

III. LITERATURA, FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.

HAUDRY, JEAN, *Juno Moneta. Aux sources de la monnaie*. Milán, Arché, 2002, 199 pp.

Nuestro conocimiento de la diosa romana Juno Moneta es bastante pobre: abarca alguna información acerca de sus templos, sobre un ritual relacionado con un aspecto histórico-mítico de época arcaica y su relación con la emisión de moneda. Abordar un estudio sobre esta divinidad a partir de unos datos tan escasos, requiere algo que realmente ofrece el libro de Haudry (H.): una idea original sobre la etimología del nombre y la aplicación de una metodología distinta de la tradicional en el campo de la mitología comparada indoeuropea. El resultado es muy sugerente, pero muchas veces al lector le queda la impresión de que se transita por caminos etéreos.

La etimología más común aplicada a *Moneta* explica esta epiclisis de Juno como un nombre de agente sobre *monēre* que significaría algo así como ‘consejera’. H. rechaza la posibilidad de que la formación *Moneta* sea un nombre de agente y propone que el étimo del que hay que partir es **moni-* ‘cuello’, de donde provendría la formación *monēta* (con un paso intermedio **monīta*), con un significado originario ‘la del collar’, que estaría corroborado por la presencia de monedas antiguas con la imagen de Juno Moneta adornada con un collar. Hecha la aclaración etimológica, H. pasa revista a mitos indoeuropeos del área occidental en donde se puede encontrar una figura femenina y un collar que juega un papel relevante en el mito; y así encuentra paralelos relevantes en el ámbito germánico, con la leyenda de Menglod < **Manjagladō* ‘la que disfruta de su collar’, que H. identifica con Freyia, que tiene como atributo el collar de los brisingos ‘de los fuegos divinos’. En la literatura céltica la leyenda tiene un paralelo en la historia de Kulhweh y Olwen, la hija de un gigante. El análisis de H. continúa analizando los elementos de designación paleo o premonetaria en las lenguas indoeuropeas, entre los que añade los collares y los torques. A continuación hace un análisis de un mito romano que encuentra relacionado con Moneta, las historias referentes a Tarpeia y su relación con el *Arx*. Establece una ecuación funcional Freyia = Tarpeia = Moneta y considera que Moneta pudo ser una divinidad de carácter originariamente benefactor asociada a los sabinos, que jugaría un papel relevante en la guerra mítica entre sabinos y romanos, que H. interpreta como una “guerra de fundación” paralela a la famosa entre Ases y Vanes de la cosmogonía germánica. Esta guerra mítica se hace histórica en las versiones en las que Tarpeia se convierte en la traidora que entrega el Capitolio a los galos a cambio de collares de oro. Pasa revista a los templos dedicados a la diosa, y en especial el del *Arx* lo identifica con la antigua *Regia*, pues propone que la diosa tendría la función de *inaugurare*, esto es, de conceder *augur* (substantivo neutro), fuerza mágica trifuncional al nuevo rey. Esta vinculación de la diosa a la *Regia* quedaría además explicada por la relación de Moneta con la gens Manlia, lo que aclararía la etimología de dicho gentilicio, **manilia*, y los aspectos legendarios que contienen los relatos referidos a Manlio Capitolino y a Manlio Torcuato. Finalmente, analiza los datos referidos al único ritual del que nos informan las fuentes antiguas relacionado con Moneta, la procesión en la que se paseaba un ganso en una litera, a la vez que uno (o varios) perros crucificados. Las interpretaciones historicistas son bien conocidas: sería la conmemoración ritual de la hazaña llevada a cabo por los gansos del templo de la diosa que alertaron a los defensores del

Arx en el ataque de los galos, mientras los perros estaban dormidos o entretenidos con la comida que les habían dado los atacantes. Obviamente, H. opta por una explicación interna del ritual, en la que el perro es símbolo de la muerte, mientras que el ganso doméstico es símbolo de fecundidad y el ganso salvaje, por su carácter migratorio, simbolizaría el retorno anual del sol. En suma, para H., el ritual de Moneta sería propio de una fiesta de fin de cosecha.

En las conclusiones, H. propone un análisis de Moneta que parte de dos cortes temporales. En el más reciente, Moneta es una diosa transfuncional, que abarca las tres funciones dumezilianas: en tanto que diosa benefactora, es la diosa protectora del oro premonetario, en forma de collar o torques. Estos mismo elementos estarían también asociados a la segunda función, como retribución del héroe (v. la leyenda de Manlio Torcuato). En tercer lugar, Moneta se asimila a Juno Regina, diosa que H. propone que presidía la *inauguratio*, la consagración transfuncional del rey. Este carácter trifuncional estaría además de manifiesto en su triple localización dentro del *Arx*: la diosa presidiría el *auguraculum*, la ciudadela y la ceca, manifestaciones prototípicas de la primera, segunda y tercera función, respectivamente. Pero H. lleva más allá su hipótesis y propone que hay rastros para deducir un estadio más antiguo de la religión indoeuropea: la religión cósmica, en la que estas divinidades femeninas serían símbolo de una Aurora “joven” o “señora de la vitalidad”, que abarcarían un gran número de funciones de las que darían testimonio su relación con la riqueza, la seducción, el brillo del oro, la guerra... y en particular con las leyendas del destino sufrido, no el destino elegido, propio de las leyendas heroicas posteriores.

JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ

Universidad Complutense

DÖRRIE, H.-BALTES, M., *Die philosophische Lehre des Platonismus*. Von der “Seele” als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-181: Text, Übersetzung, Kommentar von Matthias Baltes. (Der Platonismus in der Antike. Grundlage-System-Entwicklung 6). Stuttgart-Ban Cannstatt, Fromman-Holsboog Verlag, 2002, 2 vols. XIV+437 pp. y X+454 pp.

Hace más de veinte años Heinrich Dörrie comenzó un proyecto financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft destinado a ofrecer una visión sistemática de las doctrinas del platonismo en la Antigüedad. La empresa fue continuada por su alumno y sucesor Matthias Baltes a partir de 1983. El presente volumen es el sexto de los ocho que en el plan original debía abarcar la enciclopedia. Con el nombre de “platonismo”, los autores designan las doctrinas que entre el siglo I a. C. y el VI d. C. se desarrollaron a partir de la lectura de los diálogos platónicos. Los primeros tres tomos están dedicados a distintos aspectos de la historia del platonismo, que ellos denominan “exterior” y en la que los tomos realizados por Dörrie postulan una clara discontinuidad que hace que el florecimiento del platonismo a finales de la Antigüedad no se origine en la Academia. El resto de los volúmenes está dedicado a iluminar diferentes aspectos sistemáticos del platonismo. Hasta qué punto es posible construir un sistema de las diferentes doctrinas, en muchos casos claramente contradictoria, que diferentes autores han sostenido, es difícil de determinar, sobre todo si se renuncia a la búsqueda de una continuidad en la tradición. Después de la presentación de los textos relacionados con la dialéctica, la ontología (IV) y la física (IV-V), estos dos volúmenes, a cargo del recientemente

desaparecido Matthias Baltès, abordan la edición, traducción y comentario de los fragmentos relacionados con la psicología. La doctrina sobre el alma ha ocupado, sin ninguna duda, el centro de las preocupaciones de los filósofos platónicos a partir del helenismo y, como es de esperar, la exégesis de los diálogos determinó, por un lado, la existencia de una unidad estructural básica, pero dio lugar a una multiplicidad de interpretaciones diferentes. B. ha organizado los testimonios según diferentes temas: la doxografía sobre la definición del alma (Baustein 151), la defensa de la teoría platónica del alma frente a las críticas de Aristóteles y de los materialistas (152), la determinación de la naturaleza del alma (153-158), la creación del alma (159), el origen del alma individual (160), las clases de alma (161-163), las partes y capacidades del alma (164), el vehículo del alma (165), la armonía y la lucha de las partes del alma (166), la cuestión de la inmortalidad del alma o de las partes del alma. (167), las demostraciones de su inmortalidad. (168), las habilidades del alma (169-170), preexistencia del alma, contemplación de las ideas y reminiscencia (171), descenso del alma en el cuerpo (172), unión del alma con el cuerpo (173), la libertad del alma (174), purificación del alma (175), destino del alma después de la muerte (176) y retorno del alma a su patria (177) y la teoría de la trasmigración (178-180). Una visión panorámica de la doctrina del alma en el platonismo. Su presentación como "*Baustein*" la coloca de manera inadecuada, a mi entender, en el mismo nivel que los fragmentos, aunque B. la ha colocado, correctamente, en el comentario. Quizás hubiera sido aconsejable presentar este panorama en forma de introducción a los textos.

A lo largo de los años, esta enciclopedia del platonismo se ha convertido en un instrumento indispensable para cualquiera que se ocupe de la historia del movimiento filosófico más importante de la Antigüedad. La obra está cubriendo un vacío de enorme importancia en la investigación y su vigencia perdurará, sin lugar a dudas durante muchos años. Tanto la edición como el comentario se han realizado con exactitud y rigor filológico, virtudes no fáciles de encontrar en los trabajos de filosofía antigua, en la línea de la rica y fructífera tradición filológica europea continental. A pesar de la importancia que tiene la serie y, en especial, los volúmenes aquí reseñados, B. ofrece sólo una selección de fragmentos y de temas, que, aunque representativa, está muy limitada en ambos aspectos. Teniendo en cuenta el precio de los volúmenes, se trata de un asunto no menor.

