

MHNH
Revista Internacional de Investigación
sobre Magia y Astrología Antiguas



**Volumen
23 (2025)**

MHNH
*Revista Internacional de Investigación
sobre Magia y Astrología Antiguas*

**Volumen
23 (2025)**

MHNH

**Revista Internacional de Investigación
sobre Magia y Astrología Antiguas**

Fundadores:

Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga)
José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada)

Consejo de Redacción:

Director:

Profesor Juan Francisco Martos Montiel (Universidad de Málaga)

Secretaria:

Dra. Luisa Lesage Gárriga (Universidad de Córdoba)

Comité Científico:

Magia:

Prof. M. García Teijeiro (Universidad de Valladolid)
Prof. F. Graf (The Ohio State University)
Prof. Fco. Marco Simón (Universidad de Zaragoza)

Astrología:

Prof. E. Calderón (Universidad de Murcia)
Prof. W. Hübner (Westfäl Wilhelms-Univ. Münster)
Prof. Macías Villalobos (Universidad de Málaga)

Aval Científico:

Universidad de Málaga (Área de Filología Griega)

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez

MHNH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas es una publicación anual cuyo objetivo es recoger investigaciones originales e inéditas relacionadas con la historia de las religiones, la magia y la astrología antiguas, dirigidas a la comunidad científica internacional. Las áreas de conocimiento a las que se adscribe MHNH son, principalmente, la filología clásica, la historia antigua y la historia de la ciencia.

Presentación de originales y procedimiento de selección: Los originales remitidos para su publicación deberán atenerse a las normas de edición y ser enviados antes del 31 de marzo de cada año. Para su admisión, cada trabajo será objeto de dos informes técnicos de evaluación realizados por revisores externos de reconocido prestigio.

Dirección de contacto: Libros para recensión y propuestas de intercambio deben dirigirse al Prof. Juan Francisco Martos Montiel. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain). Correo electrónico: jfmartos@uma.es

Versión on-line y normas de edición: <https://revistas.uma.es/index.php/mhn>

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1.045/2001

ÍNDICE MHNH, 23 (2025)

I.- STUDIA

JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA, BERTA GONZÁLEZ SAAVEDRA, «Nero and the magi, religious initiation or initiation into royalty?»	7-21
MARÍA TERESA DE LUQUE MORALES, «Sueños y oráculos: las preocupaciones cotidianas de los grupos libres no privilegiados en la Roma imperial»	23-41
JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL, «La homosexualidad femenina en los textos astrológicos de la Antigüedad (2): el <i>Tetrabiblos</i> de Tolomeo»	43-66
RAMÓN SONEIRA-MARTÍNEZ, «Detradicionalización, increencia y pugna teológica en <i>Sobre la enfermedad sagrada</i> »	67-87
NICHOLAS SPERZAGNI, «Le qualità nella teoria umorale e il genere: dalle origini a Claudio Tolomeo»	89-112

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

SABINO PEREA YÉBENES, «Sobre el “esoterismo” del antiguo Egipto y su proyección: notas críticas al libro de E. Hornung, <i>Esoterismo egipcio. La sabiduría secreta del antiguo Egipto y su impacto en Occidente</i> (2024)»	115-127
--	---------

III.- RECENSIONES

RAÚL CABALLERO, «FRANCO MARTORELLO (a cura di), <i>Studi sull’arte dei decreti delle stelle. In memoria di Giuseppe Bezza</i> , Agorà & Co., Sarzana-Lugano, 2022»	131-135
--	---------

STUDIA

NERO AND THE *MAGI*, RELIGIOUS INITIATION OR INITIATION INTO ROYALTY?

JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA
COMPLUTENSE UNIVERSITY OF MADRID
japedros@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-3833-9416>

BERTA GONZÁLEZ SAAVEDRA
COMPLUTENSE UNIVERSITY OF MADRID
bertagon@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0002-8701-7491>

Recibido: 2 de abril de 2025

Aceptado: 22 de septiembre de 2025

ABSTRACT

In a passage from his *Naturalis Historia* (30.6.17), Pliny the Elder tells us that the *magi* who accompanied Tiridates of Armenia on his trip to Rome in the year 66 a.D. initiated Nero at special banquets; Pliny does not specify the content of these mystic initiations. This brief information is of interest to us for two different reasons: the first is to study the extent to which the perception that the Greeks and Romans could have of Zoroastrianism as a religion of initiation was accurate; the second is to analyze whether this initiation was a properly religious initiation, or an initiation into royalty: several specialists in ancient Zoroastrianism have consolidated the idea that *magi* are, above all, specialists in royalty. In this sense, we propose that the most significant textual parallel to Nero's initiation would be that of Artaxerxes II, as transmitted to us by Ctesias.

KEY WORDS: NERO, TIRIDATES, *MAGI*, MYSTERY RITUALS.

NERÓN Y LOS MAGOS: ¿INICIACIÓN RELIGIOSA O INICIACIÓN EN LA REALEZA?

RESUMEN

En un pasaje de su *Naturalis Historia* (30, 6, 17), Plinio el Viejo nos cuenta que los magos que acompañaron a Tiridates de Armenia en su viaje a Roma en el año 66 d.C. iniciaron a Nerón en unos banquetes especiales; Plinio no especifica el contenido de dichas iniciaciones místicas. Estas breves informaciones nos interesan por dos motivos diferentes: el primero es estudiar hasta qué punto llegaba la percepción que los griegos y romanos podían tener del zoroastrismo como una religión de iniciación; el segundo es analizar si dicha iniciación era una iniciación propiamente religiosa, o una iniciación en la realeza: varios especialistas en zoroastrismo antiguo han consolidado la idea de que los magos son, ante todo, especialistas en la realeza. En esa dirección, proponemos que el paralelo textual más significativo de la iniciación de Nerón sería la de Artajerxes II, tal como nos la transmite Ctesias.

PALABRAS CLAVE: NERÓN, TIRIDATES, MAGOS, RITUALES MÍSTICOS.

1. Tiridates' journey to Rome and its religious implications

One of the most glorious moments of Nero's reign was when his eastern policy in his relationship with the Parthian Empire culminated in a double victory, first militarily, thanks to Corbulon¹, and then diplomatically, with the enthronement of an Arsacid prince, Tiridates, on the throne of Armenia, the buffer kingdom between the Roman Empire and the Parthian Empire, whose sovereignty had been in dispute between the two powers since the time of Croesus².

To make it clear that the sovereignty of Tiridates was due to the direct intervention and magnanimous protection of Rome, an elaborate coronation ceremony was organized in Rome, which was accompanied by a huge and very expensive diplomatic trip in which Tiridates traveled from the East to Rome with an entourage that included his sons and those of the other Arsacids: Vologeses, Pacorus and Monobazus³. Three thousand Parthian horsemen accompanied the new king and the journey had to be made by land, because Tiridates, advised by the priests of his court, refused to sail across the Mediterranean so as not to desecrate the sea⁴. Likewise, the nine months that his journey lasted he made it «riding with his wife beside him and wearing a golden helmet instead of a veil, so as not to defy the traditions of her country by letting her face be seen» (αὐτῷ καὶ γυνὴ συμπαρίπτειν, κράνος χρυσοῦν ἀντὶ καλύπτρας ἔχουσα, ὥστε μὴ ὄρᾶσθαι παρὰ τὰ πάτρια)⁵ so as not to contravene another religious prescription.

The religious dimension of Tiridates' coronation does not end in the meticulous regulations that the *magi* of Tiridates' entourage imposed on the strenuous but triumphant journey of the Parthian prince, but became even clearer when Nero himself crowned him in the Roman Forum before an enthusiastic crowd⁶. According to Cassius Dio 63.5.2, Tiridates uttered, probably in Greek⁷, the following words:

1 J. F. DRINKWATER, 2019, 135-136.

2 L. GIOVANELLI, 2023, 197.

3 Detailed sources are Cassius Dio 63:1-7, Suetonius, *Nero* 13 and 30 and Pliny the Elder *NH* 30: 16-17.

4 Pliny *NH* 30.16.

5 Cassius Dio, 63, 1-2.

6 The impact of the journey of the Arsacid prince was so great in the Mediterranean world that, since A. DIETERICH, 1902, 1-14, several authors think that it may have influenced the wording of the episode of the worship of the *magi* in Bethlehem included in Mt 2:1-12, cf. R. C. TREXLER, 1997, or A. ADAIR, 2015, 60-70, without attempting to provide an exhaustive bibliography. It is not the intention of this paper to debate the veracity of the episode of the star of the Magi in Matthew's passage: cf. M. R. MOLNAR, 1999, or A. A. MOSHAMMER, 2008. There was the coincidence that throughout Tiridates' journey Halley's Comet could be sighted throughout the Mediterranean basin; on an eventual relationship of Halley's Comet to Matthew's star, v. W. E. PHIPPS, 1986, 88 and R. M. JENKINS, 2004.

7 Greek was the language of the Arsacid imperial family. This fact is well studied in J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA, 2022.

Ἐγώ, δέσποτα, Ἀρσάκου μὲν ἔκγονος, Οὐολογαίσου δὲ καὶ Πακόρου τῶν βασιλέων ἀδελφός, σὸς δὲ δοῦλος εἰμι- καὶ ἥλθον τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν, προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν, καὶ ἔσομαι τοῦτο ὅ τι ἀν σὺ ἐπικλώσῃς- σὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη.

I, sir, am descended from Arsaces, am brother to the kings Vologeses and Pacorus and now your slave. And I have come to you, my god, to worship you as I do Mithra and I will be what you will, for you are my Destiny and my Fortune.

The ceremony was completed with the response of Nero, who promised to make him king of Armenia, gave him his hand, lifted him up, kissed him and stripped him of the tiara, the identifying cap of the Persians, placing in its place a diadem⁸. The kiss was also part of the ancient Persian *proskynesis* ceremony. As can be seen, it was a highly ritualized ceremony, carefully agreed upon by religious specialists on both sides and including elements of both traditions.

The proclamation itself is very interesting, for it contains three distinct parts, all of which reflect some important point of the Zoroastrian royal ideology in which the Arsacid princes were trained, as we shall demonstrate.

The first part, typical of Iranian phraseology since Darius the Great, is the self-identification of the proclaimer through the title: he avoided defining himself as «Great King, King of Kings», titles of his brothers; he then inserted instead the imperial genealogy going back to the founder of the dynasty, Arsaces, and continued with his brothers, who had indeed been kings.

The second part of the declaration contains a reference to famous *proskynesis*, performed in this case before Nero, that typically Iranian gesture of worship that caused so much scandal at the time of Alexander's conquest, but that since the Hellenistic period had become normalized in the relationship of submission to the persons invested in the kingship⁹. It is also interesting the identification that Tiridates made of his tutelary divinity, the Iranian god Mithra, already very popular among the Achaemenid monarchy since Artaxerxes II and later during the whole Parthian period thanks to its hybridization with the Greek god Apollo. Tiridates' reasons for choosing Mithra as a personal divinity were similar to those that motivated Artaxerxes II to do the same: he was a victorious god, young and driven, who sponsored the renewal of a branch of the traditional dynasty.

8 In this particular aspect of the rite, the information provided by Suetonius seems much more detailed than that of Dio, who suppresses, for example, the ritual kiss.

9 L. R. TAYLOR, 1927.

The third point of interest is the link that Tiridates established between Nero and what the ancient translators wanted to identify as the semi-divine figures of Fate and Fortune. F. Cumont (1933, 151) already intuited that there was some kind of counterpart between the terms in the Greek translation of Tiridates' proclamation, Μοῖρα and Τύχη, and some nuclear element of the Zoroastrian religion. Specifically, he thinks they are identifiable respectively with *Zurvan* «Time» and *Xvarənah* «glory». Regarding the first term, Cumont echoes the prominence with which an alleged Zurvanism was treated during the first half of the twentieth century as a religion peculiar to the Parthian period or a heresy of official Zoroastrianism, but the popularity enjoyed by Zurvanism during this period has been dismantled in more recent and more solvent scholarly works¹⁰. We think for our part that Tiridates was attempting to translate into Greek an important concept of Zoroastrian religion, namely with the Avestan term *Aši* «the reward»¹¹, which in the recent Avesta is personified in a goddess to whom the whole of *Yašt* 21 is dedicated and is especially connected with Mithra, whose chariot she drives, as we read in *Yašt* 17.16¹². This connection between *Aši* as Mithra's auxiliary and the projection Tiridates made between his personal divinity and Nero himself is interesting. In contrast, Τύχη may be, as Cumont proposed, a translation of the complex concept of *Xvarənah*, originally understood as the glory of kingship, but acquiring a secondary semantic value of «good luck» from the Hellenistic period onward reflected in various translations into non-Iranian languages, such as Greek τύχη, Aramaic *gd*, or Sanskrit *lakṣmi* or *śrī*¹³.

2. The *magi* of Tiridates and the «initiation» of Nero

The details of the lavish coronation ceremony of Tiridates are well known because they were part of the excessive propaganda activities of Nero that so scandalized historians of later periods; for years, several studies have argued that the entire propaganda apparatus related to the visit of Tiridates, the erection of the colossal statue of Nero and the construction of the *Domus Aurea*, are directly related to the link that Nero wanted to establish between himself and the god Apollo-Helios through

10 The rise of the hypothesis of Zurvanism as a parallel religion or heresy of Zoroastrianism was developed throughout the twentieth century and was reflected mainly in the work of R. C. ZAEHNER, 1955. Subsequent work by S. SHAKED, 1994, has demonstrated the weak foundations of the sources on which the postulates about Zurvanism were based.

11 Understood as the reward for the meritorious actions of the faithful, v. M. BOYCE, 1975, 225-226.

12 I. GERSHEVITCH, 1959, 217.

13 H. W. BAILEY, 1943, xviii, 22, 39-40.

the use and abuse of the glitter of gold and other strategies of mass propaganda¹⁴. This interpretation has been severely revised by J. F. Drinkwater (2019, 266-270), who claims that the fabulous ceremonial surrounding Tiridates' visit in which gold certainly predominated launched rather a message of a return to a new Golden Age than an identification of Nero's person with Apollo-Helios.

But there is a really interesting aspect of Tiridates' journey to Rome that accompanies the whole religious dimension with which it was impregnated¹⁵. Tiridates carried, as we have already noted, a retinue of *magi* who advised him on the ritual appropriateness of his actions throughout the journey. Tiridates' religious training, like that of any Iranian prince, meant that he was even defined as a «magus» by Roman authors¹⁶. Taking advantage of all this display of religious wisdom, Nero, who like many other Romans of the time was interested in Eastern religions, organized one or more banquets with the presence of Tiridates and his *magi*, as Pliny the Elder (*NH* 30.16) informs us: «(Tiridates) had brought *magi* with him, had initiated that one (Nero) into their banquets» (*[Tiridates] Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiauerat*). Although this fact, according to Pliny the Elder, could not be taken advantage of by Nero himself due to his ineptitude, it seems to hint that Nero was «initiated» in some hidden facet of the Zoroastrian religion.

