

RECENSIONES

Otra mirada sobre la tradición literaria

MARKALE, JEAN, *El amor cortés o la pareja infernal*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta (col. 'Medievalia'), 1998, 256 págs.

Once años ha tardado la traducción (por Manuel Serrat Crespo) de esta obra del medievalista francés, en la que sintetiza perspectivas y líneas de lectura de la compleja cultura caballeresca que entre los siglos XII y XIV unificó, por debajo de supuestas diferencias nacionales o variantes de civilización, a la aristocracia europea en torno a unos comportamientos y unas raíces míticas en las que se entrelazaba el norte celta y la Occitania meridional. En la misma colección ya habían aparecido títulos como *La vida, la leyenda y la influencia de Leonor de Aquitania, dama de los trovadores y de los bardos bretones y Las tres espirales. Meditación sobre la espiritualidad celta*, que representan una pequeña parte de una amplia producción en torno a esta temática, destacando títulos como *La femme celte* (1972), *Le Roi Arthur et la société celtique* (1977), *Merlin l'Enchanteur* (1981), *Le Christianisme celtique et ses survivances populaires* (1983), *Mélusine ou l'Androgyne* (1983), *Épopée celtique en Bretagne* (1984), *Lancelot et la chevalerie arthurienne* (1985) o *Le druidisme* (1985).

El hilo conductor de su acercamiento a los distintos fenómenos abordados en cada uno de estos libros es la consideración del sustrato mítico que sostiene cada una de estas manifestaciones (rituales, sociales, culturales, amorosas o literarias) y que, con más fuerza que los componentes históricos o geográficos que los perfilan, unifican en un solo sustrato no sólo a los pueblos de origen celta, sino también a los semíticos e indoeuropeos que se proyectan en la cultura del occidente medieval. La codificación de comportamientos amorosos y su expresión en dos géneros privilegiados, como la lírica de los trovadores y los relatos en prosa (*roman*) o verso (*lai*) de las "cortes de amor" más o menos reales, se plantea en esta obra como la manifestación cumplida de una espiritualidad latente bajo las convulsiones históricas del cristianismo, cuyas complejas manifestaciones proceden de su esencial radicalidad. Así, a partir del siglo XII la pareja extensión del culto mariano y los movimientos heréticos de base mística y conexiones precristianas (como los de los albigenses y, sobre todo, los cátaros) representarían las dos polaridades de un amplio movimiento en busca de la restauración de una unidad natural perdida e identificada con el componente femenino, el de la diosa madre, con su doble rostro natural de fecundación y muerte.

A esta luz se analizan las contaminaciones entre planos diversos y que explican los conocidos fenómenos literarios de "hipérbole sacro-profana", en palabras de M^{ra} Rosa Lida, por la que se confunden los rasgos de la dama, del señor feudal y de la madre de Cristo, sin que ninguna de estas imágenes pueda explicarse al margen de las demás. En las relaciones con la dama y, en paralelo, con la propia orden de la caballería, el héroe-galán descubre una dimensión que supera la estrictamente individual y que halla en la pareja su perfección, pero una

pareja que tiene algo de demoniaca por lo que en ella perdura de superación: de las limitaciones humanas y de acercamiento al nivel de la divinidad, en una tensión que se caracteriza por no tener fin, por dar más importancia al proceso que al objetivo, sea éste el Graal o la reina Ginebra, como uno de los paradigmas de la figura de la "dama infernal".

En el esclarecimiento de sus tesis Markale pone en juego una amplia gama de técnicas y disciplinas, combinando la antropología y los estudios literarios, la etimología y la mitografía, el manejo de fuentes documentales y la apelación a los arquetipos simbólicos, para ofrecer al paso algunas esclarecedoras lecturas de obras señeras de esta tradición, como *Le Chevalier à la Charrette* de Chrétien de Troyes o la extendida historia de los trágicos amores de Tristán e Isolda la Rubia, además de diferentes *lais*, leyendas de distinta procedencia y otra obra de la corte de Leonor de Aquitania, sin contar con el minucioso análisis de los preceptos recogidos por Andreas Capellanus en su tratado *De Amore*, en el que adquieren orden y forma todas las pautas de comportamiento que se engloban bajo el a veces demasiado amplio rótulo de "amor cortés".

La estructuración de la obra, como corresponde a la materia estudiada y a la metodología aplicada, no avanza en línea recta, sino que se revuelve en una suerte de espiral que, pasando varias veces por el mismo hito textual, lo ofrece al lector desde otra perspectiva, a una luz distinta, con lo que va asentando su tesis al tiempo que dispensa una gran cantidad de sugerencias, que no es la menor de las aportaciones que el lector puede agradecerle. Incluso en la primera parte, dedicada a "La ley del Amor" y culminada en la articulación de "El código", el autor pone de manifiesto el juego de ambigüedades, cuando no de francas contradicciones que se encierra en el concepto de "pareja infernal" y que se extienden a toda su lectura, como dejan claro el resto de los epígrafes de capítulos y apartados: "El juego del amor y de la hazaña", "El Amor en cuestión" o "Las liturgias ambiguas".

En su acercamiento cabe destacar aspectos tan dispares como el análisis histórico-crítico de las "cortes de amor", su existencia real y su sentido cultural, o la dilucidación simbólica de dos elementos, el vergel y la habitación, infaltables en el conjunto de la tradición cortés, pero presentes también en toda la literatura occidental que va desde las primitivas literaturas semíticas y la antigüedad greco-latina hasta los últimos estertores del romanticismo y el simbolismo, bien entrado ya el presente siglo, lo que sirve para confirmar el papel de centralidad —y no sólo en el eje cronológico— ocupado por la civilización literaria cortés, con su herencia de la tradición y su apunte hacia las formas modernas de la literatura, con componentes tan esenciales como la sentimentalidad, el reconocimiento de la alteridad en la mujer y la proyección en expresividad, rayana a veces con el virtuosismo literario. En estos aspectos la literatura cortés se separa de la gran tradición europea, asentada sobre el platonismo y el cristianismo, con su proceso de interiorización y su marginación de la mujer, lo que, desde el punto de vista literario, propicia la construcción de una lengua poética dotada de autonomía, opuesta a la lengua vulgar, marcada por la dificultad y el artificio (el *trovar clus*) e, incluso, con un valor estamental que la convierte (en provenzal o galaico-portugués) en la lengua internacional de la poesía, con una trayectoria autónoma del romance de cada territorio europeo.

La lectura de Markale coincide con la de otros acercamientos a la cultura y la poesía cortesana, aparecidos en Francia en fechas muy cercanas, como los surgidos de la labor historiográfica de Georges Duby, destacando, por lo que tiene de complementario, el estudio de Jean-Charles Iffcher, *L'amour discoursé. La "Fin'Amors" chez les premiers troubadours*.

dours (Toulouse: Bibliothèque Historique Privat, 1987), realizado con una fuerte componente psicoanalítica y lacaniana, como ya subrayó M^a Eugenia Lacarra en su reseña de la obra ("*L'amour discourtois*: del miedo a la castración a la prepotencia del discurso", *Ínsula*, 498, pp. 5-6); como en otros enfoques, la consideración de los valores simbólicos, las pulsiones sexuales y hasta los elementos de homofilia llevan a concluir en la caracterización del amor cortés como expresión de la ideología dominante, sin olvidar la paradójica relación entre las sutiles y refinadas expresiones amorosas con la misoginia patente en la frecuencia de composiciones obscenas, ya desde los versos más tempranos de Guillermo de Aquitania. Lo que enlaza todos estos trabajos y el conjunto de perspectivas que ofrecen sobre el fenómeno es la consideración de su complejidad, de su carácter ambiguo y contradictorio, en el que se subliman tensiones propias de los conflictos ideológicos surgidos con las transformaciones históricas que se suceden a partir de que Europa sobrepasa el umbral milenarista, con todas las convulsiones que le siguen. Y es que, como nos recuerdan estos estudios, no estamos ante un proceso estrictamente literario, sino ante una construcción imaginaria en la que, tras cada palabra y, sobre todo, tras cada silencio, se manifiesta una visión del mundo, del sujeto y de los otros que va mucho allá de una simple relación erótica.