Como es habitual en esta colección, los textos están ordenados en "elementos" (Bausteine) que contienen en ocasiones varios fragmentos pertenecientes a autores separados por una diferencia de varios siglos. El resultado es una visión en la que prima en enfoque sistemático sobre el cronológico o de autor. Es indudable que una presentación sistemática tiene, sobre todo si se realiza por primera vez, el gran beneficio de poder apreciar las diferencias y las semejanzas con mayor claridad. No obstante, también son evidentes los inconvenientes que presenta, dado que el aislamiento de los pasajes del contexto en el que se encuentran distorsiona la percepción del verdadero valor que las afirmaciones tienen, llevando a una representación equívoca de la doctrina del autor en cuestión. B. ha intentado solventar en parte este inconveniente a través de sus amplios comentarios y de los panoramas que ofrece a lo largo del trabajo (cf., p. ej., el resumen de las teorías del vehículo del alma, 388-401, o el capítulo final con el resumen de las doctrinas sobre el alma).

FRANCISCO L. LISI

Universidad Carlos III de Madrid

MOUTSOPOULOS, E., *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*. Atenas, Akadé-
mie d'Athènes, 2003, 196 pp.

El profesor Moutsopoulos nos obsequia con esta obra fruto más de cuarenta años consa-
grados a investigaciones relativas a la noción de *kairós*, exclusiva de la lengua y del pensa-
miento griegos, y que continúa la línea de trabajos suyos sobre el mismo tema (*Philosophie
de la kairicité* [1984], *Kairos. La mise et l'enjeu*[1991] y *Variations su le thème du kairos.
Socrate à Denys* [2002]). Por cuestiones de método, los diferentes aspectos bajo los que pue-
de presentarse el *kairós* se materializan en las tres unidades en las que se articula el libro:
ontológica, cosmológica y consciente. En la primera de ellas analiza la estructura del *kairós*:
ésta reposa en la intersección de las categorías de *todavía no* (οὐπω) y de *ya no* (οὐκέτι) y
define una zona mínima, pero a la vez, óptima, de discontinuidad, en el interior de una conti-
nuidad, que es precisamente la esencia del *kairós*. En la segunda unidad aborda la presencia
cosmológica del *kairós*, siendo el terreno cósmico uno de los predilectos para Proclo porque
en él convergen sus intereses matemáticos y filosóficos. El *kairós* interviene en el orden cos-
mológico directa o indirectamente en virtud de la armonía, de la que depende todo. Moutso-
poulos analiza esta presencia cosmológica del *kairós* en tres niveles: *kairós* y universo creado,
kairós y movimientos celestes y *kairós* y tiempo universal. Tanto en estos niveles como en
otros que irá distinguiendo a lo largo de la obra, Moutsopoulos concluye que el *kairós* inter-
viene con tres funciones: *motivando*, *realizando* y la que denomina *performante*, si bien no
todas han de aparecer en todos los niveles. En el nivel de los movimientos celestes, el *kairós*
se refiere al funcionamiento del universo y, sobre todo, a las condiciones en que la conciencia
puede conocer este universo para así integrarse mejor en él. En el tercero de los niveles anali-
zados, el del tiempo universal, el *kairós* tiene también una función *performante*: restituye el
estado normal, cósmico y moral, y lo estabiliza, antes de regular definitivamente y hasta en
los más mínimos detalles, el funcionamiento de la realidad, para que ninguna imperfección
del sistema pueda alterar en adelante la perfección y así mantiene el equilibrio universal y la
providencia divina. El tiempo, el espacio y el movimiento, que constituyen los parámetros
fundamentales de la realidad cósmica, están dominados por un cuarto parámetro, el *kairós*,
que es inherente virtualmente a todos ellos, ya que puede insertarse en todo momento en su
conducta y modificar su estructura y su trayectoria. La tercera parte del libro la constituye la
presencia consciente del *kairós* y en ella Moutsopoulos se adentra en el conjunto de las acti-
vidades epistemológicas de la conciencia. El autor abunda así en un tema, el problema del
conocimiento en Proclo, que ya ha tratado en otras obras. Comienza con la relación del *kairós*
y los "camino del saber", por los que entiende no sólo los modos de la actividad cognitiva,
sino también las facultades de las que se sirve: la sensación, la imaginación, la opinión, el
entendimiento, la intelección y la intuición. Luego continúa con la relación entre *kairós* y *po-
iēsis*, es decir, con todo lo referente al arte. En este capítulo, tras analizar las aportaciones de
Proclo a la teoría platónica, Moutsopoulos establece que la estética procliana supera el plato-
nismo en tanto que rechaza la idea de que la obra de arte sea un mero sustituto sensible de la
idea, desprovista de toda aplicación práctica. Por el contrario, Proclo atribuye a la obra de
arte una funcionalidad, expresión de su utilidad, y es aquí donde interviene el *kairós*. El últi-
mo capítulo de esta tercera sección («El *kairós* de la *praxis*») analiza los restantes niveles de
la actividad humana en que interviene el *kairós*: trabajo, política y educación. En él Moutso-
poulos desciende a un nivel menos abstracto que los anteriores, y resalta la importancia que

