

RESEÑA DE LIBROS

I. EDICIONES Y TÉCNICA FILOLÓGICA

JOYAL, MARK, *The Platonic Theages. An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart, Steiner, 2000 (Philosophie der Antike; 10) ISBN 3-515-07230-6

El *Teages* pertenece a la clase de diálogos platónicos cuya autenticidad nunca ha sido puesta en duda en la Antigüedad, pero que la crítica moderna, casi de manera unánime, ha considerado apócrifo. Si creemos el testimonio de Albino (*Isagoge* 149.5.) el *Teages* era la primera obra que leían los estudiantes de Platón. Tampoco en el Renacimiento se puso en duda que el diálogo hubiera sido escrito por Platón. La convicción de su carácter apócrifo data sólo del nacimiento de la crítica superior. En efecto, son dos de sus representantes más importantes, L. Heindorf (1802) y A. Böckh (1806), en su célebre trabajo sobre el carácter espurio del *Minos*, quienes por primera vez lo excluyen en una publicación del *corpus Platonium*. No obstante, esta convicción se origina en F. Schleiermacher, el célebre traductor de Platón, cuya obra revolucionó la interpretación del filósofo. A pesar de la opinión mayoritaria, hasta hoy dura el debate acerca de la autenticidad del pequeño escrito que ha encontrado defensores de renombre tanto en el siglo XIX como en el XX (Grote, Friedländer, Strauss y Pangle, entre otros). La edición y comentario que ahora presenta M. Joyal es un excelente trabajo en la tradición de la crítica superior que muestra a la vez los logros de esta disciplina, así como sus falencias, podríamos decir, estructurales. No cabe duda de que cualquier investigador de la obra platónica y, en especial, de los diálogos apócrifos, se verá beneficiado con el estudio de este prolijo trabajo. El autor ofrece una extensa introducción (pp. 9-172) en la que se discuten distintos aspectos del pequeño escrito (ocupa sólo 10 páginas en la edición de Estienne): la estructura del diálogo (pp. 12-57), el tema, la unidad y el propósito (pp. 57-63), el δαιμόνιον socrático, que J. interpreta como signo divino y analiza extensamente tanto en Platón como en Jenofonte, para luego compararlo con el *Teages* (pp. 65-103), los tres personajes del diálogo (pp. 105-119), la autenticidad (pp. 121-134), su datación (pp. 135-157) y la transmisión del texto (pp. 159-172), donde J. sostiene que los testimonios principales, B T y W, descienden del mismo arquetipo de manera independiente.

Siguiendo la opinión de la mayoría de los intérpretes, J. se decide contra la autenticidad

del *Teages*. La tesis central es que el diálogo se escribió en el interior de la Academia entre el 345 y el 335 a. C. (155), probablemente después de la crítica de Teopompo a la *paideia* académica (153). Las tesis de J. no se caracterizan tanto por su originalidad como por la habilidad con la que defiende las tesis tradicionales. No se limita a aceptar opiniones ya establecidas, sino que critica con razón la mayoría de las interpretaciones que dieron por apócrifo el diálogo sobre la base del estilo, la estructura o el contenido. Correctamente nota que un análisis más minucioso muestra con claridad que los intérpretes que rechazaban la autoría platónica se equivocaron en su apreciación. Cuando pasa a la defensa de sus posiciones, no obstante, no tiene la misma agudeza crítica. Sus argumentos más importantes se basan en la naturaleza de τῆ δαίμονιον (cf. especialmente 131)? y en la supuesta utilización de fuentes platónicas por parte del autor. No es posible analizar aquí en detalle las diferentes argumentaciones construidas en hábiles combinaciones de supuestos con muy escasa o ninguna base objetiva.