Muy probablemente las características formales y metodológicas del estudio de Markale, su falta de adscripción a un determinado programa de un Plan de Estudios oficial, la liberación del habitual y en muchas ocasiones engorroso "aparato crítico" en forma de numerosas citas y notas a pie de página, así como la misma editorial en que aparece, mantengan la obra fuera de los impermeables circuitos universitarios, tan anclados últimamente en la repetición de modelos y la síntesis escolar de fácil aplicación a una lectura simplificadora de los textos. Baste recordar la suerte corrida en la filología hispánica por el estudio de Roger Boase, abordando el mismo tema desde una perspectiva historicista (*El resurgimiento de los trovadores*, Madrid: Pegaso, 1981), por la que se mostraba el amor cortés y la literatura a él vinculada como una vía de pervivencia de los ideales de una aristocracia caballeresca en declive social. En tanto, persiste como referencia casi obligada la síntesis sobre la materia incluida por Carlos García Gual en su panorámico volumen *Primeras novelas europeas* (Madrid: Istmo, 1974), donde lo puramente descriptivo se impone sobre cualquier atisbo de interpretación. El resultado, si no es que constituye la causa de estas marginaciones, es una visión parecida de la realidad cultural, con una estricta separación entre pautas socio-culturales y modelos literarios y con unas fronteras de literaturas nacionales tanto más artificiales cuanto aplicadas a una época, como la bajomedieval, en que las letras formaban parte de un tronco común y se percibían como tales, si bien enriqueciéndose con las matizaciones introducidas por las diferencias de unas raíces que aún no se habían traducido en nacionalidades ni en estrictas oposiciones lingüísticas. Tal ocurre con la literatura caballeresca y su contraparte trovadoresca, en la que se aúnan las prácticas más elitistas y estilizadas con el trasfondo de un sustrato mítico que alienta por igual en las manifestaciones folklóricas, en muchas ocasiones la materia sobre la que se teje la forma culta, sin que sea posible marcar una escisión radical entre los dos mundos, tantas veces acentuada por la división entre escritura y oralidad, tan revitalizada por los estudios de Paul Zumthor y su boga reciente.

De lectura amena sin estar exento de rigor, el estudio de Markale aporta a la filología y a la historiografía literaria algo más que una clave para la interpretación de argumentos y hechos de estilo o un principio unificador de elementos aparentemente tan dispares como la hazaña caballeresca o la canción trovadoresca; también viene a recordarnos que todas estas

manifestaciones no son nada sin una cultura en la que arraigan y a la que obedecen en sus niveles más profundos, lo cual no es mal contrapeso a ciertos excesos de formalismo y al frecuente olvido de una historia que algunos pensamos que aún no ha terminado. [PEDRO RUIZ PÉREZ].

Ritos y ajuar de lo irracional en el mundo greco-romano

PEREA YÉBENES, SABINO, *El sello de Dios (σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid: Signifer Libros, 2000, 195 págs.

Si bien algunos de estos nueve estudios han tenido un origen independiente —dos publicados ya antes y un tercero presentado en un simposio en Italia—, los seis restantes ven la luz aquí por primera vez. Cabe decir, sin embargo, que los tres estudios ya publicados, o públicos, se enriquecen aquí con oportunas correcciones y adiciones, de las que da cuenta el autor en nota introductoria (pág. 15).

Todos ellos, desde el cap. 1 “El poder mágico de los anillos” (págs. 17-36), además del hilo conductor común, tanto cronológico (el mundo antiguo, hasta el s. IV o V d.C, no necesariamente el mundo clásico), como temático (la magia), sitúan al lector, como se especifica en la introducción, ante algunos aspectos de la vida cotidiana en relación a las “zozobras e inquietudes espirituales, que surgían cuando se daba un conflicto personal: una enfermedad, la recuperación de un amor, realizar un hechizo maligno contra un enemigo, o expulsar un demonio del cuerpo” (pág. 11). Y en verdad, el autor, más allá de lo concreto de cada estudio y de su tecnicismo, y más allá de las propuestas en determinadas revisiones científicas, en lo que radica el verdadero valor de su investigación, parece interesado por recoger las piezas de un desintegrado mosaico en que se refleja la preocupación humana por anular o alejar o, en todo caso, evitar el mal, por conseguir la felicidad, cifrada generalmente en la salud y en la tranquilidad de espíritu. En cada ritual no deja de haber huellas, a veces más o menos desvaídas, de esta preocupación, y así se manifiesta en la minuciosa preparación de las fórmulas de los encantamientos, en la declamación de las símplicas, o en el ansia misma de encontrar los resortes para asegurar la complicidad de la divinidad o δαίμων πάρεδρος, y hacerlo sumiso —mediante la minuciosa pureza del ritual— a los deseos de quien formula el encantamiento.

La importancia de estos estudios, en mi opinión, radica sobre todo en la revisión de un conjunto de detalles que implica tanto el léxico como la interpretación de textos. Resaltaré algunos de ellos.

El cap. 2 “Θεὸς ὑψίστος - Dios Altísimo, en una gema mágica de Hispania Romana” (págs. 37-73), el más amplio de todos, constituye un metódico estudio de relaciones léxicas relacionadas con una gema del s. III-IV, de la Biblioteca Universitaria de Valencia, con otros entalles y camafecos, además de dejar bien claro la importancia que en el mundo antiguo tiene el nombre divino cara a la eficacia mágica de su pronunciación. Las notas que añade el autor a este estudio, que ya tuvo una primera publicación en *Aevum* (LXXII, 1998, 127-142), lo han enriquecido considerablemente: son datos extraídos del Archivo General de Palacio, que relacionan la gema con el Vaticano, aportando así una informa-

ción desconocida hasta la fecha sobre el posible origen italiano de esta pieza, así como de otras de la Biblioteca Univ. de Valencia.

El cap. 3 “Teónimo egipcio Φρην en un altar de Córdoba y los *dioses que escuchan* (θεοὶ ἐπήκοοι)” (págs. 75-101), otro de los que considero más interesante, aporta nuevas consideraciones que apoyan la teoría de O. Weinreich, según el cual los θεοὶ ἐπήκοοι hunden sus raíces en el mundo egipcio. Según Perea, y no le faltan motivos, aunque en los detalles sea más discutible, el teónimo Φρην de la inscripción cordobesa es “de raíz egipcia, derivando al copto usado entre los cristianos de Egipto”. En concreto es un “derivado del egipcio *P-re*, y que es invocado especialmente en plegarias mágicas”. Su conclusión es interesante: no es el único documento alusivo a las divinidades egipcias en época romana en Córdoba y en el área del Guadalquivir, pero es un “documento excepcional que certifica el antiquísimo substrato egipcio de los θεοὶ ἐπήκοοι en el occidente romano y demuestra su implantación a lo largo de los tres primeros siglos de nuestra era en las provincias de la cuenca mediterránea” (p. 99).