Proclo concede a la noción de *kairós* en ámbitos más cotidianos, como son la agricultura, la navegación, el gobierno de la ciudad o la educación, ámbitos en los que funciona de manera diferente, pero en todos ellos se presenta el *kairós* a todos los que están en condiciones de utilizarlo para su provecho. Es éste un libro muy denso y complejo, sobre un tema muy especializado y que contribuye a la reflexión y a la sistematización de una noción, la del *kairós*, en el sistema filosófico de Proclo, en el que el autor afirma que halla su más alta expresión. Para ello, el estudioso parte de ideas desarrolladas en otras obras de su amplísima producción, y esbozadas sólo brevemente en este libro, cuando no simplemente enunciadas. Por esta razón, en ocasiones se vuelve demasiado oscuro y difícil de comprender, ya que en las notas remite para la explicación de conceptos a otras obras. Todas las consideraciones de Moutsopoulos sobre los diferentes aspectos y niveles en que interviene el *kairós* en el sistema filosófico procliano se basan en las afirmaciones que el Diádoco va desgranando a lo largo de todas sus obras, en especial de sus comentarios a Platón, afirmaciones que reproduce en citas literales en las notas a pie de página, citas que, por su dificultad, habría sido deseable que hubiesen aparecido traducidas. El libro se cierra con unas breves conclusiones, un índice de pasajes citados y una bibliografía.

M^a REGLA FERNÁNDEZ GARRIDO

Universidad de Huelva

CITRONI MARCHETTI, S., *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Università degli Studi di Firenze. Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", Florencia, 2000, X + 405 pp.

El libro que nos ocupa constituye una gran ampliación y una reelaboración de dos artículos publicados respectivamente en *MD* 42, 1999, pp. 65-94 y en *MD* 43, 1999, pp. 111-156. En el primero de ellos, tal como indica la autora en la Introducción, se prestaba atención a la amistad durante el periodo republicano, el segundo se ocupaba de las relaciones entre las elegías ovidianas del exilio y la tragedia griega.

Lo que se pretende fundamentalmente en la obra que comentamos, es ver la relación amistad-poder en la vida política romana y si bajo fórmulas y lugares comunes sobre la amistad, que aparentemente podrían suponer una continuidad desde Cicerón a Ovidio, se oculta una significación diferente o bien la amistad se mantiene siempre la misma. El resultado de la investigación realizada, es que las relaciones de amistad experimentan una transformación condicionada sobre todo por los cambios políticos.

El volumen está estructurado en una breve introducción y cuatro partes, seguidas de una amplia bibliografía, de un índice de pasajes citados y de un índice temático seguido de un índice general. El índice de autores, griegos y latinos, cerca de cincuenta, de muchos de los cuales se citan abundantes pasajes, es una prueba del rigor documental con que la autora ha realizado su investigación.

La primera de las partes estudia la "Voluntad de los amigos y el ejercicio del poder en el epistolario de Cicerón". Para el concepto de amistad no parte la autora del epistolario ciceroniano, sino de la afirmación que se hace en el *Laelius* de que la esencia de la amistad consiste en el *consensus* de voluntades, inclinaciones y opiniones; el final de la amistad se produce

con la ruptura de dicho *consensus*. Se pone de manifiesto aquí cómo en las relaciones entre personajes de la elite romana, como eran Cicerón y Ático, había una voluntad común de actuación sobre otros amigos y amigos de esos amigos con la intención de ejercer un control y dominio sobre el mundo en que estaban inmersos, ya fuera el político, ya el familiar, con ejemplos correspondientes a uno y otro de estos mundos; y cómo ese sistema se ve alterado con el triunfo de César. Ya no se trata entonces de una amistad entre iguales, sino que existe un amigo superior al que las demás voluntades han de subordinarse y en consecuencia la *uoluntas* recíproca republicana se ve sustituida por la benevolencia del más alto con el que está abajo; en este sentido resulta importante para poner fin a la crisis del destierro de Cicerón la *bona uoluntas* de Pompeyo. La sensación de culpabilidad por haber causado la desgracia de los suyos expresada por Cicerón durante el destierro, le sirve a Marchetti para relacionar el caso del arpinate con la tragedia griega. Llama la atención que, después de afirmar que la tragedia no constituye un modelo literario, sino de comportamiento, o de una condición anímica, sin que haya un motivo concreto o una materia concreta, la autora equipare a Cicerón con Hércules, ejecutor material de la muerte de los suyos, y vea en el Hércules eurípideo un precedente de nuestro epistológrafo. No nos parece totalmente equiparable la situación de Hércules tras haber dado muerte a su mujer y a sus hijos a la ciceroniana, ya que, mientras la actuación de Hércules constituye una conducta criminal típicamente trágica y literaria, el error de Cicerón es simplemente político. La investigadora italiana equipara la presencia de Teseo con la de Ático, a quien Cicerón manifiesta que le ha obligado a vivir, y aporta otros motivos como la afirmación de que no hay nadie más infeliz, o la abundancia de lágrimas. La comparación, a nuestro juicio, resulta forzada, aunque efectivamente ambos, Cicerón y Hércules, no desean exponer su miseria a su hermano o amigos (caso de Cicerón) y Hércules evita a Teseo.

