente, muchos fenómenos que apuntan en la época alejandrina aparecen completados y desarrollados posteriormente" (p. 142).

Si al principio de esta reseña hemos hablado de unidad temática, ahora nos toca decir que a lo largo de las páginas de este libro, pero sobre todo en el estudio de los mitos de Clitemnestra, las Danaides y Helena, se descubre también una unidad metodológica, evidenciándose un tratamiento de los temas en su entramado cultural; esa vertebración de hechos sociales, políticos, literarios, religiosos, filosóficos... confieren a sus trabajos una marcada voluntad de perspectiva. Hay, además, una preocupación por el encadenamiento de los datos históricos, por la ligazón coherente de los hechos. Diríamos que todo momento se muestra solidario de su contexto temporal: deudor del pasado, sea para conservar o innovar; acreedor del futuro, ya como fuente copiada, imitada, ampliada, o como embrión susceptible de diferentes desarrollos. Baste, como botón de muestra: "... una religión debe abordarse con el curso de su propia historia. No puede comprenderse el fenómeno religioso de un pueblo en un momento dado sin atender a las formas que la cultura ha adquirido en este mismo período..." (p. 111). Este espíritu

informa el planteamiento general de los estudios, pero particularmente de los trabajos de reconstrucción de los mitos: III.2 *Helena de Troya. Historia de un mito*, evolución muy bien elaborada desde la cultura cretense y micénica hasta Eurípides, pasando por Homero, Poemas Cíclicos, Lirica, Herodoto, Sofística, Esquilo y Sófocles; III.3 *Notas al mito de las Danaides*, de procedencia nórdica, que refleja hechos de civilización con la llegada de los Dánaos al Peloponeso, pasando luego la leyenda de Micenas a Argos y, al intensificarse las relaciones Grecia-Egipto, aparición de este último país en la escena del mito; III.4 *Una figura mítica: Clitemnestra*, de enfoque análogo a la investigación sobre Helena, concluyéndose que la figura de Clitemnestra, desde Estesícoro a Esquilo, fue recargándose con rasgos de perversidad; Sófocles inicia la reacción inversa, que completa Eurípides, el cual, con su planteamiento psicológico de la mujer, aminorra las acusaciones que contra ella pesaban.

Aunque el autor especifica que "en no pocos casos hemos retocado considerablemente el texto original, dado el lapso de tiempo entre su redacción primera y el momento de dar a la imprenta el texto definitivo" (p. 8), sin embargo valdría la pena que reconsiderara su postura un tanto discordante al enjuiciar las respectivas tesis de Defradas y Delcourt en relación con Delfos y Esparta (pp. 205 y 235). También sería de desear que en una posible reedición se subsanaran frecuentes errores tipográficos que afean el texto, especialmente en las citas en griego y ocasionalmente en las menciones bibliográficas.

LLUIS COROMINAS.

WAHLSTROEM, E., *Accentual responsion in Greek Strophic Poetry*, Commentationes Humanarum Litterarum, 47, Societas Scientiarum Fennica, 1970, 22 pp.

Curiosamente, después de setenta años de exposiciones sobre el tan tocado tema de la responsión acentual en la poesía estrófica griega (Crusius, Monro, Wackernagel, Reinach, Turner, Mountford, Dale, Winnington-Ingram, Pöhlmann, Gamberini...), exposiciones que van en algunos casos desde un cierto acriticismo hasta la simple y llana incredulidad, todavía se hace necesaria una investigación eficaz que tenga en cuenta el material estrófico con la extensión que merece el problema y establezca de una vez conclusiones sólidas: trabajo que esperamos del autor, no obstante la valiosa labor que ahora nos presenta. En efecto, hubiéramos deseado que la brevedad de su estudio, cuyos resultados son de apreciar, tuviera, a pesar de todo, fundamentos inductivos más amplios.

Wahlström centra la cuestión a partir de la relevancia léxica y sintáctica del acento griego, el cual, al ser tonal (recuérdese el $\lambda\omicron\gamma\omega\delta\epsilon\varsigma$ μέλος aristoxénico, *Harmonica*, ed. Da Rios, 1954 p. 23), tenía que condicionar en cierta medida la composición musical en general, so pena de distorsionar gravemente el texto poético. En consecuencia, esta mediatización lógicamente había de fijar las bases de los núcleos melódicos, particularmente en los cantos de formación an tistrófica. Sobre este último hecho no faltan escépticos (Lejeune, Irigoin, Pöhlmann...), que aducen ausencia de testimonios fidedignos. Ciertamente los documentos musicales en que vemos esta correspondencia entre acento y melodía son tardíos y el mismo sistema gráfico de acentuación es una simbolización de estudiosos alejandrinos. Pero

estos datos no implican fatalmente que dicha relación pueda ser negada, en principio y sin una cabal verificación previa, para la poesía arcaica y clásica. A Wahlström tampoco le parece suficiente la explicación de Sedgwick (p. 7) cuando sugiere que esta dependencia en los textos tardíos es debida a una "elegancia deliberada". En su ma, "it is difficult to see the Alexandrians inventing a radically new technique of composition and refine a technique already in use in classical times" (*ibid.*).

Por otra parte, el tan traído y llevado testimonio de Dioniso de Halicarnaso (*Comp.* 11) en que cita los versos 140-142 del *Orestes* de Eurípides como caso abusivo de desconexión entre acento y melodía, pese a los frecuentes reparos y de valor desigual que oponen los filólogos, no deja de armonizar coherentemente con las nuevas corrientes de composición astronómica y de aformalismo métrico del nuevo ditirambo, cuya relación con Eurípides no ofrece duda.

Ateniéndose, pues, de forma plausible a los hechos mostrados por buena parte de los documentos tardíos, cuya confianza no habría por qué impugnar apriorísticamente, Wahlström realiza un análisis estadístico, cuantitativo y cualitativo, de la frecuencia y colocación de los acentos en la responsión astronómica, escogiendo como lugares probatorios los siguientes poemas: SAFO, 1 D; ALCEO, *RhM* 1944; ALCMAN, 1 D; PINDARO, P. IV y N. IV (pp. 8-19).

Los resultados (pp. 21-22) arrojan ciertos modelos regulares en la acentuación de la poesía astronómica, monódica o coral: los acentos se concentran en ciertos puntos y se evitan en otros. Provisionalmente puede asumirse, pues, que, en los lugares en que aparece una alta frecuencia de acentos, la melodía debía de ascender y, en los carentes de acento o de muy baja frecuencia, descender.

Por supuesto, la regularidad de la responsión acentual es sensiblemente más laxa que la de los modelos métricos. Veamos la explicación que ofrece el autor a este hecho: "Indeed, it would have been an inhumanly difficult task to compose large-scale poetry which responded perfectly both accentually and metrically and which in addition was good literature" (p. 22). Pero es más, si su interpretación general es correcta -insisto que se tendrían que examinar todos los datos del problema-, ésta podría complementarse desde el punto de vista específicamente musicológico con el hecho incontestable y universal de que el gozne de todo desarrollo melódico, por sencillo que sea, está constituido por la *repetición* y por la *variación*. Así, matizando un tanto la interpretación de Giani y Del Grande (en "Relazione melodica di strofe e antistrofe nel coro greco" en *RFIC*, n.s. 9, 1931, pp. 185-200), haríamos bien en postular un módulo melódico para estrofa y antistrofa, *repetido* exactamente en casos de responsión acentual estricta (como ocurriría, p. ej., en Esquilo, *Perseas*, vv. 482-552 = 552-562) y realizado con ciertas *variaciones*, salvando las notas claves del contorno melódico, en textos que ofrecen una sujeción menos severa a la responsión.