Una de las dificultades de la crítica superior consiste en que el intérprete suele proyectar una imagen arbitraria acerca de lo que puede o no puede haber dicho, pensado o escrito un autor determinado. Esa dificultad se acrecienta, cuando el texto atribuido durante más de dos mil años a un autor no presenta rasgos estilísticos evidentes de fraude o falsificación. Si se trata de un caso como el del *Teages*, en el que el mismo J. reconoce que es imposible detectar algún rasgo lingüístico o estilístico que lo caracterice como apócrifo ni siquiera por medio del análisis con ordenador, es lógico preguntarse cuáles pueden ser las características de la imitación que demuestren fehacientemente que una persona que puede imitar incluso los rasgos estilísticos inconcidentes no está en condiciones de detectar características elementales del pensamiento platónico que son evidentes para un intérprete actual, pero no para un griego del siglo IV a. C. La respuesta no puede ser otra que la que da J.: el interés del autor era más biográfico y literario y carecía de capacidad filosófica (p. 151 *et passim*). Para llegar a esta interpretación, J. cree detectar una vuelta a las creencias populares en lo que hace al signo divino, τῆ δαίμονιον, de Sócrates. Para Platón se trataría de una fuerza impersonal fundamentalmente apotropaica, mientras que el autor del *Thg.* lo confundiría con un δαίμων, e incluso con un dios, representaciones más personales, una concepción para J. claramente menos filosófica.

No es necesario fundamentar demasiado que el grado filosófico de una y otra concepción, tal como lo presupone J., no deja de ser una *petitio principii* muy discutible. Más relevante es destacar que los diálogos platónicos están repletos de mitos y referencias religiosas que podríamos considerar “populares”, pero los intérpretes de los dos últimos siglos siguen insistiendo en una imagen de Platón más semejante a un filósofo kantiano que a un pensador ateniense. Cuán difícil resulta establecer el verdadero significado de la relación con lo divino lo muestran pasajes como *Apol.* 36c4-8, donde Sócrates aparece empujado también a la acción positiva por la θεία μορφα e incluso por un dios, ambos términos utilizados como sinónimos a lo demoníaco que analiza J. En el *Timeo* (90a-c) se identifican intelecto humano, *demon* y dios. Al final de las *Leyes* (12, 969c4-7) hay claras referencias mágico religiosas, pero quién diría que Platón carece de profundidad filosófica. No obstante, la visión evolutiva de la filosofía platónica no ha cejado jamás en su empeño en afirmar que las *Leyes* representan una caída en la profundidad del filósofo.

La argumentación principal de J. es sólo posible a partir de una visión prejuiciosa del objeto de estudio. La tendencia a simplificar los textos platónicos lo lleva a sostener que una

demostración de la no autenticidad de la *Epínomis* (143) consiste en que esta obra incluye a los *démones* como una quinta clase de seres (981b3ss.), mientras que para Platón sólo hay cuatro (*Tim.* 39e-41a6). J. parece desconocer que en ese mismo pasaje (40c7), Timeo deja explícitamente de lado la consideración de estas entidades y de los dioses habituales. Puede considerarse ese pasaje irónico, pero en ese caso nos encontraremos en el típico círculo vicioso de la exégesis anglosajona, en la que los textos son utilizados para justificar cualquier tipo de proyección arbitraria y no son punto de partida para la formulación y verificación de hipótesis de trabajo. En prácticamente todos los diálogos pueden encontrarse referencias a los *démones* y de ellas no puede deducirse escepticismo o descreimiento respecto de la existencia de estas entidades. La interpretación de J. adolece en éste y en otros casos de una rigidez excesiva que le impide notar los matices de los textos platónicos y del mismo diálogo que analiza (*cf.*, por ej., su ajustada crítica a las interpretaciones de 125e8-126a4, que pasan absolutamente por alto lo que para este reseñante es una clara alusión al tema de la imitación de dios, finalidad de toda actividad filosófica, un tema claramente platónico).

La hipótesis de que tras la muerte de Platón hubo una degeneración hacia una concepción más popular y menos filosófica, sea cual fuere el significado que se le atribuya a ese adjetivo, no deja de ser –a la luz del estado de nuestras fuentes– una mera suposición carente de rigor filológico.