Sobre el mismo teónimo vuelve a hablar en el cap. 4 “Φρην mithraico y la rueda cósmica” (págs. 103-108), para ver ahora su relación con el mithraísmo, y comprobar si mantiene su función solar o modifica sus funciones. Por otro lado, el estudio aporta nuevos detalles que confirman la teoría del origen egipcio del teónimo.

El cap. 5 “Los entalles romanos de la perdida cruz del rey Alfonso III en Santiago de Compostela” (págs. 109-122) es una sugerente propuesta de lectura, tanto epigráfica como iconográfica, de tres piezas independientes entre sí en que se mezclan motivos tardorromanos con otros hispano-medievales. Con todo, considero que el estudio iconográfico de la primera pieza, cuya hipótesis sobre la continuidad del bastón (¿lanza? ¿cetro?) comparto totalmente, necesita todavía una lectura más profunda que aclare no sólo la identificación del personaje, sino que defina mejor los símbolos que le acompañan y dé razón de ellos de modo coherente (bastón o lanza o cetro, o un símbolo de función del personaje; árbol, florido o con frutas; y clámide colgando del brazo). Interesante es la relación con la gema del museo de Udine, especialmente para la aproximada datación de época romana, aunque, por otra parte, hay notables diferencias iconográficas para establecer una analogía.

El cap. 6 “El sonido de la rueca/rueda [ρόμβος] y la magia amorosa” (págs. 123-144) nos transporta a costumbres ancestrales que cuenta con un texto interesante en el mundo clásico, Teócrito, *Id.* II, el testimonio probablemente más antiguo de la rueca como instrumento de un encantamiento amoroso —para el retorno del amor perdido— bajo la advocación de Sélene y Hécate, las divinidades nocturnas e infernales. El texto de Teócrito, junto a otros de la literatura griega (Luciano, Antología Palatina, y papiros mágicos del s. IV d.C.) y latina (Horacio, Virgilio, Ovidio, Propertio, Lucano) sirven al autor para ilustrar, en definitiva, la única pieza que hay en España (Museo Nac. Arqueológico de Tarragona, nº inv. 45426) de ρόμβος, un instrumento que, al decir del autor, “no es descrito precisamente en ninguna fuente clásica; y cuya forma y uso han producido interpretaciones contradictorias” (pág. 139).

Y es comprensible que haya interpretaciones múltiples, dado que el término no tiene un valor unívoco. Es más, observando en la fotografía la imagen del referido *rhombus* de Tarragona (pág. 141), parece que más bien debería interpretarse como un juguete de niños. Es de recordar, a este propósito, al ρόμβος del que habla Marco Aurelio al describir a un viejo antojadizo que se encapricha tontamente en llevarse el ρόμβος de su pequeño alum-

no (*Medit.* V, 36); o el texto órfico referido por Clemente Alejandrino en que aparece una serie de juguetes infantiles con los que engañaron los Titanes a Dioniso (*Protr.* II, 17-18 = fr. Órfico 34 Kern = fr. 4B 37 Colli, *La sapienza greca* I): κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια, traducido por Colli como *la trottola, il giocattolo rotante e rombante, le bambole pieghevoli*; a los que añade luego una serie de objetos, también juguetes: ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος, que me permito traducir del modo siguiente: *una taba, una pelota, un trompo, manzanas, un juguete que rueda y retumba* (= acepto, ante la dificultad de definir el ῥόμβος, la trad. de Colli: *il giocattolo rotante e rombante; ¿tal vez sonajero?*), *un espejo, un copo de lana*. Muy difícil de admitir veo la traducción de ῥόμβος por “cuerda” (como hace M.C. Isart Hernández, en la trad. del *Protréptico* de Clemente Alej., en Gredos, Madrid 1994, p. 65, aunque bien es verdad que en Hesiquio, *rho.* 433, encuentro ῥόμβος como sinónimo de στρόφος, *cuerda* o *cordón*). Puede verse una similar asociación de objetos en otro fr. órfico en un papiro del s. III a.C. (fr. 31,29 Kern = fr. 4A 69,29 Colli), entre otros juguetes y objetos: κῆωνος ῥόμβος στράγαλοι... ἔσοπτρος. Para los juguetes mencionados en los fr. órficos, desde el punto de vista arqueológico, Colli sugiere el hallazgo en las excavaciones tebanas de Kabirion de las que da noticia Guthrie (*Orph.* 123-125). Otro ejemplo de ῥόμβος como juguete puede verse en *Ant. Palat.* VI, 309, en que es descrito como un objeto *curvo* o *combo* que puede colgarse: τὸν ἐλικτὸν ῥόμβον, κουροσούνης παίγνι', ἀνεκρέμασεν.

Dicho esto, creo que debería de revisarse la nota 18, pág. 129, en que se interpreta la lista de objetos dada por Clemente Alej. como “instrumentos de percusión de mano, como los crótalos, las esferas o castañuelas”. Al margen de su traducción (en algunos casos *trompo* o *peonza*, sinónimo de στρόφος y κῶνος, según Hesiquio), está claro que el término tiene una amplia gama de significados. Con él se designan objetos diferentes, que en el caso de un juguete tampoco tendría por qué ser unívoco: indicaría algo que puede *rodar* o *dar vueltas*, o simplemente *ser redondo*, como un sonajero. Los argumentos dados por Perea (págs. 140-141, tanto el referido a la longitud, 24,5 cm., como el del peso, que no se define) no son, a mi juicio, convincentes para rechazar la hipótesis de un juguete. No descartaría tampoco, en principio, una función meramente musical. ¿Tendría en este sentido algo que ver el texto de Eurípides, *Helena* 1362? Creo que este texto, sea cual sea la función que tiene ῥόμβος en Eurípides, también debería de haber estado presente en el capítulo, aunque sólo hubiera sido por ser anterior a Teócrito. En fin, para concluir con estas observaciones, añado que hay que tener en cuenta que todo lo dicho es procedente sólo en el caso en que verdaderamente el objeto del museo tarragonés corresponda en verdad a la denominación de ῥόμβος, una denominación que se ha convenido en darle, como se le podía haber dado otra: κῶδων, κρόταλον, etc. o la más genérica de δῖνος (= *objeto que gira*), uno de los sinónimos dado por Hesiquio al ῥόμβος, o bien alguna de las que subrayan el ruido, como ψόφος, o ἦχος (¿motivo de relación también con la diosa Eco, de la que se habla en pág. 126?).

Una última observación a este cap. 6: la etimología de *carmen* no es tan clara ni simple como se expone en pág. 125. La propuesta por el autor parece estar muy cercana a la de Ernout-Meillet en su *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* (Paris ⁴1967), s.v. *carmen* y *caro* (*carro*), págs. 100-101. Con todo tiene sus matizaciones que no la hacen tan simple como parece. Otros autores podrían proponer otras etimologías, como por ej., quienes derivan la palabra de *carpo* (“cortar”): *carpimen* > *carpmen* > *carmen*, etc. Dada

la diversidad de propuestas, cualquier opción que se tome, parece que necesitaría un respaldo bibliográfico, orientador al menos para el lector.