LLUIS COROMINAS.

FRIEDRICH, RAINER, *Stilwandel im homerischen Epos. Studien zur Poetik und Theorie der epischen Gattung*, Heidelberg, Winter, 1975, 211 pp.

Orientado en la más pura tradición germánica en el campo de la Homerología, este trabajo, que en su día constituyó una tesis doctoral presentada en la Universidad de Gotinga, se plantea una cuestión

que ha sido objeto de numerosas investigaciones, sobre todo en nuestro siglo. En efecto, es una cuestión hoy ampliamente estudiada la que plantean las relaciones existentes entre la *Ilíada* y la *Odisea* y que suele tender a resolverse en el sentido de que el poeta de la *Odisea* se sitúa, respecto al de la *Ilíada*, como un imitador genial, que ha sabido adaptar la técnica de su modelo a nuevas exigencias estéticas y literarias. Estamos ya muy lejos del diagnóstico que en su día diera Wilamowitz (*Homerische Untersuchungen*, Berlín 1884) de acuerdo con el cual, el poeta de la *Odisea* era un mediocre creador. Hoy se tiende más bien hacia otras consideraciones. Jacoby (*Die geistige Physiognomie der Odyssee*, publicado en 1933) habló ya de "schöpferische Imitation"; algunos años más tarde, W. Nestlé pudo sostener, en sus "Odyssee-Interpretationen" (*Hermes* 77, 1942, p. 46) que el poeta odiseico era un "artista original" que -y en eso señalaba un camino a la investigación- sin embargo "se sintió profundamente impresionado por la poderosa fuerza de la *Ilíada*". Un paso más dio Heubeck quien, en un libro básico sobre estas cuestiones, y que el autor del libro que nos ocupa utiliza ampliamente, (*Der Odyssee-Dichter und die Ilias*, Erlangen 1954), planteaba el tema de un poeta que aplica, en calidad de "discípulo" de otro anterior, la técnica *iliádica* a su poema personal. Siguiendo esta línea de investigación, Hölscher y un poco más tarde Schroeter se ocupan de estudiar los elementos comunes que pueden hallarse en la composición de uno y otro poema. Así, mientras Hölscher ("Untersuchungen zur Form der Odyssee", *Hermes*, *Einselschrift*, 6, 1939) analiza formas de composición *iliádicas* aplicadas en la *Odisea*, Schoeter (*Die Aristie als Grundform epischer Dichtung und der Freiemord der Odyssee*, Diss Marburg 1950) plantea el problema de la adaptación del procedimiento de la *aristeteia* a una temática no guerrera como es la de la *Odisea*. De acuerdo con el trabajo de Schroeter, la muerte de los pretendientes en la *Odisea* no sería sino una trasposición de ese procedimiento.

No podemos alargarnos más en esa rápida consideración de las líneas maestras por las que se mueve la más moderna investigación sobre la *Odisea* y en la que se inserta el trabajo de Friedrich que comentamos. El autor, que naturalmente se declara corizante, y que comulga con los resultados más recientes de la investigación germánica, pretende realizar una síntesis de estas orientaciones, sin que, por lo demás, aporte soluciones nuevas. Su intento por señalar diferencias básicas entre *Ilíada* y *Odisea* a base del análisis de su estructura, los episodios, los excursos, y, especialmente, las comparaciones, generalmente convence, aunque en algunos momentos causa cierta sorpresa su modo de argumentar. Así, uno puede estar de acuerdo, en principio, en que la estructura paratáctica de la *Ilíada* se opone a la de la *Odisea*, donde hallamos dos temas básicos -*Telemaquía* y *Odisea*- una subordinada a la otra. Pero, ¿puede aceptarse seriamente la afirmación del autor (p. 24) de que "entsprechen sich in der Ilias parataktische Syntax und Komposition"? ¿Es que acaso la lengua de la *Odisea* es menos paratáctica que la de la *Ilíada*?

Por lo demás, el libro se lee con gusto, y las observaciones de Friedrich (p. 126, ss.) sobre la *Odisea* como un poema que inicia un *nuevo estilo* -que para el autor es el *novelístico*- sin aportar muchas cosas nuevas, al menos da un paso adelante para una valoración del poema en la línea de evolución del epos arcaico.

PRIVITERA, G. A., *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma, Edizio ni dell'Ateneo, 1970, 168 pp.

En estos últimos años el Prof. Privitera ha ido consagrando parte de su labor al campo del ditirambo y su historia. Diversos artículos y libros, que van desde Arquiloco hasta estudios sobre los *Persas* de Timoteo, jalonan su labor como especialista de esta zona de la filología no exenta de controversias. *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica* se sitúa, pues, por su temática dionisiaca y por su incidencia en el ditirambo, en la serie de investigaciones realizadas por el autor.

La tesis propuesta en este libro puede sintetizarse como sigue:

- a) La existencia del nombre *diwonisojo* en Pilos implica que el dios era objeto de culto por parte de la nobleza, siendo, por tanto, una divinidad común a todos durante los siglos "vacíos".
- b) Esto nos invita a replantear la idea tradicional de que la ausencia casi total de Dioniso en la *Ilíada* y en la *Odisea* se debe a la animosidad que sentía la clase privilegiada hacia él. Pues bien, esto no sólo resulta falso, sino que además existía previamente una poesía aédica dionisiaca de factura similar a la épica y, como ésta, destinada a las clases señoriales.
- c) Con respecto a las manifestaciones poéticas de la época arcaica se destacan dos tendencias: una aristocrática, tradicional, comparada por Homero, Alceo, Teognis y teorizada por Píndaro, que pretende y persigue una rigurosa distinción entre los diversos géneros poéticos y confina a Dioniso en la poesía dionisiaca; otra, no aristocrática, de crisis, común a Hesíodo, al Ciclo, Anacreonte y Baquilides, que incluye los contenidos dionisiacos en los géneros poéticos no dionisiacos y/o los olvida en los dionisiacos.

El contenido del primer apartado de la obra (*I. Dioniso nella società micenea e aristocratica*), expuesto ya por Privitera en una comunicación en el I Congreso Internacional de Micenología en Roma y ahora ligeramente retocado, fue el motivo genético que animó al autor a aplicar los resultados obtenidos en el campo de la religión micénica y de los siglos vacíos al resto de la época arcaica. El núcleo inicial es, pues, el siguiente:

Nos encontramos con el problema ya mencionado de la ausencia casi total de Dioniso en Homero. Las respuestas que se han dado a este hecho son bien sabidas: no aceptación del dios por parte del elemento aristocrático y entrada de Dioniso en Grecia en fecha relativamente tardía, s. VIII (Wilamowitz). Pero esto último queda refutado por la aparición del teónimo en Pilos. Para el autor, lo que el dios era combatido por las clases superiores es una idea nacida de las interpretaciones tendenciosas de ciertos mitos (Licurgo, Butes, etc.) en los que: a) se da por sentado que reflejan acontecimientos históricos; b) la visión decimonónica entendía el rechazo de Dioniso como una "característica permanente" del pueblo griego, es decir, una resistencia nacional al *sparagmós*; y c) se parte del prisma de la lucha de clases. Privitera niega que tales sagas reflejen acontecimientos históricos y a la consideración sociológica de los mitos de resistencia opone un estudio estructural del mito y una clasificación de sus elementos. Del resultado de su análisis de ocho mitos se destacan los siguientes elementos: a) el *sparagmós* y la *omofagia* son los elementos más lábiles (3 veces); b) la aversión, la locura y la carrera, además de estar relacionados con Dioniso, lo están una vez con Hera, y este hecho lleva al autor a afirmar: "se ad essere avversato non fu soltanto Dioniso e se l'avversione, indipendentemente dal dio, si configurò sempre in una medesima forma, quale altra conclusione dovrà trarsi se non quella che ha tratto E.R. Dodds...: 'History no doubt repeats itself:

but it is only ritual that repeats itself *exactly*'".