Estos argumentos, que podrían extenderse *ad infinitum*, no están destinados a defender la autenticidad del *Teages*, sino a sostener que el trabajo de J. está muy lejos de demostrar que sea apócrifo. En absoluto invalidan la importancia del estudio que ofrece un nuevo texto superior a todos los que poseíamos, acompañado de un comentario que esclarece muchos aspectos de un diálogo que hasta el presente no había gozado de la consideración que merece. Una de las tareas urgentes de la investigación del pensamiento platónico consiste precisamente en la edición y comentario de todos los diálogos considerados apócrifos y del cuerpo transmitido como espurio ya en la tradición manuscrita.

FRANCISCO L. LISI

Universidad Carlos III de Madrid

LUCIANO DE SAMOSATA, *Diálogos de deuses, Diálogos de prostitutas*. Traducción de María Teresa Amado Rodríguez, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia y Editorial Galaxia, 2002, 247 pp.

El volumen que voy a reseñar ofrece dos de las obras más atractivas y mejor conocidas de Luciano de Samósata, *Diálogos dos deuses* y *Diálogos de prostitutas*, en edición bilingüe grecogallega; pensando, pues, que buena parte de los lectores de EMERITA probablemente no tengan un conocimiento preciso de lo que se ha hecho, y se está haciendo, en el campo de la difusión de los clásicos griegos y latinos en lengua gallega, quizá convenga decir dos palabras sobre la misma.

En un breve acercamiento a la situación de las traducciones de clásicos al gallego hasta el año 1997 («Traduccions das linguas clásicas ó galego», *Viceversa* 3, 1997, pp. 33-43), señalaba yo el escaso número de las mismas, ofreciendo entre otros datos uno que lo prueba de forma irrefutable: en el período que va de 1973 a 1997, tan sólo he conseguido registrar

dieciocho volúmenes, entre griegos y latinos; esto me parecía especialmente penoso, teniendo en cuenta que la literatura gallega del siglo XX es sensible al influjo de los escritores de Grecia y de Roma de una manera verdaderamente llamativa, en medida mucho mayor que otras literaturas vecinas, lo cual hace suponer que sus cultivadores beben en las fuentes antiguas sobre todo a través de traducciones al castellano, situación que a estas alturas resulta poco admisible. Dentro de semejante panorama, las traducciones de autores latinos son escasas, las de autores griegos contadísimas.

A esta penosa situación parecía que podría ponerle remedio una colección aparecida en el año 1988, con el nombre de *Clásicos en galego*, propiciada por la Xunta de Galicia, bajo la dirección del prestigioso latinista M. C. Díaz y Díaz. En el nombre de “clásicos” se incluirían autores no sólo griegos y latinos, sino los maestros de otras literaturas, excluidas la española y la gallega; su finalidad iría más allá de la importante de ofrecer ediciones bilingües, pues pretendía al mismo tiempo someter al gallego «á presión benéfica da traducción, medio usual para lle arrincar á lingua tódalas súas posibilidades expresivas e engadirlle outras coas que recollé-las que os séculos descubriron e gustaron sentir naquelas grandes obras» (texto que se lee en la solapa de todos los volúmenes). Sin embargo, semejante labor va cumpliéndose con muy poco entusiasmo: después de quince años, cuando aparecen estos *Diálogos* de Luciano que tenemos en las manos, tan solo se han publicado 21 volúmenes, de los cuales doce de traducciones latinas (Catulo, Fedro, Tibulo, tres comedias de Plauto, Petronio, Poesía bucólica, dos comedias de Terencio, *De senectute* y *De amicitia* de Cicerón, una selección de sus Cartas, *O asno de ouro* de Apuleyo), y tan sólo dos volúmenes de textos griegos (*Nubes* y *Asamblearias* de Aristófanes, y la novela *Dafnis e Cloe* de Longo).