Siguen tres sugerentes estudios que mantienen el interés de la obra: cap. 7 “Un antiguo ritual mágico semítico: la ordalía del *agua amarga de la maldición*” (págs. 145-154), al que probablemente enriquecerá el reciente estudio lingüístico y literario del tratado Sotah Tosefta publicado por Olga I. Ruiz Morell, *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Estella, 1999.

Cap. 8 “*Aqua magica*. El uso del agua en los hechizos y en los exorcismos” (págs. 155-180), con noticias muy interesantes. Sin embargo, no estoy de acuerdo con ciertas afirmaciones sobre los textos bíblicos, al final del capítulo (en pág. 180), como la afirmación, muy difícil de mantener, de que “en la tradición judía derramar agua delante de Yahvé en la fiesta de los Tabernáculos era una ofrenda sacrificial (1 Sam 7,6; 2 Sam 23,16)”; la segunda cita nada tiene que ver con la fiesta de los Tabernáculos. Tampoco veo el “sentido mágico y escatológico” en ciertas metáforas de los Salmos y Job. Como también veo fuera de lugar recurrir a la lectura *qerê* de Is 36,12 (= en 2 Re 18,27) “agua de los pies” (מימי רגליהם), claro eufemismo de la expresión sufijada שינייהם = “su propia orina” (cf. Zorell, *Lexicon Hebraicum...*, págs. 756 y 838), que los LXX traducen por οὔρον. Más perplejidad encuentro en la traducción de “agua de cabeza” en Jr 8,14 (מי-ראש) = “su propia orina” (cf. Dt 32,32 ראש), por lo que habría que traducir por “agua envenenada” (subrayando el aspecto de “venenosum”), o bien, como los LXX, ὕδωρ χολῆς = “agua de hiel”, es decir, “amarga”, (subrayando el aspecto de “amarissimum”).

Y, por último, el cap. 9 “Démones gnósticos en Hispania tardoantigua según las Cartas 75 y 76 de Jerónimo” (págs. 181-195).

Habrían sido de gran utilidad y muy de agradecer algunos índices, no sólo de autores modernos, sino también antiguos, y de fuentes. Y, dada la riqueza de detalles a lo largo de la obra, habría sido también muy útil un índice de conceptos.

Una última observación que podría ayudar al decoro de una posible segunda edición: el acento de la palabra σφραγίς en la portada, contraportada, encabezados de las páginas impares, y cuando se nombra la expresión σφραγίς θεοῦ (cf. p. 21), debe ser grave. La escritura griega, espíritus y acentos sobre todo, necesita una revisión a fondo en toda la obra: con frecuencia (véase, por ej., el cap. 3) faltan acentos, se ponen acentos en lugar de espíritus y al revés, espíritus suaves por ásperos, y al revés, etc. Y no pocas erratas, por ej., en pág. 37: ἕψι{σ}στον > ἕψι{σ}στον, ἀδικήσις > ἀδικήσ(ε)ις; o la cita del *Pastor* de Hermas (Sim. IX.14.5) en pág. 57 (νίου > υίου, espíritu en ἀχώρητον, κόσμος > κόσμον). Son pequeños detalles, seguramente ajenos al autor, que han debido de tener su origen durante el proceso de impresión.

Las presentes observaciones, que son sólo un punto de vista, no empañan el valor de estos trabajos. La extensión que se le ha dado a la recensión es acreedora, por lo demás, del interés que suscita esta obra, interés que el autor, con buen método y encomiable claridad, sabe transmitir al lector a lo largo de la exposición de unos temas en sí tan atrayentes como difíciles y escurridizos. [ÁNGEL URBÁN].

La sabiduría y el ejemplo con piel de animal

GARCÍA PEINADO, MIGUEL ÁNGEL / MONFERRER SALA, JUAN PEDRO (Eds. y Coords.), *La Fábula o Exemplario de cómo saberse bien conducir. Antología bilingüe*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2000, 431 págs.

La presente obra, recientemente publicada como n. 5 de la Colección *Nuevos Horizontes (Serie Textos)*, consta de una introducción general (págs. 7-31) y la antología bilingüe propiamente dicha (págs. 33-431).

La introducción general, de Pedro Ruiz Pérez, es un estudio, en el que el autor parte de la tradición común —la cultura grecolatina, la judía y la cristiana—, que unía al continente europeo a mediados del siglo XIV. Dicho estudio no es sólo un recorrido histórico por autores y obras (que llega hasta el siglo XVIII), sino que el autor ensaya toda una teoría literaria acerca de la fábula, cuyas características se recogen en las páginas 29 y 30 del estudio. Tal vez habría sido conveniente en estas veintitrés páginas de introducción haber intercalado algunos títulos que fueran estructurando la exposición, dado que a veces el lector podría llegar a perderse.

Por otra parte, la antología bilingüe se estructura en los siguientes capítulos: la fábula griega y helenística, la fábula latina, fábulas en versión árabe atribuidas a Luqmān, “Calila y Dimna” o el eco de la sabiduría oriental, La Fontaine y la fábula francesa, Lorenzo Pignotti (fábulista toscano del siglo XVIII), Gotthold Ephraim Lessing y la fábula alemana y, finalmente, las fábulas de John Gay.

Emilio Asencio González ha llevado a cabo la introducción, selección y traducción de la fábula griega y helenística (págs. 33-89). Previamente a la selección y traducción de textos, el autor desarrolla tres capítulos, en los que estudia el concepto y características de la fábula griega, su estudio diacrónico y la transmisión textual. En cuanto al estudio diacrónico de la fábula griega, E. Asencio arranca de la fábula en época arcaica para continuar con Esopo y la fábula esópica, la fábula en época clásica, Demetrio de Falero y su colección y, la fábula en la edad helenística. “La fábula —llega a decir el autor— más universal y duradera que el mito, representa un fenómeno de continuidad literaria y de pensamiento sin paralelo en la Historia” (pág. 44). Y el autor deja bien claro que, desde la antigüedad, la fábula se convierte en un factor literario y educativo importante, lo que enlaza con el propio título del libro: *la fábula o exemplario de cómo saberse bien conducir*. Tras advertir que la mayor parte de estas fábulas nos han llegado a través de las colecciones o de la transmisión indirecta de la edad helenística y romana, la selección incluye textos de Hesíodo, Heródoto, Esquilo, Sófocles, Aristófanes, Platón, Jenofonte, Aristóteles, además de numerosas fábulas esópicas (el águila, el grajo y el pastor, el deudor, los pescadores, la zorra y el leñador...), Dositeo, Aftonio, Sintipas y Babrio. Los textos van acompañados de acertadas notas lingüísticas, que facilitan su comprensión.