Since the aforementioned article by F. Cumont (1933) the idea has been generalized that the mysteries in which the *magi* of Tiridates initiated Nero were the Mithraic mysteries. Authors, such as the aforementioned Cizek, 1982, assume this as a proven fact. R. Beck (2000, 166-167) has qualified this postulate and considers that the journey of the *magi* to Rome, coinciding with the appearance in the sky of Halley's comet, created an ideal breeding ground for the birth of Mithraism, but denies that Nero was initiated into Mithraism, which, on the other hand, was not a religion distinct from the Zoroastrianism of priestly theology proper to the *magi* of Tiridates' entourage, as Cumont claimed. The dating of the origin of Mithraism is an essential test to gauge this well, since the first inscriptions referring to Mithraic cults can be dated to around 90 A.D.; taking into account that these inscriptions are on the Roman *limes* of Germania and Pannonia, a reasonable time must be given for this cult to become popular among the Roman soldiers stationed in this distant frontier, so the dating of the birth of Mithraism to around 70 in Rome or Ostia

14 E. CIZEK, 1982, 88, 130, L. GIOVANELLI, 2023, 198.

15 On Tiridates' journey and the priestly status he assumes in it, see G. TRAINA, 2024.

16 Pliny the Elder, *NH* 30.16: *Magus Tiridates*; Tacitus, *Ann.* 15.24.2. speaks of the obligations derived from a *sacerdotium* of Tiridates himself.

seems the most reasonable¹⁷. Likewise, the first literary reference to Mithra and tauroctony, a central element in the Mithraic cult, appears in *Thebaid* 1.719-720 by Statius, who composed his work between 90-91 AD. Statius' allusion to tauroctony is so poetically elusive: «or (you are called) Mithra, that beneath the rocky Persean cave you twist the indomitable horn of the bull» (*seu Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithram*), that it forces us to think that the Mithraic cult had reached a cultured public that had to understand what the poet's culturan allusion referred to.

3. Zoroastrianism and initiation

In present-day Zoroastrianism, heir to the priestly theology elaborated during the Sassanid period and outlined in the post-Islamic period, there is no initiation ceremony in the strict sense, that is, one characterized by a remarkable esoteric consistency, celebrated in a fixed place, hidden from most eyes and sacred, and in which the initiate assumes a discourse exclusive to him related to an intense and transforming experience that leads to a reserved salvation¹⁸. What exists is a ritual of passage linked to the age at which the Zoroastrian faithful acquires the use of reason –between 7 and 12 years of age– and which makes him a member of the Zoroastrian community to all intents and purposes: It is the ceremony of the *nayjote* (in India) or *sedre-pūstī* (in Iran), that is, the imposition of the cord that every Zoroastrian male or female must wear to characterize themselves and the rest of the world as faithful of that religion¹⁹.

As with other rituals of passage, the catechumen must learn the daily prayers and follow a careful ritual of purification, which includes a repentance for past sins. The public act consists of the covering with the *sudrah* and the *kustīg*, the white sleeveless shirt and cord girded on by all adult Zoroastrians, which is made of seventy-two strands of lamb's wool and is wrapped three times around the waist, over the *sudrah*. All the elements of the garb are symbolic, but far from being marked by the sensory and psychic impact that characterizes initiation into a mystical religion.

17 Although there is evidence that could point to an Anatolian origin for this mystery religion, cf. D. ULANSEY, 1991, we are inclined to favour theories that propose a Roman origin for the Mithraic cult: R. MERKELBACH, 1984, R. BECK, 1998, M. CLAUSS, 2000.

18 All these elements are well defined by W. BURKERT, 1987, and G. SFAMENI GASPARRO, 2006, 185-189.

19 The most complete analysis of the *nayjote* ritual and an interesting theoretical nuance between what is a rite of passage and an initiation rite can be read in J. A. M. SNOEK, 2004, 77-98.

It is likely that the ceremony of girding the cord is very old, as there is a comparable practice in the Vedic ritual²⁰, but it is certain that there is no reference to *sudrah* or *kustīg* in the classical Greco-Roman texts, so it is likely that it was not a ceremony known to the West of the Persian world.

4. The perception of Zoroastrianism as a religion of initiation in the Greco-Roman world

Classical authors generally agree in their perception of the religion of the *magi*, i.e., the Zoroastrianism of the Parthian period, as a religion of initiation. The idea that the religion of the Iranian *magi* was something secret and rather sinister starts already from a famous quotation of Heraclitus of Ephesus (DK 14) quoted by Clement of Alexandria 2.22.2, in which he compared *mágoi* to bacchantes, leneas and initiates, νυκτιπόλοις «figures that move during the night,» «for they are initiated with impiety into mysteries for human thought.» (τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ὀνθρώπους μυστήρια ἀνιεροστὶ μνοῦνται), although the inclusion of the term *mágoi* has raised numerous doubts about the authenticity of Clement's quotation²¹.

In relation to the imperial period, the author who expresses in a clearer way the idea that the *mágoi* were depositaries of an initiatory rite is Dio Chrysostomus, *Discourse* 36.39, who says that the *mágoi* sang hymns containing a myth referring to Mithra-Helios in the secret ceremonies of initiation (ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς). Since speech 36 of Dio Chrysostomus is dedicated to the inhabitants of Boristhenes, at the mouth of Dnieper, in an area in contact with Iranian population where the rhetor himself lived for a season, it is presumable that in this speech the term *mágos* actually referred to Zoroastrian priests and that secret initiation ceremonies could have been a reality known to the inhabitants of Boristhenes²². On the other hand, although the divinity to whom the alleged hymn composed by the *mágoi* is dedicated seems to be a hybridization between Mithra and Helios, this type of analogical identification was frequent in the Parthian period; but there is another element that has more weight when attributing value to the hymn of the *mágoi* collected, adapted and reinterpreted by Dio Chrysostomus, which is the importance that the cosmic order has in it: in that

20 M. BOYCE, 1975, 13, 257-258.

21 An abundant bibliography on the studies for or against the authenticity of Clement's quotation can be found in J. BREMMER, 2008, 236, n. 9.

22 It seems no coincidence that the existence of Orphic mystery cults has been well documented in this area since the 5th century BC, as shown by the bone plates found in Olbia, cf. A. BERNABÉ 2008, 537-546. In these cults, the term *mágoi* is used on several occasions to refer to the officiants, cf. A. BERNABÉ 2006. It is possible that more than one mystery tradition converged in Dio Chrysostomus.

sense, we cannot lose sight of the importance that this cosmic order has in the Zoroastrian religion and in the priestly function, whose main task is to perform the daily sacrifice (*Yasna*) to renew this cosmic order²³.

Thus, we can postulate that for the Greeks and Romans, Zoroastrianism was a religion that involved some kind of ritualized initiation and this was not the ritual imposition of the shirt and cord, but something else, which we will venture to explore.

5. The Persian kings and their religious training

In the same way that the idea that the religion of the *magi* involved some facet of secret initiation, it is common the idea held by Greeks and Romans that the Persian kings need, in order to be kings, a deep and specialized sacral training that had to be transmitted by the *magi*. This is explicitly stated by Cicero (*Div. 1.91*) when he affirms that «no one can become king of the Persians if he has not previously learned the discipline and knowledge of the *magi*» (*nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque percepit*). Another testimony consistent with the Parthian period is that of Apuleius (*Apol. 25-26*), who defends the concept of *magic* as an Iranian priestly discipline claiming that it is an art facing the immortals (*artem esse dis immortalibus acceptam*), pious and famous since the time of its founders, Zoroaster and Oromazdes (*piam scilicet et diuini scientem, iam inde a Zoroastre et Oromaze auctoribus suis nobilem*) and, above all, taught among the first disciplines to him who is to be king (*inter prima regalia docetur*) and so, just as any Persian cannot be a *magus*, as long as he has not learned the priestly ritual science, for the same reason any Persian cannot be king (*nec ulli temere inter Persas concessum est magum esse, haud magis quam regnare*). Tacitus (*Ann. 15:24.2*) also alludes to a priestly function of Tiridates himself (*nec recusaturum Tiridaten accipiendo diademati in urbem uenire, nisi sacerdotii religione attineretur*). However, none of these testimonies explain what this special initiation in science and priestly knowledge consisted of.

We have to resort to an earlier testimony, referring to the Achaemenid period, to postulate in some way what the rite of initiation into kingship was.

When Ctesias of Cnidus, in a testimony preserved by Plutarch (*Art. 3.3.*), as an eyewitness of the fact, tells us all the events related to the enthronement ritual of Artaxerxes II, he narrates the moment of great tension that took place before the rite led by the supporters of Cyrus the Younger, who tried to make a desperate coup at the

23 Cf. C. O. TOMMASI, 2016.

last moment so that Artaxerxes would not be the proclaimed king, but his younger brother. In a ritual context, the strongest argument that the supporters of Cyrus had is to present one of the priests who had trained Cyrus during childhood, claiming that the prince had the proper ritual training to be king.

6. The enthronement ritual of Artaxerxes II

We know some details of the enthronement ritual of an Achaemenid king from the eyewitness account of Ctesias of Cnidus (Ctes. F17 = Plu. *Art.* 3.1-3):

εἰς τοῦτο δεῖ τὸν τελούμενον παρελθόντα τὴν μὲν ιδίαν ἀποθέσθαι στολήν, ἀναλα-
βεῖν δὲ ἦν Κύρος ὁ ὁ παλαιὸς ἐφόρει πρὶν ἡ βασιλεὺς γενέσθαι, καὶ σύκων παλάθης
ἐμφαγόντα τερμίνθου καταταραγεῖν καὶ ποτήριον ἐκπιεῖν ὁξυγάλακτος. εἰ δὲ πρὸς
τούτοις ἔτερ’ ἄττα δρῶσιν, ἀδηλόν ἐστι τοῖς ἄλλοις.

For this, it is necessary that the one who is going to fulfill the ritual, upon entering it, takes off his own dress to take the same one that old Cyrus (the Great) wore before he became king, and must, in addition, eat a fig cake, chew terebinth resin and drink a glass of sour milk. If they perform other rites besides these, it is something that remains hidden from the rest.

In particular, we are struck by the structuring of the ritual. In the first part, the ritual provided for a change in the corporeality of the person of the new king, including the assumption of a different garb that links him to the figure of Cyrus the Great, the founder of the Achaemenid Empire. This new garb, therefore, is a material symbol of the dynastic legitimacy of the new king. Arrian (*An.* 6.29.4-7) informs us of the existence of textiles in the tomb of Cyrus, possibly transmitting the oral information of which Quintus Curtius speaks (10.1.30-31) when he said that Alexander thought that the tomb of Cyrus was full of gold and silver, «according to the oral information of the Persians». Specifically, the clothing mentioned by Arrian was composed of a coat (κάνδυς), pants (ἀναξυρίδες), several tunics (στολαί) dyed in luxurious colors -jacinth and purple-, jewels and Persian swords (ἀκινάκαι). It seems very likely that the garments preserved in the tomb of Cyrus were those employed in the ritual of Artaxerxes II since it combines the two identifying signs of Persian clothing in the Achaemenid period: on the one hand, the so-called «habit of court»²⁴, identified with the national clothing of the Persians, whose most characteristic garment was the long pleated tunic, and on the other the «riding habit»²⁵, which was generally assimili-

24 H. SCHOPPA, 1993, 47.

25 A. Sh. SHAHBAZI, 1978, 498-499; LI. LLEWELLYN-JONES, 2013, 62.

lated with the Medes²⁶, and whose most marked sign of identity were the pants. The combination of these garments serves to mark the idea of the union between Medes and Persians that gave rise to the Achaemenid Empire and to reinforce the image of a king who combined in a balanced way his warrior function as a horseman and his courtly function as a legislator. In addition to this bodily change marked by the change of clothes, the space where the ritual took place was decisive: the tomb of Cyrus is a small space, with a tiny door, through which the initiate had to come out crouching or almost crawling, which gives the ritual a symbolic content similar to that of a new birth.

The second part of the ritual had to do with the ingestion of symbolic foods, also with a strong identity content. Two of the foods included in the ritual, fig cake and sour milk, the precursor of yogurt, underlined the link of the new king with his tribal past and his food on horseback, highly nutritious, easy to transport and without the need for cooking. The fondness for chewing terebinth resin was already known in antiquity, for, as Nicholas of Damascus (*FGrH* 90.F66.34) conveys to us, the Medes called the Persians *τερμινθοφάγοι*, «terebinth eaters.» But there may be another reason that incorporates terebinth resin into the ritual: Dioscorides (1.71) and Theophrastus (*HP* 3.15.4; 5.7.7; 9.2.2.2) explain that it was chewed to freshen the breath. If this is so, chewing terebinth has to do with the ritual purity required of the new king, whose breath should not contaminate a sacred precinct such as the tomb of Cyrus the Great; it would fulfill a ritual function similar to the masks that even today the Zoroastrian priests wear in rituals so as not to contaminate with their breath the sacred objects, especially the fire²⁷.

But there is a third part of the ritual, which is often overlooked in the commentaries to this text. It is a secret part which, according to Ctesias, was carried out in addition to the rituals of a public character, which had, as we have seen, a marked identity character. In addition to the public part, there was a ritual section that remained secret to those other than the *magi* and the new king: «If they perform other rites besides these, it is something that remains hidden from the rest» (*εἰ δὲ πρὸς τούτοις*

26 For example, Herodotus. 1.135: «They wear the clothes of the Medes thinking that they are more beautiful than their own».

27 There have been other attempts to explain the elements of this ritual. Thus, M. BOYCE, 1982, 209 has highlighted the fact that two of them belong to the plant world and one to the animal kingdom. For their part, J. K. CHOKSY, 1989, 62-67 and A. DE JONG, 2010: 546 have pointed out a parallel with the Zoroastrian purification ritual in which the penitent consumes pomegranate leaves, drinks a few drops of consecrated bull urine, recites a confession of sins, undresses to purify himself with water and unconsecrated bull urine and finally puts on some new and pure clothes.

ἔτερ' ἄττα δρῶσιν, ἄδηλόν ἐστι τοῖς ἄλλοις). This ceremony can indeed be defined as an initiation and had to do with one of the main functions of *magi* as ritual specialists, which was the function of fixing, marking and stabilizing royalty.

7. An alleged Zoroastrian initiation of Nero into royalty and its consequences

At this point, it seems that we can postulate what kind of initiation Nero received at the banquets to which he invited the priests who accompanied Tiridates on his journey to Rome. We will begin with a negative characterization.

It could not have been a rite of passage like the ceremony of imposition of the cord and the tunic that characterize a faithful Zoroastrian. That ceremony is not a secret initiation and its public character would be completely against the interests of Nero, to whom it was convenient to remain a Roman in all his fullness of religious rights and duties. Nor was it an initiation into Mithraism. As we have already anticipated, R. Beck (2000, 166-167, esp. note 95) clarifies and qualifies the postulate of the aforementioned article by F. CUMONT (1933), who argues that Nero was initiated into the Mithraic mysteries at these dinners. In fact, R. Beck refutes that Mithraism as we know it did not exist at the time of the dinners; it is evident that they are related realities: Mithraism developed after the golden year of Nero as an imaginative response to the elaborate propaganda actions of both Nero and the Iranian counterpart. By no means was Mithraism a pre-existing religious reality brought to Rome by the *magi* who accompanied Tiridates, as Cumont thought, but a Roman product in whose creation all the fantastic ceremonies that took place on Tiridates' journey had much to do with.

Ruling out these two options, Nero as initiated in the Zoroastrian religion and Nero initiated in Mithraism, our proposal is that the son of Agrippina was initiated in the secret rites of kingship that the *magi* knew and that every king of Iran must have known, specifically, the secret part of the tripartite ritual that Ctesias describes and that we have previously analyzed²⁸. It is true that the ritual described by Ctesias refers to the Achaemenid kings, but it has such a clear structure that it is very likely that it was maintained with a similar configuration during the Parthian period, that is, as a ritual organized in three parts, two public, change of clothes and ingestion of Iranian national food and a secret one, which Ctesias mentions and which we cannot know.