En situación tan poco alentadora, la profesora de Filología griega de la Universidad de Santiago María Teresa Amado (que previamente había publicado estas dos ediciones bilingües que acabo de recordar, la de Aristófanes en 1991, la de Longo en 1994, hecho que la convierte en única traductora habitual del griego clásico al gallego), nos ofrece ahora *Diálogos de deuses* y *Diálogos de prostitutas* de Longo, con Introducción, texto griego y traducción gallega, presentando de este modo, por primera vez según mis datos, en la lengua de Rosalía dos obras de este curioso autor griego que tan grande influencia tuvo en las literaturas europeas, según es bien sabido. Ya sólo por esta razón merece un fuerte aplauso y un profundo reconocimiento no solo esta obra, sino toda la labor de traducción y de difusión de los autores griegos que viene desarrollando la doctora Amado. Pero esta obra tiene muchos otros méritos.

En primer lugar, la Introducción. En general, las introducciones de la colección *Clásicos en galego* pecan de muy cortas, muy escuetas, con una información pobre sobre el autor y la obra u obras traducidas. En el caso de este Luciano, la Introducción general es bastante amplia, y realizada con mucho rigor y adecuada documentación; en efecto, contiene un resumen biográfico de Luciano, tocando los principales problemas que plantea; una aproximación a su obra, sin evitar incluso la referencia a obras auténticas y apócrifas en el amplio *corpus* de los 86 escritos que la tradición le atribuye al escritor; siguen apartados interesantes sobre características literarias de su obra, las ideas de Luciano, la tradición manuscrita, ediciones y traducciones, por último la influencia de Luciano (apartado de inmenso alcance, que ha sabido afrontar muy bien la autora, si bien yo echo en falta alguna nota alusiva a la posible influencia de Luciano en la literatura gallega, campo acerca del cual María Teresa Amado tiene sobrados conocimientos para adentrarse, a juzgar por sus diversos

trabajos sobre tradición griega en escritores gallegos). Sigue una utilísima bibliografía selecta, muy bien organizada, lo cual también es novedad en la colección *Clásicos en gallego*, en cuyas introducciones el aspecto bibliográfico suele quedar bastante descuidado.

Los dos diálogos van encabezados por introducciones específicas, que preparan al lector de forma conveniente para su lectura. Las traducciones son excelentes, muy ajustadas al original griego que llevan enfrente, pero con un gallego fluido, muy rico en léxico y en matices, adecuado al espíritu de ambos diálogos; leyéndolo, uno llega a olvidarse de que se trata de una traducción. Todo esto que digo son razones de peso para felicitar a María Teresa Amado por el espléndido trabajo realizado, y para animarla a que siga colaborando con sus traducciones de clásicos griegos a cubrir, en la medida de lo posible, este campo tan relegado en la cultura literaria gallega.

ANDRÉS POCIÑA
Universidad de Granada

GARCÍA TRABAZO, J. VIRGILIO, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*. Edición bilingüe, Madrid, ed. Trotta, Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales, 2002, 685 pp.

El doctor García Trabazo, especialista en textos religiosos hititas, presenta en esta antología la primera edición bilingüe hitita-castellano de algunos de los textos más representativos de la concepción mitológica y religiosa del pueblo hitita. Dicha edición aparece acompañada además por un estudio introductorio que sitúa filológica e históricamente los textos y que, por su calidad y su organización, bien puede ser empleado a modo de instrumento de consulta independiente del resto de la obra. Por todo ello podemos afirmar que se trata de un trabajo especialmente útil para cualquier estudioso de la civilización hitita.