Julián Solana Pujalte estudia el capítulo dedicado a la fábula latina (págs. 91-145), que se ciñe a la fábula escrita en latín en época imperial, cuyos cultivadores fueron Fedro y Aviano. Después de referirse a la vida y obra de estos autores, J. Solana ofrece referencias bibliográficas muy útiles para los estudiosos de la fábula latina, sobre todo las referidas a las ediciones críticas y ediciones y traducciones españolas. De las 93 fábulas en verso distribuidas en cinco libros —las *Fabellae Aesopiae*—, se han seleccionado de la edición de A. Guaglianone (Turín, 1969) doce fragmentos del libro primero (del prólogo, I,1; I,2; I,4; I,5; I,7; I,8; I,10; I,13; I,21; I,24 y I,27), tres fragmentos del libro segundo (del prólogo, el II,3 y del epílogo),

cinco del libro tercero (III,12; III,14; III,17; III,19 y del epílogo), ocho del libro cuarto (IV,3; IV,10; IV,12; IV,17; IV,20; IV,24; IV,25 y del epílogo) y cuatro del libro quinto (del prólogo, V,3; V,9 y V10). Por último, del *Appendix Perottina* se incluye un fragmento de la número XV, *La viuda y el soldado*. “La extensión de esos libros —dice J. Solana— es muy desigual (31, 8, 19, 25 y 10 fábulas) y no está recogida en ellos toda su obra. Parte de lo perdido (31 fábulas) se ha podido reconstruir gracias a la colección reunida por el humanista italiano Niccolò Perotti” (pág. 93). En cuanto al género de la fábula esópica, el mismo Fedro en el prólogo del libro primero llega a decir: “Yo he pulido en versos senarios la materia que Esopo, su creador, halló” (pág. 105). Y en el prólogo del libro segundo: “El género esópico consiste en ejemplos, y con las fábulas no se pretende otra cosa que corregir el error de los hombres y que se aguce diligentemente su ingenio” (pág. 117). Entre la colección de fábulas atribuidas a Aviano, se seleccionan de la edición de F. Gaide (París, 1980) las número 7, 14, 23, 34 y 42. Aunque Aviano conocía las fábulas de Fedro, “su fuente principal parece ser una colección latina en prosa de fábulas griegas escritas en trímetros yámbicos” (pág. 98).

El capítulo siguiente, fábulas en versión árabe atribuidas a Luqmān, ha sido estudiado por Rafael Pinilla Melguizo (págs. 147-180). Este autor, en primer lugar, establece las diferencias literarias entre *fábula* y *proverbio*: la primera se sirve de una introducción narrativa simbólica, mientras que el proverbio carece de este elemento narrativo. A continuación, R. Pinilla se refiere a la figura de Luqmān, las versiones de sus fábulas, el origen, su contenido y descripción general. El autor nos ofrece los 41 fragmentos —el repertorio luqmāniano completo— de la edición de Ch. Shier (Dresde-Leipzig, 1831) que, posteriormente perfeccionó A. Cheronneau (París, 1847 y 1864) y J. Derenbourg (París, 1850), que basa su edición en el ms. de París de 1299. En cuanto a la traducción realizada en este libro, hay que reconocer a R. Pinilla el mérito de ser la primera traducción de una muestra significativa de las fábulas de Luqmān en nuestra lengua, a lo que hay que añadir el valioso aparato crítico utilizado.

Juan Pedro Monferrer Sala ha preparado el capítulo dedicado a “Calila y Dimna o el eco de la sabiduría oriental” (págs. 181-233). *Calila y Dimna* es una colección de cuentos de origen indio, que frecuentemente protagonizan los animales, con una clara finalidad didáctica y moral. “El *Calila y Dimna* —afirma J. P. Monferrer— pide ser, por lo tanto y a tenor de lo visto, obra de singular e inusitada necesidad para todo aquel que ande en periplo continuo de búsqueda de ‘ideales políticos’ o si se prefiere ‘ético-morales’, por emplear un símil tecnocrático de constante y totémica actualidad” (págs. 186-187). Previamente a la selección y traducción de la obra, la introducción a la misma es un riguroso trabajo filológico en el que el autor no escatima esfuerzos. Es importante la consideración que el autor hace de la traducción latina de esta obra: “En Europa, por su lado, la circulación de la obra será posible gracias a la traducción latina, realizada a caballo entre los siglos XIII y XIV (entre 1263 y 1378) por el judío converso Juan de Capua [...] y fue realizada a partir de una versión hebrea del siglo XIII” (pág. 186). Así, la obra pudo llegar a las lenguas modernas. En la traducción de la obra, ofrecida en este libro, el autor se ha valido de las *Obras de Ibn al-Muqaffa* (Beirut, 1989). La traducción que presenta se acompaña de las variantes textuales más relevantes, que presentan los manuscritos “A” y “B” de la versión castellana con respecto a los textos seleccionados, sirviéndose de la edición de Cacho y Lacarra sobre el manuscrito “A” y de Keller y Linker de los manuscritos “B” y “A”, mencionando las páginas de ambas en nota.

La Fontaine y la fábula francesa ha sido un estudio de Miguel Ángel García Peinado y Manuela Álvarez (págs. 235-282). En la introducción a dicho estudio los autores tratan de la

fábula antes de La Fontaine y de las aportaciones de este autor a la fabulística para terminar con la bibliografía de las ediciones y estudios del autor. En cuanto a la selección de las fábulas, utilizan la edición de Edmon Pilon (París, 1954), incluyendo las más conocidas y representativas. La Fontaine, al igual que hiciera Fedro, reconoce la autoridad de Esopo: “Je chante les héros dont Ésope est le père” (pág. 239). Sin embargo, para M.Á. García y M. Álvarez “la realidad es que únicamente le debe la idea de escribir fábulas [...] Su otro modelo, Fedro, le sugería bastantes más matices, así como más finura y elegancia de estilo” (pág. 239).

Dado el papel que La Fontaine ha tenido en la fabulística europea, creando incluso nuevos moldes, que han sido modelos en otras lenguas, y arrastrando incluso una tradición iconográfica de importancia, desde entonces hasta el mismo Gustave Doré, y redundado hasta en la misma emblemática barroca que renueva así el substrato de los *bestiarios* medievales, uno se pregunta si no hubiera sido deseable un ensayo no tanto más extenso — dado que ya se ha escrito demasiado sobre el autor— cuanto más atrevido: una nueva edición de fábulas de La Fontaine, aunque sea sólo una selección, necesitaría hoy día, a nuestro parecer, un ensayo de revisión a fondo, que, aunque somero, se sitúe más allá de los *topoi* de planteamientos repetitivos y trillados. En todo caso, y es sólo nuestra opinión, hubiera sido deseable un *status quaestionis* más actualizado de las aportaciones de este importante autor. Sin embargo, los autores de este estudio profundizan en los rasgos de estilo de estas fábulas, lo que se refleja, por otra parte, en su bella —y muy trabajada— traducción.

Julián Jiménez Heffernan dedica su estudio a Lorenzo Pignotti, fabulista toscano del siglo XVIII (págs. 283-344). Pignotti publica sus *Favolle e novelle* en Pisa (1782). J. Jiménez alterna datos biográficos con otros referidos a la obra de Pignotti, sobre todo rasgos de estilo. “Pignotti —dice J. Jiménez— parece regodearse en una fantasmagórica imaginería nocturna, que, pese a ser un inevitable reverso estilístico de la imaginería luminosa ilustrada, parece adquirir un valor literario *per se*, como ocurriera, con idéntica y ampulosa artificiosidad, en Young o Cadalso” (pág. 292). La fuente de la edición es la obra de Ugo Frittelli (Florencia, 1930), págs. 44-260. Las fábulas que se traducen son las siguientes: 1, 8, 11, 15, 16, 52, 56, 58, 59, 64, 65 y 73. El autor ha respetado algunos valores poéticos de la obra original, sobre todo la versificación silábica, con resultados a veces excelentes en algunos pasajes no fáciles de traducir. Naturalmente, la brillantez y vivacidad del toscano de Pignotti es difícil de evidenciar —no decimos ya de imitar— cuando dicha versificación se impone como ley no sólo sobre el léxico, sino también sobre la misma expresividad.