As confirmation of the present hypothesis we can adduce the consequences of Nero's alleged initiation into royalty.

28 On the perception that the Greeks and Romans had of *magi* as specialists in kingship, see A. DE JONG, 1997, 387-403.

A first consequence, very obvious, is that when Nero felt in danger, he thought of fleeing and taking refuge in the Parthian Empire, according to Suetonius (*Nero* 47) and Aurelius Victor 5.15,14. The authors after Nero, interested in transmitting a very negative image of the prince, make an effort to demonstrate to what extent Nero could be a traitor to the Roman people by surrendering himself to his most bitter enemy, but the initiation he received guaranteed him a safe haven, because of the sacredness of his condition after the initiation he received, according to our postulate.

The most conclusive of the consequences is the fact that Suetonius (*Nero* 57) tells us that Vologeses I sent ambassadors to the Senate to renew the alliance with the Roman people and to ask with great insistence that the memory of Nero be worshipped. Suetonius includes this fact to give an idea of the extent to which Nero's policy had been treacherous and accommodating to the Parthian enemies, but we interpret it differently: Vologeses was aware that Nero had been initiated into the rituals of Iranian royalty and, therefore, his memory was to be respected as that of an equal or even superior in merit.

Another possible consequence of the Neronian initiation in the rituals of the *magi* foreseen for the royalty could be the survival of the glorious memory of Nero that was kept especially alive in the provinces of the East. This was the breeding ground of the «false Neros»²⁹. In fact, in the year of his death, before news of the emperor's death spread, an individual impersonated Nero and dragged a group of followers to an island, an episode which Tacitus (*Historias*, II 8-9) recounts with derision. Ten years later, a certain Terentius Maximus, of whom Dio Cassius 66.19.3 informs us and who passed himself off as the emperor, gained, according to the author, a considerable number of followers among the Parthians. And still twenty years after the death of the emperor, another false Nero, this one unnamed, attained such popularity in the Parthian Empire that, according to Suetonius (*Nero* 57) «only with difficulty was he delivered to us» (*et uix redditus sit*). The success of the false Nero in the Parthian Empire could not be due only to an alleged philo-iranian policy of the late emperor, but to the sacralized prestige that had acquired his person, whose initiation into royalty according to Iranian rituals was known.

8. Conclusions

The passage about the banquets that Nero shared with the *magi* of the court of Tiridates was written by Pliny the Elder with the intention of denigrating Nero, to

29 Cf. J. TUPLIN 1989 for more information and for the relation with the Sibyl's prophecy.

make clear his cultural surrender to the enemy people of Rome and, incidentally, to emphasize his ineptitude because he would not have been able, according to the author, not even to learn those mysteries. However, we believe that we have been able to demonstrate that these initiations were neither initiation into Roman Mithraism, which, as Beck rightly points out, did not yet exist in the year 66, nor initiation into Zoroastrianism, which does not involve any mystical aspect. Starting from the postulate that the *magi* were, first and foremost, specialists in the rituals of maintaining the cosmic order, which is the main purpose of the Zoroastrian daily sacrifice, and in the rituals that legitimized kingship, we postulate that it was into these types of mysteries that Nero was introduced. The proof of the existence of a secret element within the rituals of accession to the throne is provided by Ctesias referring to the moment of the enthronement of Artaxerxes II. It is presumable that the structure of the ritual was maintained during the Parthian period, although the public parts that required elements that no longer existed, such as the clothing of Cyrus the Great, were eliminated. In sum, it is likely that Nero's initiation was more linked to his status as emperor than to a conversion to Eastern religious doctrines, for which he certainly had a notable intellectual curiosity. The relationship between Nero's power in a critical year of his reign and the contribution that the knowledge held by the priests of Tiridates' court could bring to it in the context of imperial Rome reinforces the idea that this episode was part of Nero's strategy to consolidate his authority.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAIR, A., «A Critical Look at the History of Interpreting the Star of Bethlehem in Scientific Literature and Biblical Studies», in P. Barthel - G. van Kooten (eds.), *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden, 2015, 43-84.
- ÁLVAREZ-PEDROSA, J. A., «The Avroman Parchments and the Use of Greek in the Parthian Empire», *East and West n.s.*, 3 (2022), 117-147.
- BAILEY, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943.
- BECK, R., «The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis», *The Journal of Roman Studies*, 88 (1998), 115-128.
- BECK, R., «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *Journal of Roman Studies*, 90 (2000), 145-180.
- BERNABÉ, A., «Mágoi en el papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?», in M. Valverde Sánchez - E. Calderón Dorda - A. Morales Ortiz (eds.), *Koinós lógos: homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, 99-110.
- BERNABÉ, A., «Las láminas de Olbia», in A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, 537-546.

- BOYCE, M., *A History of Zoroastrianism. 1. The Early Period*, Leiden, 1975.
- BOYCE, M., *A History of Zoroastrianism. 2. Under the Achaemenians*, Leiden, 1982.
- BREMMER, J., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden, 2008.
- BURKERT, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass, 1987.
- CHOKSY, J. K., *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, Austin, 1989.
- CIZEK, E., *Néron*, Paris, 1982.
- Clauss, M. *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, Edinburgh, 2000.
- CUMONT, F., «L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 61 (1933), 145-154.
- DE JONG, A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997.
- DE JONG, A., «Religion in the Achaemenid Court», in B. Jacobs - R. Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof. The Achaemenid Court*, Wiesbaden, 2010, 533-558.
- DIETERICH, A., «Die Weisen aus dem Morgenlande», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 3 (1902), 1-14.
- DRINKWATER, J. F., *Nero. Emperor and Court*, Cambridge, 2019.
- GERSHEVITCH, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959.
- GIOVANELLI, L., «La politica religiosa di Nerone tra luci e ombre», *Arys*, 21 (2023), 187-205.
- JENKINS, R. M., «The Star of Bethlehem and the Comet of AD 66», *Journal of the British Astronomy Association*, 114 (2004), 336-343.
- LLEWELLYN-JONES, Ll., *King and Court in Ancient Persia. 559 to 331 BCE*, Edinburgh, 2013.
- MERKELBACH, R., *Mithras*, Königstein, 1984.
- MOLNAR, M. R., *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, New Brunswick, NJ, 1999.
- MOSSHAMMER, A. A., *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford, 2008.
- PHIPPS, W. E., «The Magi and Halley's Comet», *Theology Today*, 43 (1986), 88-92.
- SCHOPPA, H., *Die Darstellung der Perser in der griechischen Kunst bis zum Beginn des Hellenismus*, Coburg, 1993.
- SFAMENI GASPARRO, G., «Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso», in C. Bonnet - J. Rüpke - P. Scarpi (eds.), *Religions orientales-culti misterici. Neue Perspektiven-nouvelle perspectives-prospettive nuove*, Stuttgart, 2006, 181-210.
- SHAHBAZI, A. Sh., «New Aspects of Persepolitan Studies», *Gymnasium*, 85 (1978), 487-500.
- SHAKED, S., *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, 1994.
- SNOEK, J. A. M., «'Initiations' in Theory and in Zoroastrianism», in M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden, 2004, 77-98.
- TAYLOR, L. R., «The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler Cult», *The Journal of Hellenic Studies*, 47 (1927), 53-62.
- TOMMASI, C. O., «Le chant sacré des Mages (D. Chr. 36, 39-60) croyances ira niennes en tenue grecque», in E. Amato- C. Bost- Th. Grandjean- L. Thévenent- G. Ventrella (eds.), *Dion de Pruse: l'homme, son oeuvre et sa posterité*, Hildesheim 2016, 147-175.
- TRAINA, G., «A Note on Tiridates' Journey to Italy (ca. 65-66 EC)», in D. Dueck (ed.), *El Mediterráneo. Una mirada desde Oriente*, Sevilla, 2024, 133-138.
- TREXLER, R. C., *The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story*, Princeton 1997.

TUPLIN, Ch. J., «The False Neros of the First Century AD», in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. 5, Latomus, Revue d'Études Latines, vol. 206, Bruxelles, 1989, 364-404.

ULANSEY, D., *Mithraism. The Cosmic Mysteries of Mithras*, Oxford, 1991.

ZAEHNER, R. C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

SUEÑOS Y ORÁCULOS: LAS PREOCUPACIONES COTIDIANAS DE LOS GRUPOS LIBRES NO PRIVILEGIADOS EN LA ROMA IMPERIAL

MARÍA TERESA DE LUQUE MORALES

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

mtdeluque@uco.es

<https://orcid.org/0000-0002-6942-945X>

Recibido: 28 de abril de 2025

Aceptado: 3 de noviembre de 2025

RESUMEN

En la Roma imperial, los libres no privilegiados –artesanos, libertos, pequeños propietarios y comerciantes– afrontaban una incertidumbre económica y jurídica que los empujaba a consultar medios supraracionales. Mediante un análisis comparado de la *Oneirocritica* de Artemidoro y las *Sortes Astrampsychi*, este artículo identifica cinco ejes de inquietud colectiva: salud, familia, trabajo, movilidad económica y conflictos jurídicos. Lejos de ser meras expresiones populares, sueños y sortilegios funcionaron como herramientas simbólicas para evaluar riesgos y tomar decisiones, ofreciendo una ventana única a la mentalidad práctica de los estratos intermedios de esta sociedad.

PALABRAS CLAVE: ROMA IMPERIAL, POBLACIÓN LIBRE NO PRIVILEGIADA, MOVILIDAD SOCIAL, PRÁCTICAS ADIVINATORIAS.

DREAMS AND ORACLES: THE EVERYDAY CONCERN OF THE UNPRIVILEGED FREE POPULATION IN ROMAN SOCIETY

ABSTRACT

In imperial Rome, the non-privileged free populations –artisans, freedmen, small landowners, and merchants– faced economic and legal uncertainty that drove them to consult suprarational means. Through a comparative analysis of Artemidorus' *Oneirocritica* and the *Sortes Astrampsychi*, this article identifies five areas of collective concern: health, family, work, economic mobility, and legal conflicts. Far from being mere popular expressions, dreams and divination served as symbolic tools for assessing risks and making decisions, offering a unique window into the practical mindset of the middle strata of this society.

KEY WORDS: IMPERIAL ROME, NON-PRIVILEGED FREE POPULATION, SOCIAL MOBILITY, DIVINATORY PRACTICES.

1. Introducción

En el seno de la sociedad romana imperial, los sectores libres no pertenecientes a la élite –un conjunto social amplio y heterogéneo que podríamos aproximar al concepto moderno de «clases medias» o «intermedias»¹– vivían sujetos a una constante incertidumbre. Esta inestabilidad, derivada de las transformaciones económicas, las desigualdades jurídicas y las limitadas oportunidades de promoción, alimentaba una profunda inquietud sobre el futuro. En este contexto, muchos individuos buscaron comprender y anticipar los devenires personales a través de medios supraracionales como la oniromancia y la adivinación.

Aquellos que nacían libres y formaban parte de la *plebs* constituían el colectivo más numeroso dentro de este grupo social, variando su condición y bienestar según su ocupación y recursos². Así, podía encontrarse desde libertos enriquecidos con situaciones económicas envidiables hasta pequeños propietarios o trabajadores modestos³.

Los grupos de población libre no privilegiada no se identifican exclusivamente con una categoría profesional, como una burguesía urbana especializada en negocios, industria o banca, sino que incluyen también a pequeños propietarios de bienes raíces, tanto en el ámbito rural como en el urbano⁴. La importancia de estos sectores, frecuentemente invisibilizados en las fuentes literarias, queda confirmada por «la inmensa cantidad de bienes manufacturados que se produjeron en el mundo romano y que la arqueología pone incansablemente al día al mostrarnos sus vestigios no precederos», tal como subraya J. P. Morel⁵.

-
- 1 Entre el empleo del término *plebs media* o «clase media», el primer término serviría mejor para definir a este grupo. Como opinan tanto G. Alföldy como E. Mayer, el término «clase» sería menos apropiado, dado que deriva de las relaciones compartidas entre sus integrantes en términos de producción económica, como la posesión o ausencia de los medios de producción, la división del trabajo y la distribución de los bienes generados (G. ALFÖLDY, 2012, 217; E. MAYER, 2012, 2-3).
 - 2 M.G. ARRIGONI BERTINI, 2002, 119; J. TONER, 2012, 10-11.
 - 3 S. RODA, 2002, 28. Asimismo, resultaba común encontrarse con comerciantes que acumulasesen más riqueza que los funcionarios públicos (L. FRIEDLÄNDER, 1982, 166).
 - 4 M. G. ANGELI BERTINELLI, 2002, 131-132. Esta opinión es compartida por S. Roda, quien cree en la existencia de una gran cantidad de estratos medios (S. RODA, 2002, 35).
 - 5 Efectivamente, estos objetos manufacturados eran, en su mayor parte, utilizados por personas distintas de las que los fabricaban y, por lo tanto, pasaban por las manos de los comerciantes. Su propia fabricación implica la existencia de un estrato privilegiado de empresarios, a menudo urbanos; ahora bien, estos empresarios y sus trabajadores no habrían podido existir si los cultivadores no hubieran tenido una productividad lo bastante elevada como para librar un excedente que les permitiera alimentar, además de a sí mismos y a sus familias, a los trabajadores y empresarios urbanos. Otra parte del mismo excedente era acaparada como renta en beneficio de un estrato de propietarios rurales. En una palabra, la existencia de productos manufacturados demuestra ya un elevado nivel de civilización

Siguiendo la perspectiva de G. Alföldy, sería antihistórico concebir la sociedad romana como dividida exclusivamente entre una reducida élite y una masa de pobres, ignorando la existencia de importantes estratos intermedios. En una estructura social tan jerárquica como la romana, siempre existieron grupos «centrales» entre los extremos⁶. Así, no puede hablarse de un único estrato medio, sino de una variedad de sectores que compartían determinadas condiciones materiales y aspiraciones sociales.

Estos grupos compartían un sentimiento común de pertenencia: eran conscientes de su inferioridad frente a los miembros del *ordo*, pero también de su posición relativamente ventajosa respecto a los estratos más bajos de la *plebs*. La fortuna moderada que poseían les proporcionaba una estabilidad que, aunque precaria, los diferenciaba de los pobres, independientemente de su origen libre o liberto⁷.

Este estudio examina dos obras que permiten acceder a las principales inquietudes de estos sectores: *La interpretación de los sueños* de Artemidoro de Éfeso, escrita en el siglo II d.C., y las *Sortes Astrampsychi*, una compilación de preguntas oraculares cuya circulación está documentada entre los siglos III y VI d.C. Ambas obras, aunque redactadas en griego, deben situarse plenamente en el marco del Imperio romano: Artemidoro escribió en Éfeso, perteneciente a la provincia de Asia, y las *Sortes* se conservan mayoritariamente en papiros egipcios de época imperial, lo que evidencia su inserción en la vida cultural y religiosa provincial romana.

A través de estos textos, se vislumbran preocupaciones que trascienden el ámbito político o militar –casi ausente en ambas fuentes– y se centran en aspectos prácticos de la vida cotidiana: la subsistencia, la familia, la salud, los negocios, la justicia o el estatus. De esta manera, se abre una ventana privilegiada a los miedos, aspiraciones y esperanzas de quienes, aunque libres, carecían de garantías de poder o estabilidad en su día a día. Son, en definitiva, documentos fundamentales para aproximarse a las mentalidades de los sectores populares en el Imperio romano.