Los textos incluidos en esta publicación son una selección de los editados y traducidos por el autor en su tesis doctoral, que a su vez, como señala el profesor Tischler en el prólogo (p. 9), continuaba la línea iniciada por Götze en el ya clásico ANET editado por Pritchard, aportando la edición crítica de algunos de los grupos de textos que Götze daba a conocer en traducción inglesa. En la p. 34 García Trabazo da una clasificación tripartita de los textos literarios hititas en “históricos”, “himnos y plegarias” y “mitos, epopeyas y otras narraciones”. De acuerdo con dicha clasificación podemos decir que ya disponemos de versión castellana de los principales textos de la literatura hitita: al primer apartado está dedicada la obra *Historia y leyes de los hititas*, de los doctores Bernabé y Álvarez-Pedrosa, mientras que los *Textos literarios hititas* del mismo Bernabé abarcarían los grupos segundo y tercero. La selección que ahora presentamos contiene una nueva versión de algunos de los textos de estos dos mismos apartados y la primera traducción de un grupo de textos rituales y un texto oracular, no recogida en obras anteriores y que no están dentro de la clasificación indicada, es decir, no son textos estrictamente literarios. En cuanto a la edición bilingüe, en cambio, es la primera de estos textos con traducción al castellano. Con traducción al francés conocíamos hasta ahora los *Hymnes et prières hittites* de René Lebrun, obra a la que curiosamente García Trabazo no hace ninguna alusión explícita a la hora de situar científicamente su trabajo. Lebrun estudia todos los textos que aparecen clasificados como “plegarias” en el catálogo de

Laroche. No obstante hay que señalar que la obra de Lebrun es fundamentalmente de índole religiosa. Los textos seleccionados y los estudios que los acompañan están exclusivamente enfocados al análisis de la plegaria religiosa en el mundo hitita. En cambio la obra de García Trabazo emplea la religión en sentido amplio como mero criterio de selección de los textos, en función de los cuales gira todo el conjunto del trabajo.

Una vez situada la obra en su contexto, describiré a continuación su estructura. La sección titulada "Introducción general" (pp. 21-71) contiene el estudio al que ya he hecho alusión y que constituye un utilísimo instrumento de consulta para el lector que trabaje con los textos editados en las secciones siguientes. Dicha introducción se divide a su vez en tres grandes apartados: "Los hititas" (pp. 21-34) incluye una sencilla pero completa exposición del proceso de descubrimiento y desciframiento de los documentos anatolios; un somero recorrido por la historia del pueblo hitita con continuas referencias en nota a cada uno de los textos editados, los cuales quedan así enmarcados con claridad en su contexto histórico; y una presentación de las líneas generales de la literatura hitita, exposición esta última que resulta en mi opinión demasiado apresurada e incluso confusa para lectores no especializados. En el apartado "Breve esquema de la religión hitita" (pp. 35-40) García Trabazo describe las diferentes concepciones de la "divinidad" en el ámbito cultural hitita y expone la complejidad tanto de su panteón de dioses como del mundo mitológico de esta civilización, formado por asimilación de leyendas de procedencias muy diversas. En "Las relaciones con el Antiguo Testamento" (pp. 40-61) el autor se detiene, quizás excesivamente dada la desproporción con el espacio dedicado al tratamiento de los temas anteriores, en aclarar en qué consisten las relaciones que se pueden encontrar entre el pueblo hitita y el hebreo y que justificaron la inclusión de estos textos en la mencionada obra de Pritchard. Para ello acude a diversos métodos, de los que destaca claramente el análisis lingüístico de préstamos léxicos de una lengua a otra, pero que abarcan también el estudio de todo tipo de paralelismos literarios, religiosos o culturales. Gracias a este estudio, por cierto, el lector encuentra también en estas páginas breves exposiciones de aspectos tan relevantes como el ritual o el derecho. De todo ello García Trabazo concluye que "muchos de los paralelos se explican por la existencia de un *continuum* cultural que se extendía desde el Asia Menor meridional hacia el sur, a lo largo de la costa de Levante" (p.61), negando así la influencia directa de un pueblo sobre el otro. Por último, las pp. 61-71 están dedicadas a describir la presentación del trabajo, donde cabe destacar la claridad con la que el autor expone los criterios y los signos empleados en la edición de los textos para todos los lectores que desconozcan las convenciones de la hititología.