La parte segunda, lleva por título “El príncipe y los amigos. El exilio de Ovidio y sus precedentes” y en ella hay referencias constantes a Cicerón. El cambio que se ha producido en el equilibrio de poder entre la vieja república y el nuevo principado se contempla en las cartas de Plinio el Joven que son comparadas con las ciceronianas. Hay que destacar que en esta parte la investigadora italiana hace remontar al *corpus* de Teognis el modelo de relaciones entre aristócratas en una *polis* arcaica. Como había afirmado ya en relación con Cicerón y la tragedia, nos dice que la relación de Ovidio con Teognis consiste en una afinidad genérica de experiencia humana, equiparando esta relación a la de Cicerón con Hércules. También hace Marchetti derivar de Teognis la presencia en Ovidio del motivo de los sufrimientos de Ulises, introducido en *Tristia* I, 5, en conexión con la prueba a que se somete la *fides* de los amigos, motivo también teognideo, aunque advierte que hay que ser prudentes con respecto a la existencia de reminiscencias directas, ya que puede haber una tradición ya consolidada de aquella en autores latinos. Tanto en la primera parte como en esta segunda, la relación con los precedentes literarios es la que me parece más discutible, ya que, a nuestro juicio, no se atiende suficientemente a la tradición literaria latina, sobre todo en el caso de Ovidio; por ejemplo no están en la lista de autores citados Tibulo y el *corpus tibullianum*, dentro del cual, en el panegírico de Mesala, nos encontramos, aunque con otro sentido, que bien podría haber alterado Ovidio, el motivo de Ulises. Dos motivos teognideos, como el del “sepulcro del Tirano” y la “esperanza del desterrado” que según se trate de Cicerón o de Ovidio sufren modificaciones diferentes, dan pie a la autora para introducir aquí de nuevo el estudio de la amistad en Cicerón, concretamente durante su exilio, con constantes referencias a él.

La parte tercera, se dedica a «L'Intermediazione presso il principe: l'essilio di Ovidio e i

suoi precedenti». Comienza estableciendo un parangón entre Ovidio y el Prometeo de la tragedia, para, continuando con los precedentes, introducir, como antecedente próximo, a Cicerón y los desterrados anticesarianos. Este entrecruzar el estudio de Cicerón y el de Ovidio en las partes relativas al elegíaco dificulta, a nuestro juicio, la lectura del libro que resultaría más ligera, y creemos que más efectiva, si se nos presentase una parte relativa a Cicerón, subdividida en los apartados que se quiera, y otra sobre las elegías ovidianas en la que se tomase como punto de referencia y comparación lo dicho sobre el arpinate; esta división, por otra parte, se ajustaría mejor al cambio de método que la autora nos indica que debe realizar para el estudio de Ovidio; hay que tener en cuenta que, como ella misma dice, no sólo estamos ante dos personalidades distintas, con experiencias diversas, y ante dos géneros literarios diferentes, sino que el paso desde una república oligárquica al régimen de un principado consagrado y divinizado ha hecho que la amistad cambie. Se evitaría, además, la repetición, redundante, en algunos casos, de argumentos bien para reafirmarlos, bien para darles un nuevo sentido. Creemos que más que obstaculizar, una estructura bipartita del libro contribuiría a su claridad.

La cuarta y última parte titulada “Ovidio y el nombre del amigo” plantea el tema de la “censura”, motivada por el *metus*, que el poeta realiza del nombre de los amigos en *Tristia*, privándolos así de la gloria que proporciona la poesía; también aquí quizá habría que contemplar más detalladamente la tradición latina, si es que conviene insistir en los precedentes (echamos en falta, por ejemplo, alguna alusión a Horacio; no hay que olvidar que el poeta venusino es, en cierto modo, aunque con diferencias en su concepción con respecto a Cicerón y a Ovidio, un teórico de la amistad y también un defensor de la gloria que proporciona la literatura). En las *Epistulae ex Ponto*, en cambio, decide introducir el nombre de los destinatarios, con el riesgo que ello supone. Finaliza esta parte con la consideración de la presencia de Augusto (“el tercer personaje”) en la poesía ovidiana del destierro.