2. Fuentes y metodología

La investigación parte del análisis comparado de estas dos fuentes primarias, redactadas en griego y vinculadas al ámbito de las prácticas mánticas en la Roma imperial:

material, inseparable de la existencia de un estrato medio demasiado numeroso como para reducirse al grupo políticamente dirigente. (J. P. MOREL, 1985, 267).

6 G. ALFÖLDY, 2012, 219-220. Los intelectuales o comerciantes y pequeños empresarios, que en una sociedad moderna serían el estrato intermedio, en el mundo romano estaban dentro de la *plebs* y en caso de que pudieran amasar cierta fortuna, se integraban en los *seviri augustales* o en el *ordo decurionum* de su ciudad.

7 S. RODA, 2002, 28.

la *Oneirocritica* de Artemidoro de Éfeso y las *Sortes Astrampsychi*. Ambas permiten acceder al imaginario colectivo de sus usuarios y ofrecen un testimonio indirecto, pero significativo, de las preocupaciones vitales por las que atravesaban los sectores libres no privilegiados del Imperio⁸.

La *Oneirocritica*, compuesta por Artemidoro a mediados del siglo II d.C., es el tratado de oniromancia más extenso conservado de la Antigüedad. La obra, estructurada en cinco libros (los tres primeros dirigidos a Casio Máximo y los dos últimos a su hijo), combina teoría y práctica. Artemidoro ofrece una clasificación detallada de los sueños en función de su contenido (teoremáticos y alegóricos)⁹, del estado del soñante y del contexto vital¹⁰. La selección de ejemplos –basada, según el propio autor, en una experiencia de más de tres mil sueños recopilados¹¹– ofrece un valioso *corpus* para el análisis de aspiraciones, temores y valores¹². La mayoría remiten a preocupaciones vitales: enfermedades, negocios, juicios, viajes, herencias o matrimonios¹³. El enfoque de Artemidoro es pragmático: los sueños, según su método, no son mensajes cifrados de los dioses, sino reflejos del estado psicológico y social del soñante, y su valor predictivo depende de múltiples factores, incluido el estatus de quien sueña.

8 La elección de estas dos fuentes no es casual: tanto Artemidoro como el compilador de las *Sortes Astrampsychi* no se dirigen principalmente a la élite, cuyos intereses políticos y militares apenas aparecen reflejados, sino a los estratos intermedios de la sociedad romana. Como ha señalado R. Knapp, la vida cotidiana de artesanos, pequeños comerciantes y libertos estuvo marcada por la vulnerabilidad económica y jurídica. En este sentido, analizar sus preocupaciones a través de sueños y oráculos permite aproximarse al imaginario de los estratos medios del Imperio (R. KNAPP, 2011, 27-31; J. TONER, 2012, 10-13).

9 ARTEM., 4.1.

10 Como han mostrado M.^a R. Fernández y M.A. Vinagre Lobo, la clasificación terminológica se articula en torno a la oposición entre ὄνειρος (sueño predictivo) y ἐνύπνιον (no predictivo). Dentro del ὄνειρος se incluyen los sueños directos (θεωρηματικοί), alegóricos (ἀλληγορικοί) y oraculares (χρηματισμοί) (M.^a R. FERNÁNDEZ Y M.A. VINAGRE LOBO, 2003, 97-99). Conviene subrayar que Artemidoro se presenta como un *onirocrita* ortodoxo, consciente de diferenciar su disciplina tanto de la astrología como de la magia. La magia de los papiros imperiales se limitaba a inducir o transmitir sueños, sin pretender interpretarlos, lo que muestra que esa tarea era competencia exclusiva del intérprete autorizado (M.A. VINAGRE LOBO, 2002, 73-78). Artemidoro construye así un espacio propio para la oniromancia, con una orientación eminentemente pragmática, centrada en los problemas vitales de sus consultantes.

11 ARTEM., 1. pr.

12 Aunque escrita en griego y con referencias culturales helenísticas, la obra de Artemidoro debe entenderse dentro del marco del Imperio romano. Éfeso, su lugar de origen, pertenecía a la provincia romana de Asia, y sus escritos se inscriben plenamente en un contexto provincial romano. Este dato resulta clave para interpretar las prácticas oníricas como expresiones comunes dentro de la experiencia cultural romana, más allá de la división entre Oriente y Occidente o entre lo griego y lo latino.

13 ARTEM., 1.15-16 sobre los hijos y la crianza y 4.29 sobre la familia; ARTEM., 2.49-54 sobre la muerte, ARTEM., 3.22. sobre enfermedad; ARTEM., 4.13. sobre medios de transporte.

Este enfoque contextualizado hace del texto un reflejo nítido de las preocupaciones de la vida cotidiana, pues «la gente sin preocupaciones no necesita un vidente»¹⁴. Se ha utilizado la traducción española de M.C. Barrigón Fuentes y J.M. Nieto Ibáñez, 1999, que ha servido de base para las citas y referencias textuales¹⁵.

Las *Sortes Astrampsychi*, por su parte, constituyen un oráculo escrito difundido ampliamente entre los siglos III y VI d.C., sobre todo en Egipto, como muestran los papiros hallados. Está estructurado en 92 preguntas numeradas. El consultante seleccionaba la pregunta que se correspondía con su inquietud y añadía un número del 1 al 10, ya fuera elegido al azar o de forma intencionada. La suma de ambos valores remitía a una divinidad concreta, asociada a un bloque de diez posibles respuestas. Dentro de ese bloque, la posición del número elegido inicialmente determinaba la respuesta final que debía interpretarse¹⁶. La simplicidad del mecanismo, como reconstruye F. Naether¹⁷, hacía posible un uso cotidiano, sin necesidad de intérprete, lo que refuerza su carácter de práctica religiosa¹⁸.

Desde el punto de vista social, F. Naether ha demostrado que las *Sortes* recogen problemas prácticos (*Problemlösungsstrategien*) de sus usuarios –deudas, litigios, herencias, matrimonios¹⁹–, y que su público principal pertenecía a la «clase media» romana: varones de mediana edad, que podían tener cierta posición, casados y a menudo viajeros²⁰.

Metodológicamente, este estudio se sitúa en el cruce entre la historia de las mentalidades y la historia social del Imperio romano. No se parte de una atribución di-

14 ARTEM., 3.20. Sobre soñar con la consulta a un adivino; R. KNAPP, 2011, 27-28.

15 Estos autores, en la introducción de su obra, contextualizan la figura de Artemidoro y explican cómo concebía la estructura social: en primer lugar, una élite dirigente y acaudalada; en segundo término, una clase trabajadora de condición modesta, dentro de la cual distingue entre quienes, aun trabajando para vivir, apenas alcanzaban lo suficiente y aquellos que vivían en la indigencia; y, finalmente, una clase servil, caracterizada por su situación de dependencia y consiguiente descontento (M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 39).

16 Para este estudio hemos manejado la traducción al inglés de HANSEN, 1998.

17 F. NAETHER, 2010, 193-194.

18 A pesar de su origen en el Egipto helenístico, las *Sortes Astrampsychi* fueron utilizadas en un momento en el que Egipto era una provincia del Imperio romano (desde el año 30 a.C.). Su difusión en papiros griegos de época imperial tardía y su estructura de uso popular indican que estas prácticas formaban parte de la religiosidad y mentalidad cotidiana de los habitantes del Imperio romano, especialmente en contextos provinciales. Lejos de ser una rareza egipcia o helenizante, las *Sortes* constituyen un ejemplo claro de sincretismo cultural dentro de una realidad imperial compartida.

19 F. NAETHER, 2010, 62.

20 F. NAETHER, 2010, 276. Aunque F. Naether mantenga que estos podrían tener cierta posición, preguntas como (74) «¿Seré vendido?» muestran que no todos aquellos que buscaban respuestas en las *Sortes* estarían realmente acomodados.

recta entre texto y clase social, sino de una lectura contextualizada que examina las preocupaciones expresadas y su valor como indicadores de las preocupaciones colectivas. El enfoque pragmático de Artemidoro –más atento al *status*, al *officium* y al contexto vital que a categorías morales– apunta a una sensibilidad empírica muy distante del discurso filosófico o elitista, sino más cercana a la *plebs*.

El análisis se organiza en cinco bloques temáticos –salud, familia, trabajo, justicia y vida cotidiana– en los que se comparan pasajes significativos de la *Oneirocritica* y de las *Sortes Astrampsychi*, con el objetivo de trazar un perfil coherente del imaginario popular ante la incertidumbre.

3. Dimensiones de la preocupación popular en la sociedad romana

La lectura combinada de la *Oneirocritica* y de las *Sortes Astrampsychi* permite reconstruir cinco ámbitos que condicionaban las decisiones de los grupos libres no privilegiados. Cada uno de ellos repercutía directamente en la capacidad de estos individuos para mantener su frágil independencia económica y su honra social. Las páginas que siguen profundizan en el trasfondo de cada preocupación y explican por qué afectaba con especial intensidad a estos estratos.

3.1. Salud y enfermedad

En una sociedad donde los servicios médicos eran de difícil acceso para la mayoría y las enfermedades suponían una amenaza constante para la estabilidad económica y emocional²¹, no es de extrañar que la salud fuese uno de los temas recurrentes tanto en los sueños como en las consultas oraculares.

En la *Oneirocritica*, Artemidoro dedica varias secciones a la interpretación de dolencias físicas, enfermedades y afecciones somáticas. Distingue entre sueños de origen corporal (σωματικά), anímico (ψυχικά) o mixto²², lo que revela una concepción integral de la enfermedad como fenómeno físico y social. Señala, por ejemplo, que soñar con estar enfermo no siempre implica un pronóstico negativo, aunque para la mayoría es desfavorable:

Estar enfermo es una buena señal solo para los que están prisioneros y para los que se encuentran en una grave dificultad porque la enfermedad aligera el peso. A los demás, les predice una larga inactividad, puesto que los enfermos permanecen desocupados, y privación de lo indispensable, porque los que tienen una dolencia están

21 T. PARKIN, 1992, 111.

22 ARTEM., 1.1-2.

carentes de lo que es más necesario para el cuerpo. Este sueño también resulta un obstáculo para los viajes, pues los enfermos se mueven con lentitud. No permiten que los deseos se cumplan, porque los médicos no consienten al paciente que satisfaga sus apetitos debido al riesgo que conlleva²³.

La enfermedad puede ser un alivio en situaciones extremas, pero en general anuncia inactividad, privación de lo indispensable y dificultades para viajar o satisfacer deseos²⁴. Del mismo modo, soñar con un médico (*ἰατρός*) podía significar tanto la curación como la ruina económica, ya que la atención médica era costosa. Artemidoro asocia incluso la figura del médico con la del abogado, mostrando que en ambos casos el soñante se enfrenta a contextos «críticos» (*κρίσιμα*) que implican dependencia de terceros y riesgo de abandono²⁵:

En cuanto a los médicos, ya hemos dicho en el libro segundo que tienen el mismo significado que los bienhechores y defensores, si bien ahora te lo voy a confirmar a través del resultado de un sueño. Un individuo que tenía un juicio soñó que estaba enfermo y que no encontraba médicos. Sucedío que sus abogados le abandonaron, pues la enfermedad significaba el juicio, ya que se encuentran en una situación «crítica» tanto los enfermos como los que comparecen ante un juicio. Además, los médicos simbolizan a los abogados²⁶.

Los sueños relativos a mutilaciones, pérdida de miembros²⁷ o ceguera²⁸ refuerzan esta percepción al remitir al miedo a la incapacidad laboral y a la dependencia de otros.

Las *Sortes Astrampsychi* recogen de forma paralela esta inquietud vital. Se conservan varias preguntas directamente relacionadas con la salud y la longevidad: (44) «¿Tendré una larga vida?»²⁹, (54) «¿Sobrevivirá el que está enfermo?»³⁰. La simple formulación de estas consultas nos transmite el temor constante a la muerte prematura.

23 ARTEM., 3.22. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 280-281).

24 ARTEM., 1.47 y 54.

25 La asociación entre médicos y abogados subraya que, en ambos casos, el acceso a estos servicios implicaba costes elevados y dependía de recursos externos. Para los grupos libres no privilegiados, enfermar no solo suponía un riesgo vital, sino también la posibilidad de endeudarse y perder la autosuficiencia del hogar (R. KNAPP 2011, 11-16). Mientras que para las élites un médico podía ser un recurso ordinario, en los estratos libres no privilegiados se convertía en un factor de precariedad estructural, lo que explica la frecuencia con la que la salud aparece en sueños y oráculos como uno de los principales motivos de consulta.

26 ARTEM., 4.45. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 346).

27 ARTEM., 1.35-43.

28 ARTEM., 1.26.

29 «No tendrá una vida larga» (62.1); «Tendrá una vida larga y muy buena» (74.10).

30 «El enfermo se recuperará con riesgo» (52.8); «El enfermo se recuperará después de estar mucho tiempo enfermo» (61.6).

ra, así como el interés por conocer el desenlace de enfermedades ya declaradas. Como observa F. Naether, el peso de la salud en el *corpus* revela la fragilidad de la existencia y el temor a la enfermedad como amenaza inmediata para la supervivencia familiar³¹.

M.A. Vinagre Lobo ha recordado que incluso existía un subgénero de interpretaciones centrado en recetas y curaciones oníricas (*συνταγαὶ καὶ θεραπείαι*), vinculadas a Serapis, que pretendían ofrecer soluciones mágicas a males concretos³². Estos testimonios refuerzan la idea de que los sueños y los oráculos no se concebían como simples curiosidades, sino como auténticos recursos prácticos para afrontar la enfermedad y sus consecuencias sociales, en un marco donde la dolencia no era solo un fenómeno biológico, sino también un espacio de precariedad que podía implicar endeudamiento, pérdida del sustento y marginación.

3.2. *Familia, descendencia y herencia*

La familia constituía el núcleo más estable y cercano en la vida de los grupos libres no privilegiados, entendidos aquí como los estratos medios de la sociedad romana. La posibilidad de contraer matrimonio, tener descendencia y asegurar la transmisión de bienes era un elemento central en sus aspiraciones y fuente recurrente de preocupaciones³³.

En la *Oneirocritica*, Artemidoro aborda de manera explícita los sueños relativos a hijos, cónyuges y hermanos. Soñar con tener o ver niños recién nacidos, lejos de ser un presagio favorable, se interpreta como anuncio de sufrimiento y preocupaciones inevitables:

Soñar con tener o ver niños recién nacidos, si son los de uno mismo, es algo desfavorable para el hombre y la mujer, dado que anuncia preocupaciones, sufrimiento y cuidados por causas de fuerza mayor, pues no se puede criar a los niños sin este tipo de padecimientos³⁴.