Y a continuación se dan los textos, cada uno de ellos precedido por una presentación, que contiene las referencias que permiten localizarlo en las publicaciones correspondientes; una bibliografía de obras secundarias para cada texto, a la que remiten las referencias que aparecen en las notas a la traducción; y una introducción al contenido. En páginas enfrentadas se disponen la edición del texto con el aparato crítico y la traducción con sus notas, respectivamente. Los veintidós textos editados se agrupan en cuatro apartados: "Mitológicos" (1-6, pp. 73-269), "Plegarias" (7-11, pp. 271-377), "Rituales" (12-21, pp.379-595), "Oracular" (22, pp. 597-623). Esta ordenación de los textos difiere de la de ANET pero sigue el orden en el que aparecen numerados en el CTH de Laroche, igual que en la edición de Lebrun.

La obra se completa, por una parte, con el ya mencionado prólogo del profesor Jochann Tischler (pp. 9-10), que no sólo es el director de la tesis doctoral del autor y por lo tanto

inspirador último del trabajo, como reconoce el propio autor (p. 11), sino uno de los hitólogos de mayor prestigio en la actualidad, lo que avala la calidad de la obra de García Trabazo. Por otra parte el volumen cuenta con un índice esquemático de contenidos (p. 9), una indispensable lista de abreviaturas (13-19), la bibliografía general (pp. 625-635), diversos índices específicos – de palabras, onomástico, analítico y de pasajes – (pp. 637-679) y un detallado índice general (pp. 680-685).

En cuanto a la labor de edición el propio autor menciona las limitaciones que le ha ofrecido el trabajar con autografías de los textos (p.65), es decir, con las copias cuneiformes manuscritas de las tablillas. Sin embargo, señala también cómo, a pesar de ello, hay numerosas adiciones al aparato crítico, tanto por las correcciones que hace a ediciones anteriores, como por el hecho de incluir todas las lecturas y referencias precedentes (p. 66). Pero además de la comparación directa entre las ediciones, la colación de traducciones nos permite deducir diferencias de lectura subyacentes a las versiones que los diferentes traductores han hecho de determinados pasajes: por ejemplo el texto LÚ^{MEŠ} hap-pí-na-]a-an-te-eš (p. 174, l. 63) que García Trabazo edita y traduce por “ricos” no puede ser el mismo que Götze tradujo por “pobres”.

En cuanto al estilo adoptado para la traducción, el autor declara que ha buscado una traducción “equilibrada entre la máxima literalidad posible y el respeto a la sintaxis castellana” (p. 68), entendiéndola “sintaxis” en este caso básicamente como orden de palabras. Sin duda la disposición gráfica paralela al texto original exige un orden de palabras que permita relacionar las líneas de cada una de las dos versiones sin dificultad. Pero el mismo afán de simplificar la comparación de las dos versiones exige también que el contenido traducido se ajuste lo más posible al texto original, aunque para entenderlo haya que añadir una explicación en nota. Se aprecian muy bien las diferencias que esto implica con relación a la versión de Bernabé, por ejemplo, donde el objetivo es aportar una traducción literaria que permita disfrutar del texto sin distracciones eruditas, lo que justifica la introducción de las interpretaciones directamente en la traducción. En el *Mito de El, Ašertu y el dios de la Tempestad* (p. 145, n. 21), por ejemplo, García Trabazo da la traducción estándar del ideograma ^{DU} “dios de la Tempestad” y explica en nota que se trata de Ba'al, mientras que Bernabé traduce directamente “Ba'al”. En esa misma línea, García Trabazo indica en la traducción las lagunas textuales y traduce el texto de forma literal dando en notas las posibles interpretaciones propias o ajenas que de alguna expresión concreta cabe hacer: “E Impaluri comenzó a decir de nuevo (estas) palabras al Mar: «Lo que mi señor me ha [], a la orilla del Mar [] ... (lo) conservé. [K]umarbi, el padre de los dioses, está sentado [en (su) trono].»” y en nota explica que la última frase puede interpretarse como «Kumarbi debe permanecer sentado en el trono» (p. 187). En cambio Bernabé traduce el fragmento de la siguiente manera: “Impaluri comenzó a repetir estas palabras al Mar: Lo que mi Señor me ha dicho, lo traigo al lado del Mar. Lo que me dijo lo conservé en la memoria: «Kumarbi, el padre de los dioses, debe seguir sentado en su trono.»” (p. 179). Hay ejemplos incluso en los que el traductor fuerza la norma del castellano para mantener en la traducción la estructura hitita: “que tú seas viviente” (p. 171, l. 5) frente a la correspondiente de ANET: “Long life to thee!”. En cambio en p. 239, l. 7 se opta por “¡que estés vivo, Ea!”, prefiriendo una traducción menos forzada. Y hay que señalar que este último no es el único ejemplo donde el autor abandona el prurito de literalidad: traducción de indicativos hititas por imperativos en