Pese a las reservas relativas a la poca consideración de la tradición latina que hemos expresado y que en algún momento comparte la autora, y a alguna otra, el libro es de gran utilidad para profundizar en las relaciones de los romanos de elite política o literaria con el poder durante la república romana y los comienzos del imperio y para conocer a Cicerón en las diversas etapas de su vida y a Ovidio en la del exilio.

DULCE ESTEFANÍA y CECILIA CRIADO

KOVACS, D., *Euripidea Tertia*. Leiden-Boston, Brill, 2003.

Tras sus *Euripidea* (1994) y *Euripidea altera* (1996), D. Kovacs nos hace entrega de la tercera parte de una serie concebida – como declara el propio autor en el *Prefacio* – como instrumento auxiliar de las ediciones bilingües de Eurípides publicadas por él mismo en la editorial Loeb, en el que se justifiquen tanto el texto escogido como las traducciones propuestas. Las tragedias que abarca el presente volumen son *Iphigenia in Tauris* (IT), *Ion* (Io.), *Helena* (Hel.), *Phoenissae* (Ph.), *Orestes* (Or.), *Bacchae* (Ba.), *Iphigenia Aulidensis* (IA) y *Rhesus* (Rh.), más unos *addenda* a pasajes de otras tragedias tratadas en volúmenes anteriores: *Cyclops* (Cyc.), *Alcestis* (Alc.), *Medea* (Med.), *Heraclidae* (Heracl.), *Hecuba* (Hec.), *Supplices* (Supp.), *Hercules furens* (HF) y *Troades* (Tr.). Sobre el texto de Diggle (cf. sus *Studies on the text of Euripides*, Oxford, 1981, y sus *Euripidea: collected essays*, Oxford, 1994), «el

más conveniente punto de partida» en palabras de Kovacs (p. VII), se discuten – si no hemos contado mal – 164 pasajes (8 de ellos ya tratados por el autor en artículos publicados mayoritariamente en *TAPhA* y *AJPh* entre 1979 y 1984). Ante la ausencia de su correspondiente índice (sí los hay de temas, palabras griegas y pasajes citados, pero no de los discutidos), y para facilitar la consulta del lector interesado, los consignamos a continuación:

IT: vv. 34-41, 77-9, 113-4, 219-9, 567-75, 727-40, 766-81, 782-7, 909-11, 1442-96.

Io.: 1-3, 47-51, 65-71, 219-223, 258-61, 287-8, 369-80, 390, 506-9, 585-647, 825-9, 1024-9, 1043-7, 1261-81, 1405, 1410-1.

Hel.: 1-3, 16-22, 36-7, 80, 131-2, 226-8, 293-305, 308-12, 320-3, 348-50, 326-7, 397-401, 420-2, 448, 481-2, 489-99, 501-512, 550-53, 636-7, 652-9, 711-9, 744-60, 784-5, 797-9, 884-6, 936-8, 1049-56, 1227-31, 1252-5, 1646-56.

Ph.: 21-31, 33-38, 396-9, 408-21, 438-42, 515-7, 546-8, 549-67, 586-7, 748-83, 1335-7, 1604-7, 1650-6, 1758-63.

Or.: 1-3, 11-14, 67-68, 255-76, 360-74, 557-62, 564-71, 696-716, 782, 1160-2, 1344-52, 1366-74, 1465-7, 1524-36, 1616-8.

Ba.: 20-4, 39-42, 71-2, 135-41, 178-80, 189-96, 197-209, 242-7, 263-5, 294-7, 302-5, 312-21, 325-7, 333-6, 395-401, 810-9, 859-61, 877-81=897-901, 890-6, 953-60, 1002-4, 1035-6, 1070-2, 1181-4, 1240-7, 1371.

IA: 1-16, 71-73, 356-7, 573-6, 1185-6, 1378-82.

Rh.: 15-19, 451-3, 467-73, 634-7, 910-4.

Addenda:

Cyc.: 60-2, 342-4, 370-1.

Alc.: 673-6.

Med.: 6-15, 746-53.

Heracl.: 1009-17, 1040-4, 1045-52.

Hec.: «El uso de *eísodoi*».

Supp.: 42-6, 73-78, 152-4, 467-72, 573-5.

HF: 145-50, 188-95, 386-8.

Tr.: 153-8, 272-4, 379-81, 394-7, 400-2, 433-9, 455-7, 474-8, 506-10, 579-82, 595, 636-8, 645-50, 673-6, 713-8, 914-8, 1033-5, 1042-8, 1055-9, 1083-8, 1091-9, 1173-7, 1240-1.