En esta sección se advierten algunas erratas, fáciles de observar, pero sólo llamamos la atención en dos casos, que, dado que se reiteran en ambas páginas de la presentación bilingüe, pueden confundir al lector. Ambos casos se refieren al texto latino que encabeza, como lema o referencia, la fábula, aunque es posible —no hemos verificado la edición italiana— que las erratas ya estuviesen en la edición de U. Frittelli. Son los siguientes: en Fábula I, págs. 296 y 297, en el verso de Juvenal debe corregirse *ae* por *ac*; y en Fábula VIII, págs. 308 y 309, en el texto de Ovidio, deben corregirse las dos palabras siguientes: *frutra* por *frustra*, y *numquam* por *nisquam*.

Por otra parte, dado que para las citas de autores antiguos que encabezan algunas fábulas, el traductor ha ofrecido oportunamente una nota con la referencia del lugar y la traducción, parece oportuno que también se hubiese hecho con el texto de Dante

(“segghendo in piuma...” etc.) que encabeza la Fábula XI, en págs. 308 y 309, cuya indicación precisa es la siguiente: *Divina Comedia: Infierno*, canto XXIV, 47-51.

El capítulo dedicado a la fábula alemana, Gotthold Ephraim Lessing y la fábula alemana, es obra de Pilar Guerrero (págs. 345-379). Lessing, autor alemán del siglo XVIII, “aboga por una vuelta a la simplicidad y brevedad de la fábula esópica, rechaza la rima y adornos poéticos, y enfatiza el valor didáctico y el carácter filosófico de la fábula” (pág. 247). Lessing no sólo escribió fábulas, sino que dedicó cuatro ensayos a este género. P. Guerrero ha seleccionado para su traducción en prosa 35 fábulas —morales y mixtas—, cuya fuente ha sido la edición de Martini y Müller-Seidel (Friburgo, 1962). Es esta la tercera traducción al castellano de las fábulas de Lessing: la primera (en prosa) es la de Juan Eugenio Hartzenbusch (1871); la segunda (en verso) de Casto Vilar y García (1901). La presente, a nuestro juicio, adolece alguna vez de poca flexibilidad, haciendo difícil de entender algunas sentencias. Como nota crítica añadiremos una observación general: las notas, creemos, deberían haber profundizado más en la tradición literaria clásica, dado que las referencias a Claudio Eliano —un autor más bien intermedio— quedan muy a la mitad de lo que supone la tradición literaria de los motivos fabulísticos de Lessing.

El último capítulo corresponde a las Fábulas de John Gay (págs. 381-431), uno de los exponentes de una tradición fabulística en lengua inglesa, cuya selección e introducción ha llevado a cabo Antonio Ruiz, y la traducción ha sido de M.^ª Elena Gómez, Amalia Martín y Carlos Márquez. Para John Gay no se especifica el texto, crítico o no, en que se basa la traducción, como tampoco se ofrecen notas al texto, lo que desentona del resto de las anteriores selecciones, y no porque no hubiese hecho falta para indicar al menos sus conexiones con otras tradiciones, de lengua inglesa o ajenas (sobre todo griega, latina y francesa). Dos observaciones más sobre este último capítulo:

Es cierto que una antología depende siempre de las preferencias de su autor, que difícilmente coinciden con las de sus lectores, pero a veces uno se pregunta si, como en el caso de la fabulística inglesa, no hubiese sido por lo menos interesante haber ofrecido una selección de los principales autores, como se ha hecho con las fábulas griegas, en las que están representados numerosos autores (Heródoto, Esquilo, Sófocles, Aristófanes, Platón, Jenofonte, Aristóteles, Esopo, etc.), o con las latinas (Fedro, Aviano), dado que la fabulística *en lengua inglesa* ha tenido una importante tradición que empieza a definirse con el escocés Robert Henryson (1420/30 - c. 1506), enlazando a su vez en Chaucer, pasando por otros autores, como Johnson y Moore, y que llega hasta el s. XX con uno de los representantes más importantes de la fabulística moderna, el americano James Thurber (*Fables for Our Time*, 1940). Este autor, que ha abierto una nueva brecha “in the art of making fables”, con una renovada visión humorística y crítica frente a la sociedad moderna y sus escalas de valores, hubiera merecido un apartado —si no todo— en esta selección. De hecho, por toda la importancia que se le quiera dar a John Gay, que sin duda la tiene (sobre todo como autor de *Beggar's Opera*, más que por otro concepto), no es este fabulista que más ha pervivido en la memoria del angloparlante.

Es de notar también, así aparece en una lectura *cursiva* del texto, que en algunos casos hay poca fluidez en la traducción. La opción que sus traductores han hecho de reproducir verso a verso el texto de John Gay, como una traducción literal incluso en la estructura superficial de su sintaxis, no es ciertamente la mejor. En el original inglés, como en toda composición poética en cualquier lengua, hay un encadenamiento de ideas que juega a una

con su propia sintaxis. Ese juego, sin embargo, no puede traducirse a otra lengua reproduciendo "ad pedem litterae" su estructura léxico-sintáctica, sin correr el riesgo de olvidar las estructuras profundas de la lengua. De ahí que la traducción resulte a veces altamente pesada, si no equivocada, con innecesarias expansiones léxicas y sintácticas, que en definitiva son glosas que retardan el curso de las ideas, todo en aras a la conservación de un ritmo o metro, que en numerosas ocasiones desequilibran las relaciones sintácticas que, al pasar de una estructura a otra, resultan improcedentes. Esto se hace evidente, sobre todo, en las fábulas largas. No es el caso de repetir lo que es adquisición certera de la traductología respecto al traspaso de estructuras lingüísticas de una lengua a otra, pero sí es el caso de recordarlo una vez más.

Tal vez alguien pudiera echar de menos un último capítulo —en el que no hubiera hecho falta traducción, pero sí una buena edición crítica— dedicado a la fábula en lengua española. Por ejemplo, en la España del XVIII tenemos a Tomás de Iriarte y Félix María Samaniego. Y en el XIX, no hay que olvidar, entre otros, a Juan E. Hartzzenbusch, quien influido en parte por Lessing, lo supera, al decir de los críticos, en vivacidad expresiva y análisis descriptivo. Pero esto más bien está del lado de quien, apasionado por la lengua española, no se haya percatado de que los editores han pretendido sólo una antología bilingüe, reuniendo en un libro autores y textos de distintas culturas a la española, lo que unido a la representación de las distintas épocas, desde lo clásico a la época romántica —se ha olvidado, o dejado aparte, el quehacer fabulístico más moderno—, se ofrece una encomiable selección en las lenguas griega, latina, árabe, francesa, italiana, alemana e inglesa.

Una última observación, quizás la más radical: ¿a quién va dirigida esta antología?, o lo que es lo mismo, ¿para qué se ha hecho? Preguntas muy difíciles de responder, dada la diferencia de niveles entre los distintos apartados, sobre todo entre las secciones referentes a las lenguas clásicas y las referentes a las lenguas modernas, diferencia que deja muy indefinida la intención pretendida con este libro. El hecho de que sea una antología bilingüe, es lo que hace que el destinatario sea un público culto, que encuentra placer en la lectura original y en el entretenimiento que supone la comparación de textos. Pero, a nuestro entender, para este público esta antología se queda a mitad de camino, como a mitad de camino también se queda un público más amplio. ¿Un libro más de fábulas a disposición de quien lo use? Una cosa queda clara, y lo diremos como si fuese la moral de una fábula, la de este libro en concreto: que las filologías, clásicas y modernas, si quieren colaborar, han de estar a una misma altura a la hora de compartir un plato que debe ser inexcusablemente fruto de un mismo rigor científico. Todo esto no obsta, sin embargo, para que el lector se divierta con este libro, y así lo esperamos, gozando de la genialidad que anima, en cada cultura y época, el pequeño recinto de palabras que se le concede a este género, cercano, pero lejano de la narración breve; lejano, pero cercano del chiste: un género con autonomía propia, y con disfrute propio. [SALVADOR LÓPEZ QUERO y ÁNGEL URBÁN FERNÁNDEZ].