En otro pasaje se vincula la salud física de los hijos con la de toda la familia: «Uno vio en sueños a su hija encorvada, y lógicamente la hermana del que tuvo ese sueño murió, ya que su familia no tenía buena salud»³⁵. Incluso los hermanos aparecen como símbolos ambiguos, pues al representar a los enemigos evocan también rivalidades patrimoniales:

31 F. NAETHER, 2010, 157-158.

32 M.A. VINAGRE LOBO, 1991, 300.

33 P. GARNSEY Y R. SALLER, 1991, 151; R. KNAPP, 2011, 19.

34 ARTEM., 1.15. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 88).

35 ARTEM., 4.29. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 337).

De acuerdo con los resultados de los sueños, los hermanos simbolizan lo mismo que los enemigos [y los enemigos lo mismo que los hermanos]. Al igual que estos últimos, los hermanos no producen ningún beneficio, sino perjuicios, ya que la herencia que iba a tener uno solo ha de dividirla en dos o tres partes con ellos. Timócrates soñó que llevaba a enterrar a uno de sus hermanos muertos, y no mucho tiempo después supo que uno de sus enemigos había fallecido. La muerte de los hermanos no solo significa la destrucción de los rivales, sino también la eliminación de un castigo esperado. Por ejemplo, el gramático Diocles, que por haber cometido una injuria temía pagar una multa, soñó que su hermano había muerto y, en consecuencia, fue absuelto de la pena³⁶.

El trasfondo de estas interpretaciones es claro: la descendencia y la parentela, aunque esenciales para la continuidad social, implicaban también cargas económicas y riesgos de división del patrimonio.

Las *Sortes Astrampsychi* reflejan de forma paralela estas preocupaciones mediante preguntas directas sobre matrimonio y procreación: (21) «¿Me casaré y será ventajoso para mí?»³⁷, (47) «¿Engendraré hijos?»³⁸, (97) «¿Se quedará mi mujer conmigo?»³⁹. La formulación revela aspiraciones concretas en un entorno marcado por la inestabilidad afectiva y la alta mortalidad. El matrimonio aparece, así, no solo como vínculo afectivo, sino como estrategia social y económica: garantizar estabilidad, asegurar descendencia y reforzar alianzas⁴⁰.

Por otro lado, la preocupación por la herencia es igualmente manifiesta. Las preguntas (48) «¿Heredaré de mis padres?»⁴¹, (52) «¿Heredaré de mi mujer?»⁴² o (38) «¿Heredaré de un amigo?»⁴³ evidencian que la transmisión de bienes constituía una expectativa vital, capaz de marcar la diferencia entre la pobreza y la estabilidad económica. Como ha mostrado F. Naether, las consultas sobre herencias y posesiones representan casi el 20% del *corpus* de las *Sortes*⁴⁴. La insistencia en herencias impro-

36 ARTEM., 4.70. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 366).

37 «Te casarás de repente con una mujer que conoces y quieres» (27.3); «Te casarás y luego te arrepentirás porque no habrás ganado nada» (24.2).

38 «Engendrarás hijos, los criarás y los enterrarás» (10.8); «Serás bendecido con hijos, pero estarás angustiado por ellos» (11.6).

39 «Tu mujer no se quedará contigo. Comete adulterio» (16.5); «Tu mujer se quedará contigo hasta la vejez» (20.8).

40 P. GARNSEY Y R. SALLER, 1991, 155; R. KNAPP, 2011, 18-19.

41 «Solo tú heredarás de tus padres» (39.4); «No heredarás de tus padres, morirás primero» (41.3).

42 «Solo tú heredarás de tu mujer» (74.2); «No heredarás de tu mujer como único heredero» (75.9).

43 «No heredarás de tu amigo. No lo esperes» (23.4); «Heredarás de tu amigo con un juicio» (21.3).

44 F. NAETHER, 2010, 108-115.

bables, como las de un amigo, revela hasta qué punto se buscaba seguridad material incluso fuera del círculo familiar.

En conjunto, sueños y oráculos confirman que la familia era percibida como el principal mecanismo de previsión social en un contexto carente de seguros o instituciones públicas de asistencia. Sin embargo, lejos de ser un ámbito de certeza, la vida familiar estaba atravesada por ambivalencias: los hijos podían traer cargas, los hermanos rivalidades, y las herencias, aunque deseadas, estaban rodeadas de incertidumbre. Precisamente esa tensión explica la centralidad de la familia en las prácticas mánticas de los grupos libres no privilegiados.

3.3. Trabajo, movilidad y prosperidad económica

En una sociedad profundamente jerarquizada, la posibilidad de ascenso social era limitada, pero no inexistente. Los grupos de población libre no privilegiada aspiraban a mejorar su condición mediante el trabajo, el comercio o la fortuna, y temían perder lo poco conseguido⁴⁵. Tanto Artemidoro como las *Sortes Astrampsychi* reflejan con claridad este horizonte de movilidad y precariedad.

En la *Oneirocritica*, Artemidoro insiste en que el sentido de un sueño depende del oficio del soñante: un mismo símbolo se interpreta de modo distinto para un campesino, un marinero o un comerciante⁴⁶. Este enfoque muestra el grado en que el estatus ocupacional condicionaba la experiencia onírica y, con ella, las expectativas de futuro. No es casual, por ello, que Artemidoro ofrezca numerosos ejemplos en los que los sueños reflejan el deseo de enriquecerse o de alcanzar una posición más elevada⁴⁷. Uno de los más sugerentes es el del hombre que sueña en convertirse en un gran árbol de doble aspecto (álamo y pino), símbolo de una doble prosperidad familiar:

Un individuo soñó que sufría una metamorfosis y que se convertía en un árbol muy grande y de doble aspecto, una parte era un álamo blanco y la otra un pino. Más tarde se posaron en el álamo todo tipo de pájaros, y en el pino gaviotas, somorgujos y todas las demás aves marinas. Esta persona tuvo dos hijos, uno de los cuales fue atleta a causa del álamo blanco⁴⁸, viajó por muchos lugares y soportó a hombres de todo tipo y raza, y el otro, aunque era hijo de un campesino, fue un capitán de barco

45 R. KNAPP, 2011, 30.

46 ARTEM., 1.2.

47 ARTEM., 2.58-59. Dedicado a soñar con «las monedas» y «los tesoros»; 4.17., donde se habla de soñar con «incrementar el propio patrimonio».

48 En el capítulo dedicado a los árboles (2.25), se expresa que esta modalidad de álamo constituye una buena señal para los atletas.

distinguido por sus navegaciones⁴⁹. El que tuvo esta visión onírica llevó una vida larga y brillante⁵⁰.

La interpretación de los sueños relativos a profesiones ocupa un lugar relevante en Artemidoro, quien distingue entre practicar en sueños un oficio conocido o uno desconocido. Ejercer el oficio aprendido anuncia éxito y cumplimiento de deseos, mientras que dedicarse a una profesión ajena puede ser un signo desfavorable, incluso si se logra en ella un aparente éxito:

Lo que se expone a continuación es algo general y eficaz en todos los casos para los fundamentos teóricos relativos a las artes, los trabajos y las profesiones. Es de buen augurio para todos soñar que uno realiza, practica y consigue lo que se ha propuesto en todas las artes y actividades que ha aprendido, en las que se ha instruido, que ha ejercido y que aun ahora sigue desempeñando. Así, todos sus propósitos se cumplirán y se realizarán de acuerdo con sus deseos. En cambio, no alcanzar el objetivo previsto es algo funesto, pues significa lo contrario de lo que se quiere. Cuando uno en sueños desarrolla una profesión que no ha aprendido ni practicado, resulta desfavorable, si en ella se tiene éxito, aunque se lleve a cabo de una forma dura y difícil. En cambio, si se fracasa, aparte de la inutilidad del trabajo previsto, dará lugar al ridículo⁵¹.

Otros pasajes confirman la ambivalencia de los símbolos: el rayo «destruirá la miseria del pobre y la opulencia del rico»⁵², pudiendo anunciar tanto ascensos como caídas sociales. Incluso los esclavos podían interpretar como positivo ser heridos por un rayo, ya que este sueño predecía libertad y reconocimiento público: «era un buen presagio para los siervos ser heridos por un rayo, porque los fulminados no volvían a tener dueños ni a trabajar, sino que se les ceñían mantos relucientes como a los manumitidos»⁵³.

De manera semejante, soñar con tener una cabeza grande se entiende como signo de ascenso económico o magistraturas futuras:

Es un signo favorable soñar que se tiene la cabeza grande para un hombre rico que todavía no ha desempeñado un cargo, para un pobre, para un atleta, un prestamista, un banquero y un recaudador de suscripciones monetarias. Al primero le anuncia que va a ocupar una magistratura donde le hará falta llevar en la cabeza una corona, una banda o una diadema. Para el pobre es señal de una buena situación económica y de la posesión de riquezas, por lo que su cabeza tendrá más fuerza. Al atleta le pronostica

49 En el mismo capítulo 2.25 se recoge la correspondencia del pino con las naves y los armadores.

50 ARTEM., 5.74. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 395).

51 ARTEM., 1.51. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 121).

52 ARTEM., 2.9. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 178).

53 ARTEM., 2.9. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 178).

tica una clara victoria, pues así será más grande esta parte de su cuerpo. En el caso de los otros tres tipos de gente este sueño predice que van a recibir gran cantidad de dinero, pues éste también recibe el nombre de «capital»⁵⁴.

En cambio, la embriaguez y la locura, connotaciones negativas en apariencia, podían ser favorables en determinados contextos: la primera como alivio para los temerosos⁵⁵, la segunda como estímulo para quienes deseaban emprender proyectos, dedicarse a la enseñanza o alcanzar influencia política⁵⁶.

Las *Sortes Astrampsychi* refuerzan esta imagen de aspiraciones y temores ligados al trabajo y al ascenso social. Algunas preguntas reflejan directamente ambiciones de promoción y reconocimiento: (16) «¿Avanzaré en el cargo?»⁵⁷; (18) «¿Tendré éxito?»⁵⁸; «¿Llegaré a ser miembro del consejo de la ciudad?» (88). Esta última resulta especialmente reveladora, pues en el Egipto romano del siglo III d.C., con la institucionalización de los senados locales, ciertos sectores ciudadanos aspiraban a convertirse en *βουλευταί*, como también reflejan varias de las respuestas del oráculo: «serás senador, pero no aún», «serás senador y te beneficiarás tanto como para ser rico».

Otras consultas se centran en la economía doméstica y profesional: (22) «¿Pueden perjudicarme los negocios?»⁵⁹; (43) «¿Abriré un taller?»⁶⁰; (99) «¿Comprará un terreno o una casa?»⁶¹. También hay diversas preguntas relacionadas con el díne-

54 ARTEM., 1.17 (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 90).

55 Estar embriagado no es positivo, ni para el hombre ni para la mujer, pues indica una gran insensatez y obstáculos en sus empresas; ciertamente, la embriaguez es la causa de estas significaciones. Sin embargo, el emborracharse es un buen síntoma para los temerosos, pues los ebrios son indiferentes a todo y no tienen miedo (ARTEM., 3.42. Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 291-292).

56 Estar loco resulta favorable para los que inician un proyecto, pues en cualquier asunto que emprendan los locos no se les puede detener. Sobre todo, es propicio este sueño para los que quieren ser demagogos, gobernar a las masas y para los que aparecen ante el pueblo, pues obtienen una mayor acogida. También es beneficioso para los que quieren dedicarse a la enseñanza, puesto que los jóvenes siguen a los que están dementes. Señala también que los pobres estarán mejor provistos de bienes, porque el loco recibe de parte de todos. Anuncia salud para el enfermo, porque la locura empuja a moverse, ir de un lado a otro y a no estar postrado como en el caso del enfermo ARTEM., 3.42. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 292)

57 «Avanzarás después de un tiempo como deseas» (8.5); «avanzarás para tu bien y te distinguirás» (18.10).

58 «Llegarás rápidamente a un acuerdo y obtendrás grandes beneficios» (27.6); «No llegarás a un acuerdo. No lo hagas» (46.4).

59 «Saldrás perjudicado en este asunto, pero en el otro saldrás beneficiado» (71.3); «Puedes salir un poco perjudicado, pero no angustiado» (56.22).

60 «Abrirás un taller y serás rico» (41.8); «No abrirás un taller. No se te concederá» (45.6).

61 «Comprarás el campo o la casa que quieras» (16.3); «Ahora no comprarás tierras» (20.6).

ro: (25) «¿Podré pedir dinero prestado?»⁶²; (26) «¿Devolveré lo que debo?»⁶³; (79) «¿Recibiré el dinero?»⁶⁴. Como ha subrayado F. Naether, estas cuestiones constituyen ejemplos claros de «estrategias para la resolución de problemas» y revelan la precariedad de pequeños comerciantes y artesanos, siempre dependientes del buen funcionamiento del negocio⁶⁵. Al mismo tiempo, muestran una preocupación constante por el emprendimiento, la propiedad y la solvencia, lo que confirma que estos sectores sociales no se limitaban a aspirar a la mera subsistencia, sino también al ascenso y al reconocimiento dentro de su comunidad.

En conjunto, los sueños y las *Sortes* muestran que, para los grupos libres no privilegiados, el trabajo no se percibía como un camino lineal de progreso, sino como un terreno dominado por el azar, donde ciertas circunstancias podían mejorar o empeorar su futuro. En este contexto, un sueño favorable o una respuesta oracular positiva podía constituir el único margen de seguridad y de esperanza frente a la incertidumbre cotidiana.

3.4. Inseguridad jurídica y miedo al conflicto

Una de las constantes que subyace en las prácticas adivinatorias es la desconfianza hacia las instituciones judiciales y la percepción de la justicia como un espacio hostil, reservado a quienes disponían de poder, dinero o influencias. Para los grupos libres no privilegiados, enfrentarse a un pleito podía significar una carga insostenible, una exposición pública no deseada o incluso una amenaza vital⁶⁶. Esta percepción queda claramente reflejada en las interpretaciones de Artemidoro.

El autor dedica una sección específica a tribunales, jueces y abogados, cuya presencia en sueños rara vez augura seguridad: «Los tribunales, los jueces, los abogados y los jurisconsultos predicen perturbaciones, preocupaciones para todos y gastos inoportunos; también desvelan las cosas ocultas»⁶⁷. Esta asociación entre justicia y ruina es significativa: en un entorno donde las desigualdades jurídicas eran profundas, soñar con el sistema judicial simbolizaba el temor a quedar atrapado en procesos que resultaban difíciles de controlar. Artemidoro añade que a los enfermos estos sueños les anuncian días críticos: si ganan el proceso onírico, mejorarán, pero si lo

62 «No podrás pedir dinero prestado» (18.1); «Nadie te prestará dinero ahora. Espera» (38.6).

63 «Ahora devolverás lo que debes y te alegrarás» (38.5); «No devolverás lo que debes» (34.6).

64 «No te devolverán el dinero todavía» (30.1); «Te devolverán el dinero pasado un tiempo» (58.3).

65 F. NAETHER, 2010, 62.

66 R. KNAPP, 2011, 45 y 105.

67 ARTEM., 2.29. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 215).

pierden, morirán. Y si quien sueña con un juicio se ve sentado en el puesto del juez, no perderá la causa, pues «el juez no se condena a sí mismo»⁶⁸. En estos ejemplos se evidencia que el miedo a perder un juicio se traslada incluso a los sueños como símbolo de derrota vital. La posibilidad de ser juzgado implica no solo un conflicto legal, sino la exposición de aspectos íntimos, económicos o familiares.

Las *Sortes Astrampsychi* complementan esta visión de inseguridad. Preguntas como (22) «¿Pueden perjudicarme los negocios?»⁶⁹, o (26) «¿Devolveré lo que debo?»⁷⁰ muestran la ansiedad por los litigios, los impagos y las deudas que podían desembocar en problemas judiciales. Como observa F. Naether, el miedo a los procesos y a la condena forma parte de las preocupaciones estructurales de los consultantes⁷¹.