El alto número de pasajes discutidos puede ya darnos una idea de la importancia de una obra que rompe con la tendencia “hipocrítica” de la crítica textual griega moderna, en comparación con el “hipercriticismo” dominante en épocas pasadas. Que un volumen entero, continuación de dos anteriores, se dedique mayoritariamente a la discusión textual de pasajes concretos de Eurípides es algo que, aunque no sea frecuente en los tiempos actuales, no deja de ser saludable, especialmente cuando este trabajo crítico reposa en uno previo de traducción, etapa en la que suelen aflorar los verdaderos problemas que presenta un texto. Sobre la conveniencia de aplicarse sin un excesivo temor reverencial al texto transmitido por los manuscritos y de ejercitar previamente sobre él la labor de la traducción, hago aquí mías las reflexiones que en su día hiciera J. Lasso de la Vega («Algunas reflexiones sobre la crítica tex-

tual griega», en el volumen colectivo *Actualización científica en filología griega*, Madrid 1984, pp. 145-162, especialmente p. 13 y p. 17).

No podemos detenernos ahora en la discusión pormenorizada del más de centenar y medio de pasajes euripideos que se tratan, pero sí afirmar que Kovacs se enfrenta en ellos, generalmente con buen tino, a los principales problemas con los que se suele encontrar un crítico textual. En “cruces filológicas” como las de *Io.* 825-9, *Hel.* 362-7, 448 y 636-7, *Ba.* 877-81=897-901, *Rh.* 451-3 y 910-4 Kovacs se decanta a veces por otras propuestas (en *Io.* 825-9 se inclina por la de Jacobs, *pace* Musgrave; en *Id.* 1410-1, por la de Herwerden, que también aceptaba Diggle, mientras que en *Hel.* 420-2 adopta la crisis propuesta por Herwerden), pero en ocasiones nos ofrece las suyas propias (desde los leves cambios para resolver la *crux* de *Rh.* 451-3 o el problema sintáctico vislumbrado en *Hel.* 80 y *Or.* 1160-2, al verso entero que suple, por creerlo caído tras “saute du même au même», en *Ba.* 877-81=897-901), incluso a veces varias posibles (como en *Hel.* 636-7 y 884-6). A este expediente del “salto de lo igual a lo igual” recurre en más ocasiones para intentar salvar, con sus propuestas, los problemas que presentan textos como *Ba.* 1035-6 y 1371 o *Tr.* 433-9; en otros pasajes se ve en la necesidad de suponer transposiciones (*Io.* 1261-81) y seclusiones (mayores en *Ph.* 438-42 y *Hel.* 1646-56). En algún caso, como *Cyc.* 370-1, la primera corrección propuesta por Kovacs ha sido rectificada por él mismo en los *addenda* a la vista de las objeciones mostradas por algún colega (Slings, en este caso); en *Ph.* 396-9 se trata de un pequeño cambio sugerido por Diggle.

Es posible que en algunos casos Kovacs pueda parecer excesivamente hipercrítico, como considera el ya citado Slings en *Med.* 6-15, viendo problemas textuales en donde quizá no los haya, pero también es cierto que en no pocas ocasiones el autor defiende el texto transmitido, total o parcialmente, frente a los intentos de enmienda de otros filólogos: así en *Supp.* 573-575, manteniendo el acusativo en vez del dativo propuesto por Diggle, o en *Tr.* 1055-59, conservando la lección transmitida por *VP* en lugar de la corrección propuesta por Hermann. En *Tr.* 394-97 Kovacs se decanta por la lectura de *V* (y el escolio) mejor que por las enmiendas sugeridas por Burges y Schaefer, y en *Ba.* 1070-2 incorpora la lectura de un papiro.

Puede echarse en falta a veces que el autor acuda más en su discusión al criterio paleográfico, como, por ejemplo, hace en p. 76 a propósito de una posible confusión en unciales. En *Supp.* 152-4 la corrección de Blomfield, más cercana paleográficamente al texto transmitido, no ofrece mal sentido y parece preferible a la de Hermann, aceptada por Lenting y el propio Kovacs. *Hel.* 131-2 es de los pocos casos en que el autor adopta una lectura de la aldina, sin aclararnos si dicha lectura es una corrección en la edición del itacismo presente en la transmisión directa o la huella de una tradición diferente.