De lo que no ha sacado conclusión el autor a partir de su clasificación misma es de que, si la aversión, la locura y la carrera comparten su función en una ocasión con Hera, la locura ocurre seis veces en Dioniso y cuatro veces la carrera, lo cual arroja un balance apreciable en favor de Dioniso. En fin, no parece concluyente límitarse a hablar de modelos de mitos que se puedan adjetivar con cualquier nombre de divinidad, y menos en este caso, tratándose de un dios cuyas peculiaridades lo sitúan en mundo aparte de los demás olímpicos. Por otra parte, negar de plano el método histórico, aunque en ocasiones se haya podido prestar a especulaciones o a posiciones parcialistas, es abandonar el camino fundamental que podría explicar las sucesivas funciones y elaboraciones del mito; éste se hace, se encuentra sujeto a la temporalidad, a las circunstancias cambiantes de la sociedad que lo alberga y lo nutre. Sin embargo, es curioso observar cierta inconsecuencia metodológica del autor cuando, para demostrar la existencia de una tradición aédica con contenidos dionisiacos se aferra al lado histórico de los mitos de Marsias, Olimpo, Lino, etc. y dedica sus esfuerzos a obtener un orden cronológico riguroso (pp. 49 ss.).

En *Dioniso nella società micenea e dei secoli bui* (pp. 20-36), según Privitera, las preguntas que se han hecho a partir de la aparición de teónimo en las tablillas son meramente: ¿qué antigüedad tiene Dioniso en Grecia?, ¿cuál fue su lugar de origen?; y, sin embargo, no se ha planteado algo más coherente: ¿cuál ha sido la historia de la religión dionisiaca antes del s. VIII? Veamos: en *dionisojo* podemos aislar razonablemente Διός (ya antes Kretschmer y Farnell), con lo que queda entroncado con la suprema divinidad indoeuropea, y teniendo en cuenta que era reconocido y cultivado en palacio por las clases superiores, tanto en Pilos como en Atenas (Antesterias), Patras (bajo el nombre de Esimnetes) y Lesbos (fr. 129 L.P. de Alceo), se deduce que Dioniso era un dios "común" a todos, tanto a la aristocracia como al pueblo. La deducción no es inverosímil. En efecto, el culto a Dioniso, "acaparador" de otros cultos menores de tipo místico (cf. Jeanmaire), normalmente sin organizaciones sacerdotales de tipo estatal, popular, igualador en el plano religioso, podía ser perfectamente común a los altos estamentos de la comunidad y a los más bajos, sin que implicase necesariamente una lucha de clases bajo su advocación (lo cual sería un anacronismo y un olvido de la institución familiar de la época). El hecho de que entrara a formar parte fundamental de la religión oficial en Atenas con Pisístrato parece indicar claramente un intento de transferir al plano político la "no acepción de personas" que se contempla en el plano religioso. Ciertamente el hecho de ser "común" apunta, en la vertiente social, a que hay unos intereses polares a dilucidar, lo cual no invalida que tuviera un sentido más pleno para una de ellas.

En el capítulo segundo se pretende demostrar la probabilidad de una poesía aédica de contenido dionisiaco. Privitera, partiendo de la aulética legendaria, del origen traco-frigio de los viejos cantores Hiagnis, Marsias, Olimpo, Orfeo, etc. y agregando la personalidad de Onomácrita, que en tiempos de Pisístrato reordenó los oráculos de Museo y fue autor de escritos órficos, postula la existencia de un cuerpo poético tradicional que denomina "tradizione aedica con contenuti dionisiaci", la cual "esisteva in quegli stessi secoli IX e VIII che videro svilupparsi e affermarsi l'epica omerica" (p. 35). A partir del episodio de Licurgo, estudia las posiciones eventuales del nombre *Dionysos* en el hexámetro (pp. 75-81), ("le formule-modello, che è lecito immaginare parecchio anteriori, dovetero contenere il nome Dioniso"), estableciendo un cálculo de posibilidades de los temas dionisiacos que podían haber formado parte de este cuerpo. El intento es loable, pero me temo

que no demasiado concluyente. Tampoco es fácil enjuiciar el tercer punto de su tesis, la observación de las diferentes condiciones en que aparece el dios en los poetas llamados aristocráticos y en los de crisis. En realidad ocurre que Dioniso es una figura, además de apasionante, frustradora para el estudioso: emerge y parece evadirse de nuestro horizonte sin ofrecernos la posibilidad de encadenarlo y explicarlo con satisfacción. Este hecho ha conllevado notables controversias sobradamente conocidas. En el caso de Privitera, nos da la impresión de que en su abnegado intento por trabar el curso religioso de este "heiliger Name und unendliches Symbol", en palabras de Otto, ha forzado ciertas argumentaciones, rizando su trazón lógico, cosa no infrecuente cuando hay que trabajar con escasos datos directos y difíciles.

En cualquier caso, la tesis del autor es atractiva, plantea cuestiones, trabaja por solucionarlas honestamente y resulta incitante. Abrir brecha no es labor para cualquiera y, ciertamente, el valiente enfoque de Privitera lo hace.

LLUIS COROMINAS.

WEBSTER, T.B.L.: *An Introduction to Menander*, Manchester University Press, 1974, 211 pp.

El presente libro constituye la aportación póstuma del profesor Webster, el gran especialista en el teatro de los griegos, e incide en el terreno que más le ha ocupado en estos últimos años: la reconstrucción de obras perdidas y las condiciones de producción y dramaturgia. Se trata de una renovación de los *Studies in Menander*, añadiendo como contribución los hallazgos papiroológicos más recientes en la línea que anticipaba el capítulo correspondiente de la segunda edición (1970) de los *Studies in Later Greek Comedy*.

Hay que tener presente que estos años han sido pródigos en descubrimientos importantes sobre Menandro. Con la adición de obras más completas -*Dyskolos*, *Sikyoniós*, *Aspis*, el resto de la *Samia*-, podemos ver con más claridad cómo trabaja Menandro, lo cual nos proporciona una mayor comprensión, no sólo para las obras conservadas en papiros y adaptaciones latinas, sino también para un considerable número de papiros no atribuidos a ningún autor en concreto.

La primera parte del libro, continuamente ilustrada con ejemplos de obras de Menandro, aborda en primer lugar la cronología de las obras. Aparte de unos pocos datos que poseemos, dependemos de alusiones a personas, lugares, sucesos históricos, y de un posible criterio métrico. Este criterio métrico consiste en la presencia o ausencia de escenas en tetrametros trocaicos catalécticos, ya que otros metros no tienen ninguna importancia cronológica, pero tales escenas son parte de la tradición de la Comedia Atica. Utilizando estos criterios, Webster llega a la conclusión de que *Epitrepontes* y *Misoumenos* son obras tardías.

La utilización de alusiones históricas para fechar las obras es mucho más aleatoria, puesto que la Comedia Nueva abandonó las implicaciones políticas inmediatas, que constituían uno de los rasgos fundamentales de la Antigua.

La riqueza y complejidad de la Comedia Antigua fue substituída en la Nueva por un único tipo de intriga fundamental: la que culmina en la unión de una pareja después de superar innumerables obstáculos. Esta unión puede ser de tres clases:

1. Unión con una hetaira: *Dis Exapaton* (= *Bacchides* de Plauto). *Thais e Hymnis* (reconstrucción probable).
2. Reunión de un matrimonio separado: *Adelphoi A, Daktylios, Epitrepon tes*.
3. Unión en matrimonio. (Son las más abundantes).