Si bien F. Naether caracteriza al cliente típico de las *Sortes* como un ciudadano acomodado, miembro del «estrato medio»⁷², la insistencia en pleitos, deudas y condenas indica que este material refleja también la experiencia de sectores particularmente vulnerables dentro de esos grupos libres no privilegiados, expuestos a la arbitrariedad de la justicia y a los costes de un proceso. De esta manera, la coincidencia entre Artemidoro y las *Sortes* en este ámbito confirma que los pleitos eran percibidos no como garantía de derecho, sino como una amenaza permanente para la estabilidad económica y social de quienes carecían de poder o influencia.

3.5. La vida cotidiana: viajes, relaciones sociales y miedo al fracaso

Las fuentes analizadas revelan no solo aspiraciones de prosperidad o preocupaciones por la salud, sino también una inquietud constante por los riesgos cotidianos: desplazamientos inciertos, conflictos sociales, decisiones equivocadas o el simple temor al fracaso.

Así, Artemidoro dedica interpretaciones específicas a soñar con viajes o medios de transporte, los cuales se cargan de ambigüedad. De esta forma, puede ser augurio de nuevas oportunidades, pero también de peligros:

Los vehículos considerados habituales, como los caballos, los asnos y los mulos, para unos son de buen augurio y para otros de malo. Esto lo trataremos cuando

68 ARTEM., 2.29. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 215).

69 «Saldrás perjudicado en este asunto, pero en el otro saldrás beneficiado» (71.3); «Puedes salir un poco perjudicado, pero no angustiado» (56.22).

70 «Ahora devolverás lo que debes y te alegrarás» (38.5); «No devolverás lo que debes» (34.6).

71 F. NAETHER, 2010, 194.

72 F. NAETHER, 2010, 276.

lleguemos al capítulo de los animales⁷³. En cambio, los medios de transporte que no son habituales, como los lobos, las panteras, las hienas y otras fieras, son beneficiosos solo para aquellos que temen a enemigos poderosos, a causa de que están sometidos al conductor. Ser llevado por hombres resulta provechoso solamente para los que quieren gobernar, para los sabios, los maestros, los profesores de educación física y para los comerciantes de esclavos, mientras que para las demás personas significa difamación y muerte⁷⁴.

Artemidoro también atribuye un significado negativo a los sueños en los que las acciones quedan inacabadas, interpretándolos como presagio de fracaso o interrupción de los proyectos emprendidos. Ilustra esta idea mediante el siguiente caso:

Las obras a medio hacer indican un fracaso total y no dan lugar ni siquiera al inicio de los hechos. Una persona de Cilicia, que pedía al emperador la herencia de su hermano, soñó que esquilaba una oveja hasta la mitad y se despertó sin haber podido cortar el resto de la lana. El esperaba recibir la mitad de la herencia, sin embargo, no obtuvo nada⁷⁵.

En las *Sortes Astrampsychi* la preocupación por lo cotidiano aparece tanto en preguntas explícitas como implícitas. Se conservan consultas directas sobre seguridad personal y doméstica – (27) «¿Volverá el viajero?»⁷⁶, (99) «¿Comprará un terreno o una casa?»⁷⁷, (82) «Se van a vender mis pertenencias en una subasta?»⁷⁸ –, las cuales reflejan el temor al desarraigo, a la movilidad forzada y a la posible pérdida de estabilidad en el ámbito patrimonial⁷⁹. Otras, como (43) «¿Abriré un taller?»⁸⁰; (97) «¿Se quedará mi mujer conmigo?»⁸¹, muestran la ansiedad por mantener relaciones esta-

73 ARTEM., 4.56.

74 ARTEM., 4.13. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 324).

75 ARTEM., 4.51. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 351).

76 «El viajero, tras haber sufrido un retraso, regresará. Sé feliz» (68.7); «El viajero no volverá. Está ocupado» (76.8).

77 «Comprará un terreno y una casa» (28.6); «No comprarás un terreno ni una casa» (32.2).

78 «Tus pertenencias no se venderán en una subasta. No tengas miedo» (9.6); «Sus pertenencias se venderán en subasta y usted adquirirá otras» (66.4).

79 Igualmente, el robo constitúa una preocupación recurrente en un contexto marcado por el desempleo, el subempleo y la extendida pobreza urbana. La ausencia de un cuerpo policial estable que garantizara la seguridad cotidiana dejaba a los ciudadanos prácticamente indefensos. En algunas ciudades existía la figura del vigilante nocturno, encargado de realizar detenciones puntuales, pero su presencia resultaba insuficiente y apenas ejercía un verdadero efecto disuasorio. Así también lo transmite Artemidoro: ARTEM., 2.36; R. KNAPP, 2011, 47.

80 «Abrirás un taller y serás rico» (41.8); «No abrirás un taller. No se te concederá» (45.6).

81 «Tu mujer no se quedará contigo. Comete adulterio» (16.5); «Tu mujer se quedará contigo hasta la vejez» (20.8).

bles y por controlar el entorno social inmediato. El peligro no procedía únicamente de enemigos humanos, sino también de la magia o de rituales mal ejecutados, pues un sacrificio deficiente podía presagiar desgracias, o según el dios que apareciese en sueños, sería un buen o mal augurio⁸².

Incluso la religiosidad cotidiana aparece jerarquizada según el estatus social: «los olímpicos [...] para los hombres ricos; los celestes, para los de clase media; y los ctónicos, para los necesitados y campesinos»⁸³. Esta clasificación revela que hasta las expectativas religiosas se proyectaban de manera diferenciada en función del grupo social.

Como observa F. Naether, este tipo de consultas y temores confirma la búsqueda de cierta seguridad en una realidad cotidiana marcada por la incertidumbre⁸⁴. La vida diaria, con sus viajes, viviendas y relaciones sociales, se convertía así en objeto de inquietud constante: un espacio donde lo cotidiano podía transformarse en riesgo y donde sueños y oráculos funcionaban como herramientas de anticipación y control simbólico del futuro.

4. Comparación entre ambas obras

Las obras de Artemidoro de Éfeso y las *Sortes Astrampsychi* difieren notablemente en su estructura, propósito y forma de uso, pero convergen en cuanto al tipo de preocupaciones que reflejan y al público al que interpelan.

La *Interpretaciones de los sueños* se inscribe dentro del género de la onirocrítica y presenta un enfoque literario, narrativo y analítico. Artemidoro ofrece interpretaciones detalladas y contextualizadas, basadas tanto en su experiencia como en la observación empírica de cientos de casos. Su obra requiere de cierta mediación: el lector debía comprender las analogías, reconocer los elementos simbólicos y adaptar las interpretaciones a su propia condición social. Como han señalado M.^a R. Fernández y M.A. Vinagre Lobo, la terminología empleada por Artemidoro (ὄνειρος / ἐνύπνιον, θεωρηματικοί / ἀλληγορικοί) responde a una sistematización técnica que lo sitúa en un plano de reflexión empírica y pragmática⁸⁵. Por tanto, aunque su audiencia era potencialmente amplia, el acceso a la obra exigía un cierto nivel de alfabetización o la consulta de intérpretes expertos.

82 Artemidoro expone diferentes casos según con qué dios terrestre se sueña: ARTEM., 2.37.

83 ARTEM., 2.34. (Trad. M.C. BARRIGÓN FUENTES Y J.M. NIETO IBÁÑEZ, 1999, 222-224).

84 F. NAETHER, 2010, 194.

85 M.^a R. FERNÁNDEZ Y M.A. VINAGRE LOBO, 2003, 97-99.

En cambio, las *Sortes Astrampsychi* presentan un sistema de adivinación mucho más accesible, basado en preguntas cerradas y respuestas breves. Este formato, numérico y mecánico, permitía una consulta directa y anónima, sin necesidad de conocimiento especializado. La claridad de las preguntas –(18) «¿Tendré éxito?»⁸⁶, (21) «¿Me casaré y será ventajoso para mí?»⁸⁷, (48) «¿Heredaré de mis padres?»⁸⁸ –, y la brevedad de las respuestas apuntan a un uso más cotidiano e inmediato, orientado a resolver dudas concretas sobre el porvenir. Como subraya F. Naether, se trata de un ejemplo paradigmático de estrategias de resolución de problemas cotidianos que interpelaban sobre todo a miembros del *mittelstand* romano, es decir, los estratos medios de la sociedad⁸⁹.

A pesar de estas diferencias formales, ambas obras revelan una notable coincidencia en los temas que preocupaban a los grupos libres no privilegiados de la sociedad romana: la salud, la familia, el matrimonio, la descendencia, la herencia, el éxito profesional, los negocios, la justicia o el temor al fracaso aparecen de forma reiterada, ya sea en forma de sueños o de consultas oraculares. Ni Artemidoro ni las *Sortes* recogen apenas referencias a guerras, política imperial o asuntos de Estado, lo que subraya el carácter profundamente pragmático de estas inquietudes. Los usuarios de estas prácticas no buscaban interpretar el destino del Imperio, sino comprender y orientar sus propias vidas dentro de un marco de incertidumbre cotidiana.

En definitiva, ambas fuentes constituyen una vía de acceso privilegiada al imaginario de quienes vivían fuera de la élite, pero no al margen de la cultura romana. Artemidoro y Astrampsico dan voz, cada uno a su manera, a las aspiraciones, miedos y esperanzas de aquellos sectores intermedios que se esforzaban por subsistir en una sociedad marcada por la desigualdad y la movilidad.

5. Conclusiones

El análisis comparado de la *Oneirocritica* de Artemidoro de Éfeso y las *Sortes Astrampsychi* permite acceder a una mentalidad poco representada en las fuentes tradicionales: la de los grupos libres no privilegiados de la sociedad romana, que vivían lejos de la élite, pero no al margen de la cultura urbana. Frente a las preocupaciones políticas o militares propias de los círculos dominantes, estas obras revelan un hori-

86 «Llegarás rápidamente a un acuerdo y obtendrás grandes beneficios» (27.6); «No llegarás a un acuerdo. No lo hagas» (46.4).

87 «Te casarás de repente con una mujer que conoces y quieres» (27.3); «Te casarás y luego te arrepentirás porque no habrás ganado nada» (24.2).

88 «Solo tú heredarás de tus padres» (39.4); «No heredarás de tus padres, morirás primero» (41.3).

89 F. NAETHER, 2010, 276.

zonte vital marcado por la incertidumbre y articulado en torno a necesidades inmediatas y aspiraciones concretas.

Los sueños recopilados por Artemidoro y las preguntas de las *Sortes* convergen en una misma gama de inquietudes: la enfermedad, la familia y la herencia, el trabajo, los pleitos y la seguridad cotidiana. Ni los sueños ni las consultas oraculares aluden apenas a la gran política o al destino del Imperio: se concentran en el ámbito doméstico y personal, confirmando el carácter profundamente pragmático de estas prácticas.

En definitiva, sueños y oráculos actuaban como verdaderos mecanismos de orientación para gestionar la incertidumbre, lejos de simples supersticiones, proporcionando orientación y consuelo ante decisiones difíciles, enfermedades, carencias o conflictos. La *Oneirocritica* y las *Sortes Astrampsychi* se revelan, de esta manera, como documentos de primer orden para la historia de las mentalidades, al permitir reconstruir las aspiraciones, temores y esperanzas de quienes, aunque libres, carecían de poder y prestigio, pero buscaban en lo suprarracial un modo de ejercer cierto control sobre su destino.

En este sentido, el presente estudio no solo confirma la centralidad de preocupaciones universales como la salud, la herencia o la justicia, sino que muestra cómo estas se articulan en fuentes producidas y utilizadas fuera de los círculos de poder. La *Oneirocritica* y las *Sortes Astrampsychi* permiten, así, reorientar el análisis hacia los grupos libres no privilegiados e integrar a los estratos intermedios en la historia de las mentalidades del Imperio. De este modo, se contribuye a matizar la imagen tradicional de una cultura dominada exclusivamente por las voces de la élite, donde los sueños y oráculos se entienden como ventanas privilegiadas para el conocimiento de la religiosidad práctica y de la experiencia de la incertidumbre en la vida romana dentro de estos grupos sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFÖLDY, G., *Nueva historia social de Roma*, Sevilla, 2012.
- ANGELI BERTINELLI, M. G., «Il ceto medio nella colonia romana di Luna», en SARTORI, A. & VALVO, A. (eds.), *Ceti medi in Cisalpina. L'epigrafia dei ceti intermedi nell'Italia settentrionale di età romana*, Milano, 2002, 131-150.
- ARRIGONI BERTINI, M. G., «I 'ceti intermedi' nell'Emilia Occidentale: Parma», en SARTORI, A. & VALVO, A. (eds.), *Ceti medi in Cisalpina. L'epigrafia dei ceti intermedi nell'Italia settentrionale di età romana*, Milano, 2002, 116-130.
- BARRIGÓN FUENTES, M. C. & NIETO IBÁÑEZ, J. M., *Artemidoro de Daldis. El libro de la Interpretación de los Sueños*, Akal Clásica, Madrid, 1999.

- FERNÁNDEZ, M.^a R., VINAGRE LOBO, M. A., «La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 13 (2003) 69-104.
- FRIEDLÄNDER, L., *La sociedad romana: historia de las costumbres de Roma, desde Augusto hasta los Antoninos*, México, 1982.
- GARNSEY, P.; SALLER, R., *El imperio romano: economía, sociedad y cultura*, Barcelona, 1991.
- HANSEN, W. (ed.), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1998.
- KNAPP, R., *Los olvidados de Roma: prostitutas, forajidos, esclavos gladiadores y gente corriente*, Barcelona, 2011.
- MAYER, E., *The Ancient Middle Classes: Urban Life and Aesthetics in the Roman Empire, 100 BCE–250 CE*, Cambridge (Mass.), 2012.
- MOREL, J.-P., «La manufacture, moyen d'enrichissement dans l'Italie romaine?», en LEVEAU, P. (ed.), *L'origine des richesses dépensées dans la villa antique*, Marseille, 1985, pp. 87-111.
- NAETHER, F., *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen, 2010.
- PARKIN, T., *Demography and Roman Society*, London, 1992.
- RODA, S., «Classi medie e società altoimperiale romana: appunti per una riflessione storio-grafica», en SARTORI, A. & VALVO, A. (eds.), *Ceti medi in Cisalpina. L'epigrafia dei ceti intermedi nell'Italia settentrionale di età romana*, Milano, 2002, pp. 27-36.
- TONER, J. P., *Sesenta millones de romanos: la cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, 2012.
- VINAGRE LOBO, M. A., «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano», *Habis*, 22 (1991) 297-312.
- VINAGRE LOBO, M. A., «Papiros mágicos griegos y adivinación por sueños», en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (coord.), *El dios que hechiza y encanta: magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Actas del I Congreso Nacional*, Córdoba, 1998, Córdoba, 2002, 73-78.

LA HOMOSEXUALIDAD FEMENINA EN LOS TEXTOS ASTROLÓGICOS DE LA ANTIGÜEDAD (2): EL *TETRABIBLOS* DE TOLOMEO*

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

jfmartos @uma.es

<https://orcid.org/0000-0001-8916-8253>

Recibido: 1 de junio de 2023

Aceptado: 15 de mayo de 2025

RESUMEN

Siguiendo nuestro objetivo, iniciado en *MHNH*, 17 (2017) 167-182, de completar un trabajo más amplio que recopile y comente todos los pasajes de la literatura astrológica grecolatina referidos explícita o implícitamente a la homosexualidad femenina, esta segunda entrega se ocupa de estudiar en ese sentido el *Tetrabiblos* de Tolomeo.