Nos parece también un acierto acudir en algunos pasajes al testimonio de Estobeo: así en *Ph.* 549-67, *Or.* 1-3 y *Ba.* 312-321, pasaje este último en que la coincidencia de la lectura de Estobeo con la 2ª mano de *P* ha sido el fundamento de la corrección de Musgrave. En nuestra opinión, otros pasajes euripideos en que la lectura de Estobeo puede arrojar alguna luz a los problemas presentados por el texto transmitido pueden ser: *HF.* 1350 (la posición de la partícula *äv*), así como la posible existencia de un verbo raro, *ἀνθυποστήναι*, luego documentado en Demóstenes), *Ph.* 438 (con posible haplografía de *οὖν* ante *ὕμ-* en los códices euripideos *VP*), *IA* 395 (donde parece preferible el compuesto con *κατ-* a *συν-*, por posible perseveración de los dos *συν-* anteriores: *ἀσύνετον ... συντέναι*). En *Hel.* 731 quizá se pueda postular una *scriptio plena* *ἔβα ὄντα* tomando como base la lectura de Estobeo *ἐνδόντα*, suponiendo una confusión en unciales A-Δ. En *Id.* 728 la conjetura de Musgrave (*κει*) parece una *conflatio*

entre la de Estobeo (εἰ) y los códices *LP* eurípideos (καί). En *Supp.* 533 el ἀπελθεῖν de Estobeo, aceptado por Diggle *pro* ἀπῆλθε de *L*, tal vez esté recubriendo, por itacismo y relajación de la -v final, un optativo iterativo ἀπέλθοι. En *Supp.* 914 suponer una lectura original βρέφη explicaría mejor las lecturas βρέφει y βρέφος transmitidas, respectivamente, por Estobeo y los manuscritos de Eurípides, así como en el fragmento 389 δρᾶσαι τε en lugar de δράσεται y δρᾶσαι δέ. Finalmente, nos preguntamos si en *Io.* 621 la lectura de Estobeo, πάλοι θρυλουμένης, no parece *difficilior* frente a μάτην αἰνουμένης, transmitido por los códices eurípideos.

Desde el punto de vista formal, las notas a cada pasaje suelen ser de extensión corta (la más larga – 9 páginas, con sus notas – corresponde a la discusión de *Or.* 1524-36). A pesar del abundante texto griego reproducido, no observamos casi erratas (cf. en p. 34 εἶναι). Tal vez se eche en falta, como ya dijimos, un índice de los numerosos pasajes discutidos y una lista de las siglas utilizadas (por ejemplo en la discusión de *Ph.* 546-8, 586-7 y 1604-7 nos cabe la duda de si “M.” se refiere a Murray (citado así en p. 400), Mastronarde o Musgrave. En cuanto a las abreviaturas de las revistas citadas, aunque en p. IX se nos dice que se utilizarán las del *Année Philologique*, al citar algunos artículos emplea otras (*TAPA* en vez de *TAPH*, y *AJP* en lugar de *AJPh*). También se desliza algún error en la ordenación de algunos pasajes (p. 151: *Ba.* 242-7 iría antes de 294-7; p. 158: *Heracl.* 1045-52, después de 1040-4) y en la cabecera de las pp. 174 a 188: no se trata de los “índices” (pp. 189-91), sino del “*addendum*” a *Troades*. En el Índice inicial se ha deslizado también un error numérico a partir de *Phoenissae* (no comienza en la p. 48, sino en la 49, etc.), debiéndose sumar una página en la referencia a cada epígrafe.

En el capítulo de la bibliografía, tal vez hubiera sido conveniente consignar al final toda la citada de manera dispersa en el volumen, incluyendo alguna española, especialmente el trabajo de J. Lasso de la Vega «Cincuenta notas críticas a Eurípides, *Heracles furioso*», publicado en *CFC* 24, 1990, pp. 19-75, muy a propósito de la discusión suscitada sobre los versos 143-50 de *HF* (p. 169): la propuesta de Lasso de la Vega (p. 23), τέ<koi> koi<nòn ték[e]jon, con doble “haplografía” por “saut du même au même”, debería, en nuestra opinión, haber sido tenida en cuenta por Kovacs. También hubiera podido ser de utilidad la consulta de «Algunos fenómenos de contacto vocálico en la crítica de textos poéticos griegos», del mismo autor en *CFC (EG)* N. S. 1, 1991, pp. 9-28: así su propuesta de εὐσεβείας ... οὐκ κήδη<ς> en *Ba.* 263 (δυσσεβείας ... οὐκ αἰδῆ en Kovacs), como también otras suyas en las que intervienen posibles elisiones, prodelisiones, crasis y sinicosis en pasajes de *Bacantes* y *Hércules loco*.

Estas observaciones no impiden, sin embargo, que nuestra opinión general sobre el libro sea muy favorable, pues constituye un volumen meritorio que, unido a los dos precedentes, supone, probablemente, el mayor esfuerzo dedicado en los últimos años a la depuración del texto de Eurípides. Sin duda, será una de las bases fundamentales sobre la que se asiente la discusión futura sobre el texto del gran trágico ateniense.

FELIPE G. HERNÁNDEZ MUÑOZ

Universidad Complutense de Madrid