Después de hacer esta clasificación, el autor pasa a estudiar los caracteres tradicionales y el tipo de obstáculos que ha de superar la pareja para conseguir su unión.

Las sesenta obras de las que más o menos conocemos el argumento tienen una armadura fundamental común; a los elementos de diferenciación que consiguen que se trate de sesenta obras individualizadas, Webster los llama códigos, utilizando una terminología familiar a los estudios antropológicos de Lévi-Strauss. El autor distingue varios códigos: histórico, biográfico, social, ético, trágico y profesional.

A propósito del código social Webster discute los siguientes aspectos: la escala de dotes, la familia rica, los oficios, ocupaciones del hijo, relaciones entre ricos y pobres, esposos y esposas, padres e hijos, amos y criados, y diferentes tipos característicos de la comedia (el soldado fanfarrón, el soltero rico, la hetaira, el padre pobre, la mujer pobre, alcahuetes, aduladores, cocineros, nodrizas y esclavos).

En el capítulo dedicado al código ético, Webster discute detalladamente las relaciones entre Menandro y Demetrio Falereo, Teofrasto y Aristóteles. Las alusiones al primero, cuyas leyes demuestran unos principios con tendencia claramente platónica, no son amistosas. De Teofrasto nuestro autor tomó vivo interés por el matrimonio, los caracteres atípicos (descritos mediante la adición de pequeñas características) y la crítica de la piedad convencional y supersticiosa. El elogio de una religiosidad fundada en la pureza de corazón y no en los ritos vacíos, por una parte, y por la otra, las máximas basadas en los inconvenientes del matrimonio para el hombre sabio, daban a sus obras un tinte "filosófico" que era inmediatamente percibido por el auditorio. Lo mismo cabe decir de algunos términos aristotélicos.

La Comedia Nueva se distingue de la Antigua también en lo que hace referencia a la tragedia. Mientras la Comedia Antigua la utiliza con finalidades paródicas, las referencias trágicas en Menandro tienen como objetivo alertar al espectador o proclamar algo en un tono especialmente solemne. También es de raigambre trágica la *anagnorisis* (reconocimiento), que le llega a Menandro por tres caminos distintos: imitación directa de algunas tragedias clásicas, a partir de la teorización de Aristóteles, y tomada de la Comedia Antigua.

Webster denomina código profesional una serie de características "de construcción" de la comedia convencional y que el público reconocía inmediatamente como tales. Entre estas convenciones el autor discute los siguientes aspectos: producción e imaginación, trajes y máscaras, los nombres y el lenguaje, así como el uso que hace Menandro de la teoría aristotélica de la verosimilitud y del esquema de construcción aristotélico desarrollado por Teofrasto en los términos de *protasis* (presentación del problema), *epitasis* (intensificación) y *katastrophe* (desenlace).

A esta primera parte del libro, tema central del mismo, Webster añade dos apéndices. El primero consiste en reconstrucciones sumarias de las sesenta obras cuyo argumento conocemos o podemos intuir, con referencias a fuentes antiguas, argumentos para su reconstrucción y bibliografía. El segundo apéndice es una serie de papiros no atribuidos o no incluidos en los textos hasta ahora publicados, pero utilizados por el autor en el libro que nos ocupa.

La obra es, a mi parecer, fundamental para toda persona inte-

resada en Menandro. Me permitiré, no obstante, indicar que el autor se permite alguna que otra vez exponer teorías sin indicar claramente la base de las mismas, pero este hecho se da en muy pocos casos y tratándose, en general, de puntos poco importantes.

ANNA TORRES TUR.

TSEKOURAKIS, D.: "Studies in the terminology of early stoic ethics", *Hermes* 32, 1974, 1-138.

Como en otras muchas ocasiones, *Hermes* nos brinda la oportunidad de contactar con un provechoso estudio sobre un tema tan complejo y de tan difícil delimitación como la Ética Estoica. Con plena conciencia de ello, Damianos Tsekourakis no pretende ofrecernos un análisis completo y detallado del mismo, sino dilucidar el significado, lo más exacto posible, de algunos de los términos aparecidos en fragmentos correspondientes al llamado Estoicismo Antiguo. El intento es pues tanto más plausible -independientemente del resultado, también fructuoso-, porque partimos de una premisa, no por sabida, menos cierta: que el Estoicismo constituye un estadio en el desarrollo de la tradición filosófica, no ya en el contenido, sino también en los medios de expresión; de aquí que gran parte de la terminología estoica, y en concreto de los términos altamente técnicos, lo sean no sólo creados por primera vez, sino también procedentes de sistemas filosóficos anteriores, bien con el mismo significado, bien con un significado evolucionado. De acuerdo con este propósito, son numerosas las ocasiones en las que se nos pone en contacto con el hecho de que, al intentar trazar la prehistoria de algunos de los términos éticos estoicos: κατόρθωμα, καθήκον, κατόρθωσις, etc., sí los encontramos en Aristóteles, por ejemplo, pero no en Platón; es más, en sus últimas obras, podemos encontrarlos con un significado muy similar al que poseen en el Estoicismo.

Por lo que al sistema de exposición se refiere, el autor escoge una línea coherente con el plan total de la obra: no recurre a la discusión aislada de términos de la Ética Estoica, sino de aquellos a través de los cuales pueden demostrarse sus principales características. Encontramos así cinco capítulos principales bajo los epígrafes de "καθήκοντα y κατόρθωματα"; "ἀγαθόν"; "τέλος" (*summum bonum*); "ἄφελήματα" y "σόφος". El primero de ellos se divide a su vez en cuatro apartados. Con *Las dos esferas de acción en la Ética Estoica*, Tsekourakis distingue desde un principio dos niveles, uno inferior o de la "conveniencia", al que pertenecen todas las clases de "indiferentes", los "actos convenientes y no-convenientes", y "los que no son ni lo uno ni lo otro" (no tenemos en consideración la disposición de la persona que actúa); y uno superior, el de la "moralidad", al que, aparte de la virtud y el vicio, pertenecen los actos moralmente correctos (κατόρθωματα o τέλεια καθήκοντα), y los actos viciosos (ἀμαρτήματα o algunas veces τὰ παρὰ τὸ καθήκον). Dividido pues este nivel superior en dos partes dominadas respectivamente por la virtud y el vicio, si bien es fácil situar un acto individual o un objeto en una de ellas, no lo es tanto por lo que hace a las personas, ya que incluso el vicioso puede ejecutar en ocasiones καθήκοντα. No basta pues con distinguir dos esferas, sino que urge una precisión mayor. En *Material de las acciones correctas*, nos encontramos con que, en lo que se refiere a la esfera de la "conveniencia", τὰ κατὰ φύσιν pueden cons