Homo symbolicus y su quehacer recodificador

DEACON, TERRENCE, *The Symbolic Species. The coevolution of language and the human brain*, Londres: Penguin Books, 1998, 527 págs.

Año a año van engordando los anaqueles que albergan obras que se nutren de una savia interdisciplinar, encrucijada de saberes científicos y humanísticos, y van abriendo un espacio de lectura para el hombre de nuestra época. Un ejemplar inexcusable en tales anaqueles debe ser el libro que comentamos.

En el “blurb” encomiástico de la portada de colores estridentes —última moda anglosajona en ediciones rústicas— aparece una evaluación del destacado neurobiólogo americano, Daniel C. Dennet, publicada en *The Times Literary Supplement*, sección “International Books of the Year”, que resume bien lo que este libro se propone: “Extraordinary original... a bold and tightly argued thesis about how language first evolved in our species”. Original en cuanto a su acercamiento al tema y actualizado en sus argumentos neurobiológicos, serían las mejores cualidades que encontramos en este volumen, cuya vocación divulgativa no menoscaba un ápice su rigor científico. Y para situarlo en su verdadero sitio, recordemos el dictamen de otro académico eminente que ocupa la cátedra de Psicología de Harvard, J. Kagan: “If you only had one book to read on the evolution and function of the human brain, this is the one I would recommend”.

El libro está dividido en tres partes: la primera, a su vez con cuatro apartados, lleva el título genérico de *Language*, en la que, de manera didáctica y gradual se interna en el nada simple laberinto de su uso por la especie humana en la comunicación. La segunda, escindida en seis apartados, se titula *Brain*, y versa sobre la excepcional estructura y funciones del cerebro en relación con el lenguaje. Y la tercera, también dividida en cuatro apartados, está encabezada con el término *Co-evolution*, y es la síntesis donde confluyen las citadas realidades y se examina la lógica de la selección natural encerrada tras la evolución del lenguaje y del cerebro.

El reto fundamental que se se ha propuesto el autor puede considerarse en una doble vertiente: por una parte, se hace un re-examen de muchos conceptos y supuestos sobre el lenguaje que tácitamente se han venido asumiendo en otras disciplinas muy diversas, desde la filosofía hasta la antropología pasando por la biología. Y en segundo lugar, se deshacen aquí muchos mitos acerca del lenguaje humano que han sido heredados de anteriores centurias y se han sustentado en endeble cimentación científica. El autor, confeso afecto a heterodoxias anticonvencionales (“a paradox is the source of the thinker's passion”), demuestra a lo largo de estas páginas poseer un atemperado espíritu crítico y un estilo persuasivo para transmitir de forma atractiva sus razonamientos.

De entre los múltiples temas que aborda nos vamos a centrar en algunos de indudable transcendencia para el panorama humanístico de nuestros días. En la Parte 1, *Language*, aborda, como han hecho otros investigadores de este heterogéneo campo, el misterio de los orígenes de la mente humana, la especificidad de nuestro cerebro y el común denominador con otras especies de simios. Expone los paradigmas teóricos para explicar los fundamentos del lenguaje humano: a) “meaning as mental images” de corte telemental y racionalista, b) “meanings as associative mappings” de carácter conductista, c) “innate grammatical knowledge” de tipo modular (fodoriano y chomskiano), y d) “innate mental language”,

versión extrema mentalista del anterior (modelo propuesto por Pinker en su *The Language Instinct* de 1994).

Deacon, lógicamente insatisfecho con estas versiones que orillan cómodamente la cuestión central de los “porqués” por encima de descripción de los “cómos”, discute sus defectos e inconvenientes de forma convincente, recalcando el carácter único del lenguaje humano, sin sombra de semejanza con otros sistemas de comunicación animal.

La búsqueda de respuestas en este ignoto campo implica extraer racionalidad al inasible misterio por excelencia, motivo de desdén, casi justificado en aquél entonces, de la SOCIÉTÉ LINGUISTIQUE DE PARIS en 1866. Y la racionalidad en la explicación la encuentra Deacon en el argumento del lenguaje, no por ser un sistema en sí muy complejo, sino por ser un sistema de comunicación basado en la referencia simbólica. Y aquí está la clave para Deacon de todo el meollo del lenguaje humano. Las reglas y categorías gramaticales tienen carácter simbólico, algo que ya se sabía y que ha hecho correr mucha tinta, pero que nunca se ha abordado de forma rigurosa y convincente. Dicho de forma sencilla, se trata de la aporía tópica de *cómo la lengua representa a las cosas* (referentes), lo que significa una adaptación cognitiva primaria. Tras esta primera adaptación se pueden explicar otras más complejas, pero vistas como consecuencia y no como causa, al contrario de como se viene aduciendo en obras de este ámbito del saber.

Deacon expone luego cómo se explica la lengua como “primer motor” con una simplicidad elemental en sus inicios para evolucionar luego a formas más complejas a medida que el cerebro va ganando en conexiones neuronales. El proceso de aprendizaje, en suma, las asociaciones, la experiencia empírica tienen cierto predicamento en este modelo explicativo. Analizar signos innatos que transmiten información de estados mentales, como por ejemplo la risa, es un prelude para llegar a ver el *tipo* de referencia que representa el lenguaje. La teoría semántica de Frege, imitada servilmente por tantos (Coseriu, es un buen ejemplo), es una explicación muy simplista de dos mundos dicotómicos —el de los objetos mentales (sense) y el de los objetos externos (reference)— donde queda sin explicar la gran cuestión elemental de partida, es decir, cómo los objetos mentales atrapan y escogen a los objetos físicos, o bien si llegan realmente a hacerlo. Charles S. Peirce es traído a colación por su teoría semiótica de los “interpretants” (imágenes mentales —pero no sólo— que apuntan a aquella respuesta, en términos cognitivos, que nos permite inferir la referencia de los signos y su contexto).

En la sección “Symbols aren’t simple” aborda Deacon el carácter jerárquico de la “referencia”, en contra de la teoría reduccionista biplanar del *significante* y el *significado* que Saussure expusiera. De nuevo echa mano el autor de las categorías de asociaciones referenciales de Peirce: *icono*, *índice* y *símbolo* que reflejan, a su vez, la tricotomía de asociaciones de la filosofía clásica (Locke, Hume, Kant): similaridad, contigüidad y causalidad o convención. Deacon elabora a partir de las relaciones de los signos con los procesos de comunicación una teoría que prevé la jerarquía de relaciones entre las tres formas de referencia. La escala que señala los peldaños hacia un orden simbólico está jalonada por una creciente complejidad en las sinapsis neuronales. Lo importante de esta tesis es demostrar que es a este nivel simbólico más abstracto cuando aparecen, gracias a la evolución de la mente adaptativa, las representaciones simbólicas que constituyen la cultura humana. El *símbolo* es, de hecho, un recurso de recodificación redundante, un proceso de relevancia mnemotécnica: “what I am suggesting here is that the shift from associative predictions to symbolic predictions is initially a change in mnemonic strategy, a recoding” (pág. 89).