castellano (p. 328, l. 14)¹ o de terceras personas originales por segundas (p. 328, l. 16)².

Comentario aparte merece la solución dada al problema que presenta la traducción de textos fragmentarios como muchos de los traducidos en esta obra. A pesar de que aquellas partes que coinciden con la versión del ANET siguen con fidelidad la traducción de Götze, existen pasajes en los que se aprecia claramente que en la traducción ha primado el rigor científico sobre la interpretación o el sentido del contenido. En las diferentes ediciones encontramos diferentes soluciones motivadas o bien por la diferencia en el texto original de salida, o bien por el carácter del traductor, o bien por el tipo de lector al que va dirigida la edición. En las plegarias, por ejemplo, García Trabazo se muestra más cauto que Lebrun a la hora de reconstruir y traducir fragmentos especialmente dudosos. También al comienzo de *El reinado en el cielo* (p. 161) García Trabazo, al contrario que Götze, opta por no traducir un pasaje especialmente corrupto para no recurrir en exceso a la conjetura. En cambio no podemos olvidar que cuando se edita el texto original, la traducción que lo acompaña está en función de dicha edición y le sirve hasta cierto punto de apoyo: la reconstrucción de un fragmento ha de estar justificada por la interpretación que aporta al texto y, por lo tanto, por la posibilidad de ofrecer una traducción, mientras que en una versión literaria sin el texto original, como las de Bernabé o Götze, se puede optar por el criterio contrario y no dar traducciones fragmentarias. En este sentido García Trabazo añade fragmentos en los textos mitológicos que Götze había dejado de traducir porque su estado de conservación los hacía ininteligibles, como el final del *Canto de Ullikummi*, por ejemplo o la columna IV del *Mito de Illuyanka*³.

Por último, en cuanto a la presentación de la obra hay que destacar la escasez de erratas (p. 175 “comenzan”, p. 219 “dirigie”), fruto sin duda de la rigurosidad con la que trabaja siempre la editorial Trotta. Al autor corresponde la conservación de la doble grafía Goetze / Götze, que si bien concuerda con el rigor citado, hay que admitir que produce una cierta impresión de vaguedad en el lector español.

En resumen la aparición de esta obra aporta un instrumento de trabajo básico para lingüistas y filólogos de las diversas especialidades que trabajan con los documentos legados por el territorio anatolio en particular y por el Próximo Oriente en general.

JUAN JOSÉ CARRACEDO DOVAL

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

- Bernabé, A. (1987), *Textos literarios hititas*, Alianza Ed., Madrid.
 Bernabé, A.- Álvarez-Pedrosa, J.A. (2000), *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, Akal Oriente, Madrid.
 Lebrun, R. (1980), *Hymnes et prières hittites*, Homo Religiosus, Lovaina la Nueva.
 Pritchard, J.B. (ed.) (1969), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed. con suplemento, Princeton, NJ.

¹ Indicativo en Lebrun, p.215.

² Tercera persona en Lebrun, p.215.

³ Cf. comentario de Bernabé al texto de la p. 267.