tituir exclusivamente el material de καθήκοντα, y τὰ παρὰ φύσιν el de παρὰ τὸ καθήκον, ya que el material de la acción es decisivo en esta esfera. En cambio, al pasar a la de la "moralidad", τὰ κατὰ φύσιν, τὰ παρὰ φύσιν y οὐδέτερα pueden proporcionar el material a cualquier tipo de acto moral, tanto a κατορθώματα como a ἀμαρτήματα. Por supuesto, estos tres tipos de cosas no tienen la misma posibilidad de ser la *hyle* de la *areté*. En efecto, el sabio escogerá τὰ κατὰ φύσιν más a menudo que las otras dos clases, pero lo que, en opinión del autor, se quiere acentuar, es el hecho de que incluso τὰ παρὰ φύσιν, si las escoge el sabio, pueden dar κατορθώματα, subrayando así el poder de la disposición virtuosa en la esfera de la moralidad. A continuación, en *Cambios en la interrelación entre καθήκοντα y κατορθώματα*, y yo diría que inconscientemente a manera de paréntesis, Tsekourakis nos habla de las consecuencias de la tendencia progresiva en el Estoicismo, observada ya claramente en Panecio, a conceder a la naturaleza humana el papel más importante en la decisión de lo que es el τέλος de la vida; de aquí que términos como καθήκοντα, que no indicaban con anterioridad ni bondad ni maldad, adquieren ahora una plena significación moral, que, por ejemplo, para obtener el mismo significado, hubiera exigido a Zenón la expresión τέλειον καθήκοντα, y a Crisipo κατόρθωμα; y es que, como ya se atreve a afirmar en el último apartado, *La principal característica que convierte a un acto en moralmente correcto*, ésta se refiere siempre a la actitud del sujeto, si bien para los fundadores de la Stoa lo que convierte a un acto en correcto es la disposición virtuosa del agente o su φρόνησις (S.E., M. 197 ss.); mientras que para los Estoicos que sucedieron a Crisipo, y como resultado de la crítica de Carnéades, es la firmeza y la consistencia en el actuar διομαλισμὸς καὶ τάξις (S.E., M. 206), la que aporta la diferencia entre el actuar común y el virtuoso.

El segundo capítulo comprende tres consideraciones distintas sobre el término ἀγαθόν: 'Αγαθόν como τὸ καλόν, 'Αγαθόν como provecho y 'Αγαθόν y conocimiento. En el primero y tras dejar sentada la definición o caracterización del concepto de "bien" mediante el término τὸ καλόν, se especifica su doble posibilidad semántica expresando, bien la belleza física o moral, bien el mérito de actos, personas etc.; todo ello acompañado de una explicación histórica de ambos significados. En el segundo se nos recuerda que ya Platón y Aristóteles relacionaron el término τὸ καλόν con la idea de utilidad, idea que no fue rechazada por los Estoicos. El bien y la virtud son χρήσιμα, pero es que además ellos no tuvieron que enfrentarse con la dificultad con la que se encontró el autor del *Hippias Mayor*, es decir, atribuir a τὸ καλόν sólo el tipo de utilidad que produce algo bueno, en cuyo caso es provechoso (ὠφέλιμον). Dejando de lado otros muchos argumentos que el autor no regatea, lo cierto es que ὠφέλεια es uno de los términos más utilizados en la Ética Estoica para caracterizar el bien; ἀγαθόν y conocimiento, por su parte, nos habla de la relación entre conocimiento y bien en el Estoicismo, dejando bien sentado, sin embargo, que cuando los Estoicos hablan de conocimiento es sólo conocimiento de lo moralmente correcto o incorrecto, ya que, como especifica Tsekourakis, tras la fundación teórica de su filosofía, dejaron de estar interesados en el conocimiento puramente teórico.

Con el tercer capítulo dedicado a τέλος, el autor no intenta ofrecernos la historia detallada del desarrollo de las definiciones del término, sino que examina aquellos que fueron utilizados como sinónimos con una triple finalidad: descubrir si todos cuadrarán realmente con el ideario estoico, discutir la relación entre τέλος y εὐδαιμονία, y definir la relación entre los conceptos ἀγαθόν y τέλος.

Ἄφελήματα está dedicado al estudio de los diferentes usos

del término ᾠφέλημα, pero sobre todo de aquellos que están conecta dos con él. Así, en un primer apartado, se nos demuestra que el concepto de "bien" aparece expresado por sustantivos verbales en -τός, y ᾠφέληματα por verbales en -τέος, se examina la relación entre ellos, y asimismo cómo y cuándo aparecen en los textos de los Estoicos (de enorme interés es la relación detallada de todo lo expresado con este tipo de términos, relación que no es posible producir en el marco de una reseña). En ᾠν χρη en cambio, el interés se centra en la distinción entre ᾠν χρη" y "οὐκ... ᾠν χρη", en el sabio mismo. El resultado de las argumentaciones presentadas es el siguiente: en los casos donde ᾠν χρη" se oponen a ᾠν οὐ χρη", es decir, los actos del sabio a los del necio, debemos traducir "los actos que deben ser hechos" y "los que no deben ser hechos", mientras que en el caso de κατορθώματα, a ᾠν/χρη", a lo que debe ser hecho por el sabio, se le opone "lo que no es necesario que sea hecho" (οὐκ... ᾠν χρη").

La presencia de todo un capítulo dedicado al término σοφός puede sorprender en un estudio como el presente, pero si, como hace el autor, remarcamos desde un principio que el término "sabio" proporciona a los estoicos el armazón en el que se reúne toda la perfección humana imaginable, del mismo modo que "necio" (κακός, φαῦλος, etc.) recoge todos los vicios, el análisis es perfectamente justificable. Se ocupa principalmente de los términos relacionados normalmente con σοφός, es decir, σπουδαίος, φρόνιμος, ἀστέος, ὁ ἔχων τὸν νοῦν, etc. La pormenorización detallada de los significados de cada uno de ellos y de las principales características que llevan implícitos, ponen adecuado punto final a esta valiosa contribución a la investigación de la Ética Estoica.

PAU GILBERT BARBERA.

SMITS, J. P.H.M.: *Plutarchus en de Griekse Muziek. De mentaliteit van de intellectueel in de tweede eeuw na Christus*, Bilthoven, A.B. Creygh ton, 1970, 140 pp. (con sumario en inglés).

Smits, filólogo clásico y buen conocedor de los problemas musicales, nos presenta en ésta su tesis doctoral una labor apreciable. En efecto, no se había abordado hasta ahora de forma monográfica el pensamiento musical de Plutarco dejando de lado el diálogo *De Musica*, de autenticidad controvertida.

La obra de Smits, sobria y descriptiva, se divide en dos partes. La primera presenta el comentario plutarqueo (*Moralia* 1017) acerca del pasaje del *Timeo* (34c-36c) y sus reflexiones sobre συμφωνία y ἀρμονία. Como es sabido, *Timeo* introduce en la creación la noción de intervalos, ofreciéndonos sobre la τετρακις las dos razones siguientes: 1-2-4-8 y 1-3-9-27, que se apartan ostensiblemente de la famosa tétrada pitagórica. El pasaje, que ha sido especialmente discutido respecto a su sentido específicamente musical (Handschin, Ahlvers) o extramusical (Cornford, Rivaud, Taylor), da ocasión a Plutarco para tratar extensamente sobre las razones entre notas musicales, intervalos, acordes, la construcción del tetracordo y el cálculo del λεῖμμα.

La noción de συμφωνία es entendida por Plutarco como εὐφωνία entre dos notas, sea en sucesión melódica como armónica. Esta εὐφωνία se basa, al igual que ocurre en Platón, en una ὁμοιοπάθεια, resultado a su vez de que los intervalos sean ἐπιμόρια o πολλα-

πλάσια. Es relevante para establecer el carácter predominantemente especulativo del pensamiento musical de Plutarco el hecho de que rechace de plano el intervalo de octava más cuarta por no cumplir la relación de ἐπιμόριον ni de πολλαπλασίον.

Entre los diferentes significados posibles de ἁρμονία (τόνος, τρόπος, ciencia de la música, συμφωνία, etc.) destaca el énfasis de Plutarco por el de la importancia del equilibrio de la vida humana. Para él, ἁρμονία, es la base del hombre ideal, de su propia filosofía de la vida, imitación de la armonía perfecta de la divinidad. El conocido carácter platónico-pitagórico de su pensamiento se ve, pues, confirmado una vez más en sus consideraciones sobre la música.