PALABRAS CLAVE: TEXTOS ASTROLÓGICOS GRECOLATINOS, LESBIANISMO, TOLOMEO, *TETRABIBLOS*.

FEMALE HOMOSEXUALITY IN THE ANCIENT ASTROLOGICAL TEXTS (2): PTOLEMY'S *TETRABIBLOS*

ABSTRACT

Following our aim, initiated in *MHNH*, 17 (2017) 167-182, to complete a broader work compiling and commenting on all the passages in Greco-Latin astrological literature explicitly or implicitly referring to female homosexuality, this second contribution studies Ptolemy's *Tetrabiblos* in that sense.

KEY WORDS: GRECO-ROMAN ASTROLOGICAL TEXTS, LESBIANISM, PTOLEMY'S *TETRABIBLOS*.

* Este trabajo forma parte de la actividad del Grupo de Investigación «Hermes» (HUM-312), financiado por la Junta de Andalucía. Agradecemos a los informantes anónimos que revisaron la primera versión del trabajo sus acertadas correcciones y atinadas sugerencias, que hemos procurado incorporar en la medida de lo posible en esta versión final, mejorada sin duda gracias a sus aportaciones. Por supuesto, los errores o imprecisiones que puedan subsistir son exclusivamente nuestros.

2. Claudio Tolomeo

En torno al año 155 de nuestra era, en Alejandría, el gran científico Claudio Tolomeo, cuyos escritos sobre astronomía, música y geografía tendrían una notabilísima repercusión durante toda la Antigüedad y la Edad Media y aun después, pero de cuya vida y personalidad apenas sabemos nada, compuso su *Μαθηματικὴ – Ἀποτελεσματικὴ – σύνταξις τετράβιβλος*, es decir *Composición astrológica en cuatro libros*, una completa introducción al arte astrológica conocida posteriormente con el título abreviado de *Ἀποτελεσματική* o *Ἀποτελεσματικά* (*scil. βιβλία*) o simplemente como el *Tetrabiblos* (*Quadripartitum* en su versión latina), que es el título con el que se designa la obra en la tradición bizantina al menos desde el siglo XII¹. Pues bien, de las tres referencias explícitas a homosexualidad femenina que encontramos en este tratado de astrología, la primera, contenida en el último capítulo (15) del libro III, me parece sin duda la más importante y significativa –también, me atrevería a decir, entre los restantes pasajes de los que se ocupa esta serie de trabajos nuestros–, por su amplio tratamiento de la cuestión dentro de una estructura razonada y equilibrada, tal como veremos enseguida, en consonancia con el carácter general de la obra y al contrario de los manuales de astrología comunes en la Antigüedad. En efecto, como señala en este sentido una gran conocedora del tratado de Tolomeo, su editora Simonetta Feraboli:

I comuni manuali astrologici sciorinavano una infinita casistica di combinazioni fra segni zodiacali, pianeti, posizioni e rapporti fra i corpi celesti, e pretendevano di ricavare per ognuna di esse significati inoppugnabili, oppure rintracciavano negli oroscopi zone di particolare influenza, passando disinvoltamente da un punto all’altro dello zodiaco sulla scorta di calcoli precisi, ma fondati su premesse arbitrarie. Ai minuziosi repertori in circolazione nell’antichità Tolomeo opone un assetto rigoroso e lineare, ben connesso e strutturato, sostenendo l’astrologia su di un sistema di precise corrispondenze geometriche e derivandola da una serie di deduzioni logiche².

Pero el pasaje antedicho de Tolomeo también es importante, como digo, por los aspectos concretos que toca y las ideas que desarrolla, que luego se repetirán en otros textos con diversas variaciones y se convertirán, como veremos, en lugares comunes del tratamiento astrológico del lesbianismo.

1 Sobre la vida y obra de Tolomeo, y en particular sobre la estructura, fuentes, transmisión e influencia posterior de su tratado de astrología, la información fundamental está recogida en los trabajos de ROBBINS (1940: V-XXII), FERABOLI (1985: IX-XVIII), BEZZA (1990: IX-XV), AUJAC (1993), CALDERÓN DORDA (2002), BRENNAN (2017: 101-105) y DOMÍNGUEZ ALONSO (2019: LVIII-LXXI). En cuanto al texto del *Tetrabiblos*, seguimos la edición de HÜBNER (1998).

2 FERABOLI (1985: X s.); cf. también BEZZA (1990: IX-X).

En general, todo el capítulo 15 (titulado *περὶ παθῶν ψυχικῶν*)³ se ocupa de analizar la influencia de los astros en las enfermedades psíquicas o «pasiones del alma», definidas en clave aristotélica en 15.2 como «extremos del carácter que se apartan, por defecto o por exceso, del término medio» (*τὰ ἄκρα τῶν ἡθῶν καὶ ἡτοὶ ἐλλείποντα ἢ καὶ πλεονάζοντα τῆς μεσότητος*); los primeros seis párrafos se dedican a tratar las alteraciones patológicas de la parte activa del alma (*τὸ ποιητικόν*), y en los seis párrafos restantes, hasta el final del capítulo, se tratan las de la parte pasiva, pasional o sensitiva (*τὸ παθητικόν*)⁴. Las enfermedades de la parte intelectiva o activa del alma, entre las que Tolomeo menciona (15.3) epilepsia (*ἐπιληπτικοί*), locura (*μανιώδεις*), posesión demoniaca (*δαιμονιόπληκτοι*) e hidrocefalia (*ύγροκέφαλοι*), implican un desequilibrio de las facultades mentales, que se verá acentuado o atenuado según las posiciones que ocupen los astros en el momento del nacimiento de cada persona. Paralelamente, las alteraciones patológicas de la parte sensitiva o pasiva se reflejan en las pasiones sexuales y sus perversiones, concebidas como una sobrecarga de valores masculinos o femeninos según el género de los signos zodiacales⁵, la posición relativa de los planetas y luminarias y los tránsitos orientales y matutinos (masculinos) u occidentales y vespertinos (femeninos) de ciertos planetas. Los astros que perturban así el equilibrio natural en el ámbito sexual, tanto del hombre como de la mujer (15.7: *τὰς κατ’ αὐτὸν τὸ γένος τοῦ ἄρρενος καὶ θήλεως ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις τοῦ κατὰ φύσιν*), son principalmente el Sol y la Luna y su «afinidad» (*συνοικείωσις*) con Marte y con Venus, y consecuentemente sus efectos serán diferentes para los nacimientos masculinos y para los femeninos⁶.

3 Sobre este último capítulo del libro III vid. BOUCHÉ-LECLERCQ (1899: 434-436) y HÜBNER (2014: 158-160), quienes subrayan su «simetría perfecta», tanto formal como de contenido.

4 Cf. Ptol., *Tetr.* III 15.7 (*ἡ μὲν οὖν περὶ τὸ ποιητικὸν τῆς ψυχῆς [...] νοσηματικὴ παραλλαγὴ [...] ἡ δὲ τῶν περὶ τὸ παθητικόν*); en cambio, en 15.2 y 15.4 la distinción se establece no entre *τὸ ποιητικόν* y *τὸ παθητικόν*, sino entre este último y *τὸ διανοητικόν*, la «parte intelectiva».

5 Recordemos que la astrología antigua (cf. por ejemplo Ptol., *Tetr.* I 13; Antioch. Astr., *Thes.* 1.1-43) asignaba un género específico (junto con otra serie de características normalmente binarias: diurno o nocturno, humano o animal, fértil o estéril, etc.) a los doce signos del zodíaco (masculinos los impares: Aries, Géminis, Leo, Libra, Sagitario y Acuario, y femeninos los pares: Tauro, Cáncer, Virgo, Escorpio, Capricornio y Piscis), así como a los siete planetas y luminarias (masculinos el Sol, Saturno, Júpiter y Marte, femeninos la Luna y Venus, mientras que Mercurio era a la vez masculino y femenino): vid. BOUCHÉ-LECLERCQ (1899: 154 ss.).

6 Para las analogías y diferencias con la tradición astrológica anterior y posterior a Tolomeo respecto a las combinaciones astrales que inciden en el deseo sexual y provocan sus perversiones, vid. el comentario de FERABOLI (1985: 451) y el resumen de HÜBNER (2014: 158-160). Sobre los estereotipos de lo masculino y lo femenino que maneja Tolomeo en su obra, y que son aplicables a la mayoría de astrólogos antiguos, es útil el trabajo de PÉREZ SEDEÑO (1994) y en especial el citado artículo de HÜBNER (2014).

Así, en el pasaje concreto que nos interesa (15.8-9) explica Tolomeo que, si las luminarias están en signos masculinos (ἐν ἀρσενικοῖς [...] ζῳδίοις) en el momento del nacimiento de un individuo, incrementan «el carácter viril y más enérgico del alma» (τὸ ἔπανδρον τῆς ψυχῆς καὶ δραστικώτερον), por lo tanto lo fortalecen en el caso de que sea hombre y lo «virilizan» en el caso de que sea mujer; y si los planetas Venus y Marte están también «masculinizados» (ἡρρενωμένοι)⁷, entonces, al aumentar el elemento masculino en esa especie de carga hormonal procedente de la influencia de los astros, hace que los hombres propendan con más fuerza a «las relaciones naturales de su sexo» (τὰς κατὰ φύσιν συνουσίας) y se conviertan en adulteros, insaciables y dispuestos en cualquier momento a «placeres sexuales vergonzosos e ilícitos» (τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ παράνομα τῶν ἀφροδισίων), mientras que las mujeres se convierten en apasionadas tríbadas. Tolomeo, sin embargo, establece una diferencia con estos astros: la presencia en posiciones masculinas de Venus sola implica que las perversiones mencionadas se dan en secreto o de manera encubierta (15.9: λάθρᾳ καὶ οὐκ ἀναφανδόν), mientras que, si aparece también Marte, se dan abiertamente (ἄντικρυς), lo que en el caso de las lesbianas las lleva a considerar esposas legítimas a las mujeres con las que tienen relaciones.

[2.1] ἐὰν μὲν μόνα τὰ φῶτα ἐν ἀρσενικοῖς ἥ Si sólo las luminarias están en signos masculinos, οἱ μὲν ἄνδρες ὑπερβάλλουσι culinos, los hombres se exceden en su tentoū κατὰ φύσιν αἱ δὲ γυναῖκες τοῦ παρὰ dencia natural y las mujeres en la contraria φύσιν πρὸς τὸ ἔπανδρον ἀπλῶς τῆς ψυ- a su naturaleza, al incrementarse sin más el χῆς καὶ δραστικώτερον, ἐὰν δὲ καὶ ὁ carácter viril y más enérgico del alma; pero τοῦ Ἀρεως καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἥτοι si Marte y Venus, uno de los dos o ambos, ὀπότερος ἥ καὶ ἀμφότεροι ἡρρενωμένοι están masculinizados, los hombres devie-ῶσιν, οἱ μὲν ἄνδρες πρὸς τὰς κατὰ φύ- nen particularmente proclives a las relacio-σιν συνουσίας γίνονται καταφερεῖς καὶ nes naturales, son adulteros e insaciables μοιχικοὶ καὶ ἀκόρεστοι καὶ ἐν παντὶ y están dispuestos en cualquier momento καὶ φρῷ πρόχειροι πρὸς τὰ αἰσχρὰ καὶ a placeres sexuales vergonzosos e ilícitos, τὰ παράνομα τῶν ἀφροδισίων, αἱ δὲ γυ- mientras que las mujeres son lascivas en ναικες πρὸς τὰς παρὰ φύσιν ὄμιλίας λά- las relaciones antinaturales, lanzan miradas γνοι καὶ ψυφόφθαλμοι καὶ αἱ καλούμεναι procaces y se convierten en las llamadas τριβάδες· [9] διατιθέασι γὰρ θηλείας tríbadas, pues tienen trato con hembras y

7 Obsérvese que la eventualidad de estar en signos masculinos se dice solo de las luminarias, no de los planetas. Según Tolomeo, los planetas se masculinizan no por estar situados en signos masculinos, sino por otros factores: cuando son matutinos y preceden al Sol o cuando ocupan el primer o tercer cuadrante de la esfera local (cf. Ptol., *Tetr.* 1.6).

ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσαι⁸, καὶ μὲν μόνοις ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἡρρενωμένος ἦ, λάθρᾳ καὶ οὐκ ἀναφανδόν, ἐὰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἀρεως, ἄντικρυς, ὥστε ἐνίοτε καὶ νομίμας ὥσπερ γυναικας τὰς διατιθεμένας ἀναδεικνύειν.

(Ptol., *Tetr.* III 15.8-9)

realizan actos de hombres, aunque, si sólo Venus está masculinizado, lo hacen a oculas y no a las claras, pero si también lo está Marte, lo hacen abiertamente, de manera que a veces incluso presentan como si fueran sus esposas legítimas a las mujeres con las que tienen trato.

Paralelamente, se indica a continuación que las luminarias en signos femeninos aumentan «el carácter blando y afeminado del alma» (15.10: τὸ εὔθρυπτον καὶ τεθλυσμένον τῆς ψυχῆς), reforzando la tendencia natural en la mujer, pero disminuyendo y desnaturalizando la del hombre, y si además Venus está feminizado, entonces esa acumulación de femineidad exaspera la sexualidad de la mujer hasta la ninfomanía y vuelve débil y afeminada la del hombre. Tolomeo establece en este caso la misma diferencia que en el anterior (luminarias en signos masculinos): la feminización de Venus sola implica que las perversiones se dan en secreto (ἀποκρύφως [...] καὶ λεληθότως), mientras que, si se feminiza también Marte, se dan de manera abierta y desinhibida (15.11: ἄντικρυς καὶ μετὰ παρρησίας), lo que le lleva a introducir aquí la práctica de la prostitución. La influencia de Marte y Venus se produce también de forma diferenciada cuando estos planetas se encuentran en configuraciones orientales y matutinas, que aumentan el carácter viril y la notoriedad (τὸ ἐπανδρότερον καὶ εὐδιαβοητότερον), o bien en configuraciones occidentales y vespertinas, que incrementan el carácter femenino y la contención (τὸ θηλυκότερον καὶ τὸ κατασταλτικότερον). Tolomeo habla finalmente (15.12) de la influencia del resto de planetas en los comportamientos que ha descrito: si Saturno (planeta maléfico) está presente en la carta astral, éstos tenderán a ser más licenciosos e inmundos, al contrario que Júpiter (planeta benéfico), que les conferirá un mayor decoro y prudencia, mientras que Mercurio (planeta ambiguo, a la vez masculino y femenino, como ya hemos anotado) aumentará la notoriedad y la inestabilidad de las emociones.