Tras establecer una confrontación polémica con la teoría innatista de Chomsky y Pinker, argumenta en favor del aprendizaje basado en la inducción pragmática y en la evolución del lenguaje de manera *user-friendly*, hipótesis heterodoxa en los tiempos que corren y, no obstante, más probable que la hipótesis contraria. Las lenguas, en definitiva no sólo cambian, sino que evolucionan y reflejan las presiones de la selección natural, para adaptarse al aprendizaje natural de los hablantes infantiles. Esta perspectiva ha sido explotada, aunque torpemente aún, por sucesivas escuelas funcionalistas actuales (*cf.* Givón: *Mind, Code and Context* de 1989). El hombre activa el modelo parasitario clásico con respecto al lenguaje. La información “replicada” que constituye una lengua, artefacto sistémico, no se organiza ciertamente dentro del cerebro, como pretende la hipótesis modular, aunque sin duda existe una relación simbiótica entre esta entidad adaptativa integrada y su huésped, el ser humano.

Deacon da sobradas razones que evidencian sus hipótesis, entre ellas, las de la variación y la indeterminación lingüísticas, que le hacen incidir con énfasis en el hecho de que, en conclusión, el lenguaje es un fenómeno social, restaurando con justicia una definición que había caído en desuso desde el advenimiento de los teóricos psicologistas. Considerado así, entramos de lleno en su función, en su evolución y hasta en sus consecuencias biológicas y cognitivas.

En la Parte 2, *Brain*, los argumentos usados por Deacon hacen palidecer no pocos entimemas usados por Pinker en su libro casi coetáneo *How the Mind works* de 1997. La utilización racional de la teoría de la evolución es una buena herramienta para rebatir ideas fundadas más en la intuición que en la realidad empírica. La comparación con otras especies, su grado de participación en “un lenguaje” primario, su adaptación al medio etc. proveen de razones para pensar en el grado de evolución al que ha llegado el hombre.

El capítulo 10, “Locating language” es un estudio de las disfunciones y patología lingüísticas (afasias etc.) en relación con las áreas del cerebro, estudiadas a la luz de la neurología y su interfaz con la psicología. Deacon pone en cuestión la modularidad, teoría prevalectante de las zonas cerebrales que están superespecializadas (Paul Broca y Carl Wernicke roturaron el terreno para el estudio de la relación entre la capacidad de hablar y las lesiones cerebrales) y que parecen prestar apoyo a las ideas nativistas. Un siglo después aún sigue en liz la interpretación de los síntomas localizados por ambos cirujanos. Wernicke, en particular, reconoció que había que estudiar el cerebro en tanto que circuitos conectados entre sí y no como compartimentos estancos en un mapa preestablecido de funciones. Otros hallazgos atestiguan la sustitución de unas zonas por otras en casos de déficit funcional del cerebro y, en concreto, de las áreas de Broca (asociado a palabras “closed system”) del lenguaje. En resumen, Deacon deja clara su convicción de que las regiones cerebrales no son sino nexos en una cadena de procesos interrelacionados y que las funciones del lenguaje dependen de la interacción de diferentes regiones. Estudios biológicos del metabolismo en el consumo de glucosa (técnica PET: tomografía de emisión de positrón y técnica fMRI: imágenes de resonancia magnética funcional) corroboran su hipótesis multilocativa.

De notable interés para el lector es su crítica del mito popular de un hecho de escasa relevancia: la lateralización del lenguaje en ambos hemisferios. La lateralización es más bien una consecuencia, una adaptación al lenguaje y no una causa para la evolución del lenguaje. Existen abundantes pruebas en casos de hemisferectomía donde las funciones dejan de estar dibujadas de manera clara en el mapa cerebral.

La Parte 3, *Co-evolution*, trata de relacionar el lenguaje con los hallazgos en neurología y biología. En efecto, el uso del lenguaje no termina en la cognición simbólica. Hablar supone muchas exigencias en el empleo de los sistemas auditivos y vocales. La cantidad y rapidez de la información, combinación de componentes simbólicos, exige una atención y memoria muy eficiente en el aprendizaje que tiene relación con la predisposición adaptativa propiciada por la evolución. La comparación, una vez más, con el aprendizaje indexical y simbólico en los primates clarifica algunas cuestiones fundamentales. En suma, para Deacon, sólo ciertos rasgos estructurales universales del lenguaje pudieron ser internalizados como parte de un “instinto del lenguaje” (alusión a Pinker) y no son, precisamente esos rasgos los señalados en la Gramática Universal (aducida por Greenberg y secundada por estudios de Berlin and Kay).

Así pues, la especie —lingüísticamente hablando— del *homo symbolicus* plantea cuestiones que seguirán debatiéndose en años venideros desde muy diferentes perspectivas: ¿cuándo y en qué contexto apareció la comunicación similar al lenguaje simbólico? ¿Cómo se realizó el salto en complejidad del lenguaje y en base a qué adaptaciones ambientales? Aunque vinculada a la especie biológica de primates, la filogénesis evolutiva da cuenta del paso de información genética que es peculiarmente diferenciada en nuestra especie, en cuanto noo-especie (*nous* = mente), cortando así radicalmente toda ligazón con otras zoo-especies biológicas.

Deacon postula que neurológicamente y semióticamente la comunicación simbólica es más eficaz y por tanto más beneficiosa para el hombre. No obstante cabe conjeturar que si durante un largo lapso de tiempo fue más costosa, lenta, inflexible y compleja, también fue menos eficaz y práctica. Lo cual nos deja sin argumentos para la evolución posterior. Deacon apuesta por el argumento del cambio en la estrategia comunicativa: *Natura facit saltus*. Es decir, hay que explicar ese cambio que, en principio, requiere más esfuerzo cognitivo y menos eficacia inmediata. Sólo en el contexto evolutivo y adaptativo puede estar la clave. Y este es el punto de vista explicado por Deacon, de forma muy convincente, y que se remonta a la creación de las primeras manifestaciones rituales, origen de la cultura humana. Habla el autor de las conexiones del humor y el juego de palabras con el aprendizaje social de los símbolos, algo previsto por no pocos antropólogos y psicólogos (también por Freud, en su tratado sobre el humor). En definitiva, nuestras reglas de conducta, la inmensa marea de experiencias y la exigencia de nuestra vida compleja compartida en sociedad han propiciado un lenguaje apoyado en la simbología.

El código compartido y la visión de Vigotsky, con claro énfasis en el proceso de internalización social en que consiste la actividad mental, cobra importancia desde esta perspectiva propuesta por Deacon. Las conexiones y simbiosis de las operaciones mentales con el medio externo al propio sistema neuronal —denominado interdisciplinariamente “connectionism”— son la base de la representación del conocimiento (Smolensky, 1988; Clark, 1989). El simbolismo que las lenguas humanas han desarrollado no puede explicarse sin estas premisas.

Recientemente el biólogo, experto en comportamiento, J. Delius (Universidad de Constanza) confirmaba este punto de vista: “El aumento de la capacidad cerebral ha posibilitado que se establezcan rasgos culturales en la memoria. Y al revés, los cambios sinápticos que se dan con el aprendizaje precisan de la acción de los genes, puesto que se ha comprobado que implican cambios de proteínas, que a su vez implican cambios de actividad en los genes”. [VICENTE LÓPEZ FOLGADO].