En la segunda parte del trabajo nos presenta el autor una serie de temas sugestivos, pero indudablemente estilizados ya: sobre los instrumentos musicales, lira y αὐλός, sus orígenes, sus caracteres respectivos y opuestos: serenidad de Apolo frente al orgiasmo dionisiaco -por supuesto, en esta tipificación de la tradición Plutarco se declarará partidario de la lira y del himno apolíneo por excelencia, el peán-; sobre la música simposiaca y la necesidad de que nunca llegue a ser puramente instrumental, pues en ese caso se convertiría en un acicate de la sensualidad; sobre la situación social de los músicos profesionales en Grecia, considerados como trabajadores manuales y malvistos generalmente por la élite intelectual, aunque no por ello mal pagados; sobre el carácter regional de la música, especialmente en la confrontación entre Esparta y Atenas.

Observamos, pues, que en general predominan en Plutarco juicios de valor ético con respecto a la música, con escasas noticias útiles sobre su teoría y práctica. Es el arte de vivir en un horizonte de valores la *tranquillitas animi*, lo que ilumina y da sentido a sus referencias al arte de los sonidos.

Smits ofrece, además, una interesante prueba para negar la atribución a Plutarco del célebre tratado *De Musica*: en esta obra no aparece en lugar alguno la noción de amor a la música, cosa frecuentísima en el *corpus* auténtico; además, la influencia de Aristóxeno, clara en el *De Musica*, brilla por su ausencia en los textos propiamente plutarqueos. En resumen, y creo que puede darse por definitivamente adquirido, Plutarco milita en las filas de la tradición de los Harmónicos frente a la aristoxénica.

LLUIS COROMINAS.

PLAUTO: *Miles gloriosus* (El soldado fanfarrón). Introducción, cronología, traducción y notas de José-Ignacio Ciruelo. Erasmo, Textos bilingües. Barcelona, Bosch, 1975, 261 pp.

Dentro de la serie Erasmo, que hace muy poco ha iniciado la casa Bosch bajo la dirección de los profesores Verjat y Ciruelo, cabe destacar por su interés la edición y traducción que el prof. Ciruelo nos ofrece de una de las piezas más curiosas de Plauto: el *Miles gloriosus*.

El libro, de acuerdo con las normas generales de la colección, no pretende ofrecer puntos de vista nuevos en lo que atañe a la introducción general, que toca una serie de puntos concretos para una cabal comprensión de la pieza: una cronología pensada para centrar al personaje en su mundo, y una serie de aspectos como los elemen-

tos del teatro plautino, la obra de nuestro autor, su originalidad, y la debatida cuestión de la "contaminatio". Sigue una visión general de las comedias plautinas, los rasgos esenciales del teatro del cómico, la métrica, la lengua y la influencia de Plauto en el teatro posterior.

La segunda parte del libro contiene el texto (no se trata de una edición sino de un texto standard adoptado por Ciruelo) y la traducción, con notas, previo un breve estudio de la pieza y un brevísimo esquema métrico.

Dado que no se trata de un estudio con fines eruditos, sino de una presentación para el gran público culto, resultaría pedante pretender realizar una crítica de esa parte introductiva, donde naturalmente los problemas son rozados apenas, sin que se plantee discusión sobre los puntos candentes tanto en lo que se refiere a Plauto en general como al *Miles* en particular. La bibliografía contenida en las pp. 69 ss. es somera, pero se aducen los libros fundamentales para el autor, la lengua, la métrica, las principales ediciones, etc. Esta bibliografía está orientada exclusivamente hacia la información general de Plauto como comediógrafo, sin que se cite prácticamente ningún estudio relativo al empleo que ha hecho Plauto de los modelos griegos. Así falta el libro de Jachmann (*Platinisches und Attisches*) así como los recientes trabajos encaminados a sotener la posibilidad de que el *Miles* no sea una pieza contaminada (como ha intentado, por ejemplo, K. Geiser).

Algún reparo tendríamos que hacer en algunas de las transcripciones de nombres griegos: así el *Alatsón* del v. 86 no es muy ortodoxo que digamos.

La traducción es correcta, y Ciruelo ha procurado, siempre que ello le es posible, mantener las metáforas, que tanto abundan en la pieza, sobre todo las de tipo militar; y, desde luego, en todo momento señala en nota las posibles expresiones metafóricas, así como aquellas referencias que exigen una explicación para no quedar se a oscuras.

JOSEP ALSINA.

BONIFAZ NUÑO, R.: *Tiempo y eternidad en Virgilio. La Eneida, libros I-VI.*

Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, nº 5. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, 181 pp.

La fecundidad de un campo se manifiesta en sus cosechas. Virgilio, como campo, no está necesitado de abono. En él las cosechas crecen espontáneamente. Y cuando ya había quien pensaba que el campo por agotado iba a quedar yermo, la aparición de nuevas corrientes literarias emparejadas con el estructuralismo lo han rejuvenecido, insuflándole nueva vida.

En el caso que nos ocupa se trata de conformar una perspectiva del marco estructural en el que se desarrolló el drama de Eneas. Y decimos drama, adelantando parte del pensamiento de R. Bonifaz, quien hace de Eneas como un puente entre dos planos paralelos y no convergentes, aunque condicionados el uno al otro: por una parte el plano divino de la eternidad y del porvenir, y por la otra, el plano humano del tiempo que mira hacia el pasado. En medio de ambos se yergue la figura de Eneas, que (y ahí está el drama) tiene que cumplir con lo divino, pero que se apeg a lo que le es más propio: lo humano. Así la historia de Eneas en los seis primeros libros

es el relato de la lucha interna del héroe que intenta convencerse de que la esfera eternal es mendaz, aun sin tener pruebas para tal creencia. En esta lucha, hay tres tipos de tentación que le sirven repetidamente de excusa a Eneas para sustraerse al plano eterno y sumergirse en el plano temporal: la posibilidad de encontrar una muerte llena de gloria, la presencia inmediata del amor y la esperanza de erigir una ciudad con sus propias manos.

En oposición a la figura de Eneas y a la estructura general de la obra, como contrapunto, está Dido con su carácter nada ambiguo: cien por cien humana y totalmente inmersa en el tiempo.

La actuación de los hados tiene una doble función: por una parte una función negativa que pretende acercar a Eneas a lo temporal y por otra una función positiva que insiste en recordarle al hijo de Anquises sus deberes para con la divinidad. Pero los hados no pueden prescindir de la eternidad que les es innata, y ello hace que la parte negativa del hado esté en el fondo al servicio del hado total y eterno de manera que el apego que le hacen tener al héroe por las cosas humanas no tiene otra finalidad que la de justificar el devenir.

En el libro VI se produce un cambio en Eneas; va a surgir un hombre nuevo; y una vez más queda justificada la división de la obra en dos partes. Con el descenso a los infiernos el tiempo humano queda abolido ante su conciencia, y su vista alcanza al universo el pasado y el porvenir, adquiriendo conciencia de la labor a la que está destinado y ansias de llevarla a efecto. Y en este punto se produce una aparente contradicción: en el momento de salir de los infiernos, Eneas tenía dos posibilidades: salir por la puerta de cuerno que llevaba a la eternidad-verdad, o por la de marfil que llevaba al tiempo-mentira; y escoge la de marfil como representación de que su misión debía desarrollarla en el tiempo por muy de carácter divino que fuera. Y así, la contradicción, que representa su salida por la puerta temporal cuando ya es consciente de su misión eterna se deshace en la justificación misma de su proceder.

Hasta aquí nos hemos referido a la teorización de R. Bonifaz, hora es ya que hablemos un poco de la forma. El libro se resiente de ser el producto de un curso o ciclo de conferencias; ello queda plasmado en su carácter reiterativo y en la necesidad de dar textos traducidos (pese a que al final se den los originales correspondientes) de carácter fragmentario y con cortes arbitrarios. Además, no favorecen las traducciones poéticas que da el autor, demasiado duras en contraste con la fluidez serena y acompasada del original. Recordemos por ejemplo el 'memorioso' de 1.718 para traducir *memor*.

De todas formas estas objeciones formales no atentan en nada a la bondad de esta novedosa teoría aplicada a la *Eneida*.

PERE J. QUETGLAS.

KOLLER, H.: *Orbis pictus latinus. Vocabularius imaginibus illustratus*, Zürich und München, Artemis, 1976, 216 pp. Hojas paginadas a doble columna.

Situado en la línea de una tradición alemana en obras de este tipo, este libro, no meramente libro sino práctico instrumento de enseñanza, constituye una agradable sorpresa para toda la clase filológica.

RESEÑAS

Componen el libro una sucesión alfabética de entradas correspondientes a objetos materiales, animales, etc., que van inexcusablemente acompañadas de una muestra gráfica del objeto, que al propio tiempo es explicado con una pequeña definición -definiciones, si la entrada es polisémica- escrita en latín y a la que, en ocasiones, sigue alguna cita clásica que ayuda a la comprensión no sólo del objeto en sí, sino también del fundamento de la definición. Digamos, como prueba de fiabilidad, que las definiciones están montadas con base en el Forcellini y en el *Thesaurus linguae latinae*, en tanto que las imágenes gráficas lo están en el Daremberg-Saglio y Rich.

En el texto correspondiente a cada lema se dan, cuando el interés de la cuestión lo exige, definiciones de otros objetos emparentados con el lema genérico; así por ejemplo, bajo el lema *domus Romana* se explican literaria y gráficamente los elementos que componen la casa como *perystilum, tablinum, compluvium, impluvium*, etc.

Aún cuando no sean numerosos hemos de señalar la presencia de unos cuantos lemas que comprenden palabras de la latinidad cristiana y medieval, y adaptaciones actuales; todo ello respondiendo a una deliberada intención del autor, que busca con ello poner de manifiesto el nexo de conceptos e ideas entre los tiempos antiguos y los actuales; el problema de identificar cuáles sean unos y cuáles otros se resuelve satisfactoriamente por medio del uso de asteriscos (uno para los términos cristianos, dos para los medievales y tres para los modernos).

Sin que por ello la obra desmerezca como conjunto, hay dos puntos concretos en que el logro absoluto no se consigue: en primer lugar la desigualdad de imágenes, pues junto a dibujos excelentes tanto por su trazado como por su fuerza ilustrativa hay otros -recuerdo, por ejemplo, los gráficos insertos bajo el lema *vestimenta*- que además de pecar de ingenuidad no son suficientemente explícitos por sí mismos. El segundo se refiere a la carencia de criterio de selección totalmente consecuente. Veamos un ejemplo: no tiene explicación lógica que se dé una entrada a *saepia* y que no la tenga *polypus*. Esto tiene una consecuencia ulterior: la falta de un nivel que permita precisar el campo didáctico de aplicación.

Como conclusión, digamos que la finalidad didáctica de instrucción a través de la vista está plenamente lograda, y que con esta obra todos los pedagogos dispondremos de un material práctico insustituible.

PERE J. QUETGLAS.

PAPPAS, Nikos: *Meta tin 21in*. Athens, Karanasis, 1976, 80 pp.

Nikos Pappa's volume of verse *Meta tin 21in* (*On the 21st*) is a product of his maturity. Scattered throughout the pages the reader can detect the poet's tribute to freedom, to life, to love. Pappas writes about common ideals, actual events, real persons and their problems. He renders into poetry his daily experiences, and he speaks out vociferously and in anger at social injustices. His message is that a poet must reveal man's anguish, and he believes it is the poet's duty to communicate between men in times of crisis. The poems in this current volume are derived from intense personal experiences. In his poem "The 21st" Pappas decries

bitterly the lack of spirit among his countrymen. "Our books are memories", he says, as he challenges his countrymen on patriotic duty. He seeks a resurgence of the Grecian spirit and bemoans the fact that there are no longer any heroes fashioned in the image of a Rhigas Pheraios or a determined Calvos. In the lyric "I'll teach you what poetry is", he assails man's enemy, which he determines to be his soul.

The November 1973 poem is a very touching revelation in which Pappas poeticizes the student uprising at the Polytechnic University. He points out the debt which we all owe to a twenty-year-old student who met his death at this uprising: "He fell. They fell./ We fell with them". Pappas memorializes the electricity of youth... youths who gave up their precious lives for the cause of freedom in the heroic tradition of an Ypsilanti, Karaisakis, Lord Byron. Rich and moving is this portion of the poet's verse:

"He fell.
I do not know from what,
I do not know who he was
I do not know how he came here.
He fell
He felt he came close to his dream
He was twenty years of age
He knew how to shout hurray for freedom
That is what is tormenting me, my friend..."

And a little later, in the same poem, the poet's emotions rise high for the very same youth, who forfeited his life for the cause of li berty:

"...Long live our country!
...Long live dreams that cannot be shattered
Voices that can never be silenced!
They fell. They rose.
They fell again. They will rise again".

There are many other beautiful lyrics such as "To a Negress", "A Tribute to life", "Summer" (reminding the reader of similar utterances by Juan Ramón Jiménez), a poem to his nephew Peter, plus pieces on NATO and Greece, Nixon, Willi Brandt, Che Guevara. Pappas is one of Greece's major contemporary poets, highly relevant and deserving of a wide audience.

JAMES KLEON DEMETRIUS.

New York City.

JESI, FURIO: *Mito*, Barcelona, Labor, 1976 (1a. ed. Milán 1973), 163 pp.

La obra de F. Jesi viene a añadirse a la serie de publicaciones en torno a los problemas generales sobre "mito" y "mitología" actualmente planteados, así como a los diversos presupuestos teóricos sobre estas cuestiones desde el Renacimiento a la época contemporánea.

El autor, profesor de Germanística, que tiene en su haber otras publicaciones sobre mitología, no en vano presenta ésta en una colección de "temas de filosofía"; el objeto de su estudio, según se lee en la introducción, no es una historia sistemática de la "ciencia del mito", sino "estudiar el *mito* sin ninguna limitación preliminar: sólo la palabra mito si nada hay tras ella, pero también el mito si es que lo hay y ante todo la eventualidad de que el mito pueda estar ahí" (p. 12) y que en definitiva se resume en cuál es, si la hay, la *esencia* del mito. Como puede verse, la terminología filosófica configura el enfoque del libro que nos ocupa, y que queda precisado por este otro "objetivo fundamental...: el de examinar en el ámbito de la historia de las reflexiones sobre el mito y sobre la mitología, y mediante la comparación y la crítica histórica de tales reflexiones, el problema de la *substancia* del mito. O sea, si puede considerarse el mito una *substancia* con existencia autónoma, y cuáles son las consecuencias éticas, ideológicas y políticas que se siguen de aceptar o rechazar la existencia del mito como *substancia*" (p. 6). Objetivos que, a nuestro parecer, no se cumplen, ni en cuanto a la revelación de la supuesta "esencia" del mito, ni en cuanto a las consecuencias que se siguen de aceptar o rechazar su *substancia*. Menos ambiciosa, pero más afectiva, es la exposición -que el autor considera preliminar- de los estadios por los que han pasado las reflexiones en torno a estos problemas, de acuerdo con el siguiente propósito: "... circunscribir y precisar el concepto de *mito* mediante una técnica de 'composición' crítica de datos y doctrinas, forzándolos a reaccionar entre sí. El modelo metodológico para este proceder está en la fórmula del 'conocer por citas', es decir, instrumentalizándolas (...) según la concepción de W. Benjamin" (p. 7). Jesi instrumentaliza los autores citados con la intención de descubrir esa hipotética "esencia" hasta el punto de provocar una reducción teórica de los métodos del estudio del mito; tales métodos, en muchos casos, ni siquiera se han planteado, al menos en los términos y con la finalidad del profesor Jesi, e incluso han eludido conscientemente, esta cuestión en tanto no se consiga una decodificación del lenguaje mítico, postura que representan Dumézil o Lévy-Strauss, por citar dos investigadores contemporáneos.

Tras estos presupuestos generales, el primer capítulo se dedica al término "mythos" dentro del ámbito cultural griego. Comienza con la distinción entre *mythos* y *mythologia* (definida con las palabras de Platón: "relatos en torno a los dioses, seres divinos, héroes y difuntos habitantes del más allá", R. 392a); a continuación trata de las diversas acepciones que reciben *mythos* y *logos* en el contexto de la cultura griega, y el proceso por el que ambos términos van adquiriendo una carga semántica específica que acaba por contraponerlos. Así, el significado original de *mythos* ("palabra eficaz, proyecto, maquinación, deliberación") sólo se habría conservado en el verbo *mythiazomai* "precisamente porque no fue afectado por la unión de *mythos* y *logos*". "Ello -continúan- es particularmente importante porque proporciona una base filológica a la hipótesis de que la palabra *mythos* significara originariamente también la esencia de los relatos en torno a 'dioses, seres divinos etc' y que precisamente esa esencia haya determinado con su crisis la desvaloración y la restricción semántica de *mythos* y, por otro lado, haya sobrevivido en el objeto indicado por el vocablo característico del momento de crisis: *mythologia*".

Esta crisis de la esencia del mito provocaría asimismo la crisis de la forma poética en que se encuentra: el *epos* hesiódico, en el que el *mythos* tiene preponderancia sobre la narración, viene a constituir un sistema original, cuya composición, a partir del nexo genealógico "... no se trata solamente de un instrumento formal, y, por lo mismo, del resultado o de la norma de una operación efec

tuada 'a posteriori', desde fuera, sobre el material mítico, sino que es, más bien, la extrinsecación de la verdad cosmológica interior al *mythos*, presente en cada una de sus epifanías" (p. 24). La supremacía del *mythos* y el mismo carácter mítico de la composición de la *Teogonía* provocó, según Jesi, la crisis del *epos* griego. El homérico, por el contrario, sería un *epos* profano caracterizado por su "evocación de epifanías míticas", sin embargo no hasta el punto de "considerar la *Iltada* y la *Odisea* como relatos sagrados, *mythoi* en el sentido sumamente comprometedor de *hieroi logoi*" (p. 28).

Pasando por alto la particular utilización del mito por la lírica y la tragedia, expone a continuación lo que él llama la "reconsagración del *mythos*" por los primeros filósofos griegos: "al recoger el intrínseco nominalismo de *mythos* (los diversos nombres del Uno-*arché*; el agua de Tales, la materia indeterminada, *apeiron*, de Anaximandro, el aire de Anaxímenes) y hacer de la mitología un repertorio léxico de la verdad, abrieron a las epifanías míticas la vía del símbolo; los otros (filósofos), los que escribieron en verso, volvieron a poner en la poesía la sede preferente de la epifanía mítica y substituyeron la apreciación simbólica de los elementos míticos por una apreciación visionaria" (p. 30).

Tras esta sugerente identificación de los principios de los filósofos griegos con la forma profunda de epifanía de un *mythos*-símbolo "que reposa en sí mismo" (que presupone, sin más, una relación entre el lenguaje abstracto del pensamiento especulativo y el lenguaje mítico que debe asimismo corresponder a un modo específico de pensamiento), pasa a señalar la diferencia entre lo que designe el vocablo griego *mythos* y el sentido del término moderno "mito", cuáles sean sus respectivos objetos y cómo pueden ser estudiados. Se introduce de este modo la segunda parte, en que se expone el concepto de "mito" a lo largo del tiempo y a través de las principales corrientes ideológicas.

El recorrido por los presupuestos teóricos de los estudiosos del mito comienza en el Renacimiento -las "vivencias mitológicas" de Boticelli, la exégesis cristiana y las polémicas en que intervienen Erasmo o Pico della Mirandola, la erudición humanística y la genial intuición de Vico al concebir la mitología como una forma autónoma de abordar la realidad. En el capítulo tercero, dedicado a la Ilustración (en sus dos caras: la oscura y la clara) y al Romanticismo, se examinan el reconocimiento por parte de Buttman y Müller de una forma de expresión mitológica autónoma y específica, en contra de las tendencias a la interpretación alegórica; el racionalismo de Dupuis; la concepción de Creuzer del mito como ropaje o cobertura del símbolo y la de Bachofen como documento de la historia humana formulado en la lengua "primordial" del símbolo; por último, el contradictorio método histórico de Wilamowitz. El capítulo cuarto continúa con los avatares del método histórico, la polémica Max Müller-Cassirer, la concepción teofánica de la historia de Eliade, la aportación de la etnología con Malinowski, la teoría de Otto de que el mito remite a algunos aspectos del "rostro divino", la distinción de Kerényi entre mito genuino y mito tecnicizado, etc. El capítulo quinto, "Mito, Historia y hecho milagroso", está dedicado, a mi parecer de un modo parcial e insuficiente, a los estudios de Lévy-Strauss, Dumézil, Jung y Propp, para acabar con un ensayo sobre la problemática de las conexiones arquetípicas relacionadas con la génesis de los materiales mitológicos, así como sobre la interrelación entre "hecho milagroso", "pensamiento mítico" y "prácticas mágicas". Finalmente nos encontramos de golpe en un epílogo en que nos presenta las "implicaciones ideológicas de afirmar o negar la *substancia* del mito", de los peligros que se corren al enfrentarse con este problema y que el autor nos ilustra mediante "un aparato que produce

epifanías de mitos y que en su interior, tras sus impenetrables paredes, podría contener los mitos mismos -el mito- pero podría también estar vacío...".

A continuación se lanza a describir el funcionamiento y razonar la conveniencia de esa *máquina mitológica* que "nace de la articulación orgánica del común denominador de las múltiples "doctrinas del mito" ... y que "corresponde a nuestra elección de orientar la búsqueda hacia una imagen histórica global de la "ciencia del mito" como "ciencia" del girar circularmente, siempre a la misma distancia, alrededor de un centro inaccesible: el mito" (p. 133).

En resumen, este libro ofrece un enfoque original, que por llamarlo de una manera diríamos "metafísico", a los estudios de esta índole, por otra parte poco frecuentes. El objetivo del libro queda en la Introducción explícitamente formulado, y no hay, por tanto, que esperar de él una historia crítica sistemática de los métodos y aportaciones que filólogos y estudiosos en general del mito hayan hecho (para lo que recomendamos el capítulo de Vernant "Raisons du mythe" en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París 1974) sino un intento de precisar el concepto de "mito" y su funcionamiento e implicaciones en el ámbito ideológico y político del momento. Ensayo teórico, por tanto, sobre los hipotéticos fundamentos de la abstracción "mito" cuyos resultados están en el mismo plano ideológico de los propósitos.

Una interesante bibliografía razonada por temas viene a completar la extensa bibliografía general.

M. TERESA CLAVO.