Sin duda, lo primero que conviene destacar en este largo pasaje del libro de Tolomeo es la concepción de la homosexualidad como enfermedad, una idea relativamente común en la Antigüedad, que se encuentra explícita en otros astrólogos de la época y hallaremos también aplicada al homoerotismo femenino en bastantes de los textos que

⁸ Frente a la forma ἐπιτελούσας que presentan aquí las ediciones de BOLL & BOER (1940) y de HÜBNER (1998), lo que daría «tienen trato con hembras *que* realizan...», preferimos la lección ἐπιτελοῦσαι, mayoritaria en los códices y adoptada en sus ediciones por ROBBINS (1940) y por FERABOLI (1985).

luego veremos, a menudo asociada a otras afecciones como la esterilidad⁹. En esta misma línea, las fuentes médicas antiguas entienden igualmente la homosexualidad y el tribadismo como una enfermedad mental, ya heredada o congénita, causada por la mezcla inadecuada del esperma del varón y el óvulo femenino: así lo comprobamos, por ejemplo, en la obra del romano Celio Aureliano, traductor y divulgador del tratado *Sobre las enfermedades agudas y crónicas* del famoso médico griego Sorano de Éfeso. En efecto, en un capítulo (*tard. pass. IV 9, 131-137*) dedicado a exponer las características y etiología de la homosexualidad (incluida la femenina, de la que ofrece una breve discusión en §§ 132-133), afirma Celio, citando expresamente a Sorano, que no se trata de una afección corporal sino mental (*a passionibus corporis aliena, sed potius corruptae mentis uitia*), propia de la perversión de una mente enferma y depravada (*est enim, ut Soranus ait, malignae ac foedissima mentis passio*)¹⁰. Tolomeo, por su parte, afina un poco más que su contemporáneo Sorano y, desde la perspectiva de la astrología, presenta la homosexualidad como enfermedad del alma, en concreto de su parte pasional, como hemos señalado, y la explica recurriendo a la conocida noción aristotélica de término medio ($\mu\epsilon\sigma\otimes\tau\eta\zeta$) entre el exceso y el defecto de la parte activa (masculina) y la parte pasiva (femenina) que componen el alma de todo ser humano, sea hombre o mujer, y en cuya mezcla influyen de manera determinante los astros. Con todo, la crítica tolemaica de los comportamientos en que incurren los individuos afectados por esta enfermedad, considerados como perversiones de la norma social, no alcanzará el nivel de censura moral que encontraremos en otros astrólogos posteriores, especialmente en Fírmico Materno¹¹. Un evidente juicio negativo, sin embargo, aflora en las palabras con que el anónimo *Comentario al Tetrabiblos de Tolomeo* (redactado entre los siglos V-VI d.C.) resume esta primera referencia del alejandrino a las lesbianas: «Las mujeres realizarán actos de hombres, serán tribadas y se llenarán de indecencia» (cursivas nuestras)¹².

9 Vid. por ejemplo Manilio, V 154-156, que usa el término *morbus* para referirse a homosexualidad masculina, o el Pseudo-Manetón, I (V) 32, que habla de mujeres «que se vuelven locas por [otras] mujeres» (*γυναικωνές [...] ἐοῦσαι*), o también Fírmico Materno, III 5, 23, que menciona a «mujeres hombrunas y que nunca se ayuntarán en coito viril o que, si alguna vez se ayuntaran con un hombre, nunca concebirán ni parirán» (*mulieres viragines et quae se numquam virili coitu coniungant vel si se aliquando viro coniunixerint, numquam concepturas aut edituras partum*).

10 Para un tratamiento exhaustivo del capítulo de Celio Aureliano, vid. BROOTEN (1996: 146-162).

11 Vid. MACÍAS VILLALOBOS (2006: 245 s.).

12 Anon., *in Ptol.*, 144, 50-52: αἱ δὲ γυναικες ἀρρένων ἔργα ποιήσουσιν, τριβάδες οὖσαι καὶ αἰσχρότητος ἀναπιπλάμεναι. Aunque mantenemos la numeración de página y líneas de la edición de WOLF (1559), la única completa de esta obra publicada hasta la fecha, seguimos la edición del pasaje del *Comentario* correspondiente a Ptol., *Tetr.* III 15.8-12 realizada por DOMÍNGUEZ-ALONSO (2015), quien corrige el τριβούσαι wolfiano con la lectura τριβάδες οὖσαι que presenta el códice vaticano

Volviendo a las consideraciones generales, nos parece destacable también el cuidado equilibrio y paralelismo con que construye Tolomeo todo el capítulo 15, tanto formalmente como en los contenidos, un hecho resaltado por estudiosos como Bouché-Leclercq o Hübner, según hemos ya indicado. No obstante, Brooten señala una supuesta asimetría en las implicaciones sociales que tiene para el hombre el comportamiento inducido por la conjunción de las luminarias en signos femeninos con Venus y Marte feminizados (abierta prostitución) y las que acarrea para la mujer el comportamiento propiciado por la misma configuración planetaria, pero en signos masculinos con Venus y Marte masculinizados (lesbianismo desinhibido):

At just the crucial point, however, [escribe Brooten] this cosmically perfect parallelism breaks down, revealing that active and passive are not parallel at all. This occurs when the behavior is not secret, but rather enters the public realm. When the *tribades* carry out their relations with other women in public, they sometimes designate their partners as lawful wives. The men who submit to shameless acts are like prostitutes and receive the abuse and assault attendant to such behavior. Socially, the two are very different. A man becoming like a woman is not like a woman becoming like a man; he sinks on the social ladder while she attempts to climb it¹³.

Se nos antoja muy discutible, sin embargo, este argumento de Brooten, pues ambos comportamientos parecen en principio perfectamente paralelos, desde el momento en que, para la mentalidad antigua, tanto el hombre (activo por naturaleza) que se rebaja a prostituirse con otros hombres, como las mujeres (*pati natae*, en palabras de Séneca)¹⁴ que actúan como hombres con otras mujeres, cometan actos considerados contra natura, actos que, por exceso o por defecto, subvierten la norma y tienen consecuencias negativas en la consideración social de los individuos que incurren en ellos. Cosa diferente es el distinto grado de rechazo social que acarrearían tales prácticas para unos y otras, aspecto en el que Tolomeo no entra y en el que, en todo caso, influyen otros factores (entre ellos, por ejemplo, y no el menos importante, la inferior posición social de la que parte la mujer con respecto al hombre).

En cualquier caso, aunque la pretendida asimetría de Brooten solo estaría en el mayor o menor grado de rechazo social implícito en las distintas prácticas sexuales descritas por Tolomeo, lo cierto es que podemos detectar un leve desequilibrio explícito en el texto. En efecto, en los párrafos inmediatamente siguientes a nuestro fragmento [2.1], glosados más arriba (§§ 10-11), al distinguir Tolomeo entre aquellas personas

Barb. gr. 274. Sobre la fecha de composición del *Comentario* seguimos a CABALLERO-SÁNCHEZ (2021), quien la fija entre los años 467 y 575.

13 BROOTEN (1996: 127).

14 Sen., *Ep.* 95, 21.

que llevan en secreto sus desviaciones sexuales (provocadas, como sabemos, por el influjo conjunto de Luna y Sol en signos femeninos y Venus feminizado) y aquellas otras que las exhiben abiertamente (cuando a la misma configuración astral se añade Marte feminizado), en ambos casos se especifican cuáles son esos comportamientos para ambos sexos:

[S]i las luminarias [...] se encuentran en signos femeninos [...], las mujeres se exceden en su tendencia natural y los hombres en la contraria a su naturaleza ... Si Venus también está feminizado, las mujeres devienen adulteras, lascivas y particularmente proclives a tener relaciones sexuales naturales en todo momento y con cualquiera, [...] mientras que los hombres se vuelven flojos y débiles en las relaciones antinaturales y adoptan pasivamente el papel de mujeres, aunque en secreto y a escondidas; pero si Marte está también feminizado, su comportamiento desvergonzado es abierto y franco y realizan los actos mencionados para uno y otro sexo, se prostituyen, se entregan a la promiscuidad y asumen una conducta totalmente reprobable e impudica, hasta quedar marcados por el escarnio ultrajante de tales prácticas¹⁵.

Es cierto que la referencia primera a prácticas desviadas en privado distingue expresamente entre hombres y mujeres (*αἱ μὲν γυναῖκες [...], οἱ δὲ ἄνδρες*), mientras que la referencia siguiente a esas prácticas en público utiliza solo el masculino (*ἀποτελοῦντες [...] περιβαλλόμενοι*), pero la precisión de que «realizan los actos mencionados *para uno y otro sexo*» (*τὰ προκείμενα καθ' ἑκάτερον εἶδος ἀποτελοῦντες*: cursivas nuestras) parece no dejar dudas de que se trata del masculino genérico y de que, por tanto, la referencia a la prostitución debe entenderse tanto masculina como femenina¹⁶.

Frente a esto (y ahí radicaría ese desequilibrio en la estructura del texto al que nos referíamos más arriba), en la descripción de los comportamientos desviados produci-

15 Ptol., *Tetr.* III 15.10-11: *τῶν φώτων [...] ἐν θηλωκοῖς ζωδίοις ὑπαρχόντων [...] αἱ μὲν γυναῖκες ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν, οἱ δὲ ἄνδρες τοῦ παρὰ φύσιν [...] ἐὰν δέ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἢ τεθῆλυσμένος, αἱ μὲν γυναῖκες καταφερεῖς τε καὶ μοιχάδες καὶ λάγνοι γίνονται πρὸς τὸ διατίθεσθαι κατὰ φύσιν ἐν παντὶ τε καιρῷ καὶ ὑπὸ παντὸς οὐτίνοσοῦν, [...] οἱ δὲ ἄνδρες μαλακοί τε καὶ σαθροὶ πρὸς τὰς παρὰ φύσιν συνουσίας καὶ γνωστῶν ἔργα διατίθεμενοι παθητιῶς, ἀποκρύφως μέντοι καὶ λεληθότως. [11] ἐὰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἀρεως ἢ τεθῆλυσμένος, ἄντικρυν καὶ μετὰ παρρησίας ἀναισχυντοῦσι τὰ προκείμενα καθ' ἑκάτερον εἶδος ἀποτελοῦντες τὸ πορνικὸν καὶ πολύκοινον καὶ πολύψογον καὶ πάναισχρον σχῆμα περιβαλλόμενοι μέχρι τῆς κατὰ τὴν λοιδορίαν καὶ τὴν τῆς χρήσεως ὕβριν σημειώσεως.*

16 Y es de suponer que los clientes no serían solamente hombres, sino también mujeres: la práctica no es desconocida en la Antigüedad (vid. MARTOS MONTIEL & FORNIELES MEDINA 2011: 217-219; MARTOS MONTIEL 2013: 75-77), y pueden encontrarse indicios en otros textos astrológicos, como veremos, que relacionan el lesbianismo con la prostitución.

dos por la misma configuración astral, pero en signos masculinos, que leemos inmediatamente antes, al final de nuestro fragmento [2.1], encontramos que, para ilustrar la misma distinción entre vicios privados y públicos, solo se utiliza el ejemplo de las tríbadas, que «tienen trato con hembras y realizan actos de hombres», bien en privado, cuando solo Venus está masculinizado, o bien, cuando lo está también Marte, «abiertamente, de manera que a veces incluso presentan como si fueran sus esposas legítimas a las mujeres con las que tienen trato». Obviamente, el ejemplo elegido por Tolomeo excluye una referencia genérica a ambos sexos, como hemos visto que ocurre más adelante con la prostitución, pues esta primera especificación sólo se aplica a mujeres, y parece descartable pensar que Tolomeo tuviera en mente también «matrimonios» de hombres al escribir esa frase, aunque no lo dijera expresamente.

Otro punto reseñable de este pasaje, y que se contrapone a la general parquedad de los textos que hemos visto en Doroteo y veremos en otros astrólogos, es la riqueza del léxico utilizado, que arroja luz sobre algunas de las características que se atribuyen a las tríbadas. El inusual adjetivo *ριψόφθαλμος*, por ejemplo, incide en la peculiar manera que tienen estas mujeres de mirar al objeto de sus pasiones; ya en el siglo III a. C. el filósofo estoico Crisipo incluía la *ριψοφθαλμία* entre los tipos de deseos, definiéndola como *ταχυτής περὶ τὸ ιδεῖν τὸ ποθούμενον*¹⁷, y más tarde, en las *Constituciones apostólicas*, datadas en el siglo IV (aunque muchos de sus materiales remontan probablemente al siglo II), se dice que, junto a la obscenidad y la bebida, esa manera apasionada de mirar puede ser causa de «fornicaciones y adulterios»¹⁸. Otro atributo señalado por Tolomeo es la lascivia de las tríbadas, a quienes llama *λάγνοι*, una calificación moral abiertamente negativa y que se ve acentuada por el carácter contra natura de sus relaciones sexuales (*τὰς παρὰ φύσιν οὐμάλιας*)¹⁹, en las que asumen el papel activo y penetrador del hombre (*ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσαι*). Destacable también, sin duda, es el sentido sexual del verbo *διατίθημι*, que Tolomeo utiliza a la vez en formas de voz activa y voz pasiva para distinguir, en la relación sexual de unas mujeres con otras, la parte activa (*οἱ δὲ γυναῖκες [...] διατίθεασι [...] θηλείας*: «las mujeres [...] tienen trato [...] con hembras») de la parte pasiva (*γυναῖκας τὰς διατίθεμένας*: «las mujeres con las que tienen trato»). Se trata de un sentido sexual que, por lo que sabemos, no aparece reflejado hasta ahora en los grandes léxicos de referencia y que está estrechamente

17 Chrysipp., *Frag. moralia* 397 (SVF III, p. 96 s. von Arnim).

18 *Const. App.*, VII 6.8-10: Οὐκ ἔσῃ αἰσχρολόγος οὐδὲ *ριψόφθαλμος* οὐδὲ μέθυσος· ἐκ γὰρ τούτων πορνεῖαι καὶ μοιχεῖαι γίνονται.

19 Un carácter antinatural ya señalado de manera indirecta por Doroteo de Sidón: vid. MARTOS MONTIEL (2017: 176).

ligado al sentido técnico, este sí recogido en algunos diccionarios, que encontramos en gramáticos como Apolonio Díscolo, quien utiliza a menudo el verbo en sus diátesis activa y pasiva para indicar, respectivamente, el «sujeto» o el «ser activo o agente» ($\tauὸ διατιθέν, διατιθέναι$) y el «objeto» o el «ser pasivo o paciente» ($\tauὸ διατιθέμενον, διατιθέσθαι$)²⁰. Esta distinción formal de Tolomeo entre mujeres homosexuales activas y pasivas permite matizar bastante las afirmaciones de Brooten respecto al tratamiento de la «*tribas*'s partner» por parte de nuestro autor, quien, según esta estudiosa, «visualizes relationships in which one woman takes on the active male role, while the other woman, not actually under discussion in the *Tetrabiblos*, seems to maintain the natural, feminine, passive role»²¹, pues esta adjudicación del rol femenino y naturalmente pasivo a la *partenaire* de la lesbiana no es algo que simplemente «parezca», como escribe Brooten, o que sea más o menos deducible por el contexto, sino una característica formalmente expresa.

Pero quizá el aspecto que ha despertado mayor interés y polémica en este primer pasaje de Tolomeo que comentamos sea precisamente la mencionada idea de que, en ciertas condiciones, las lesbianas consideran esposas legítimas a las mujeres con las que tienen relaciones. En efecto, autores como Boswell o Brooten consideran el texto de Tolomeo «a historical source for woman-woman marriage» y lo conectan con algunos otros pasajes de autores más o menos contemporáneos que parecen apoyar la existencia de parejas estables de mujeres homosexuales que habrían gozado de un cierto reconocimiento formal o al menos social como verdaderos matrimonios²². Nos referimos principalmente a pasajes como el del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría (III 21.3: $\gammaναῖκες ἀνδρίζονται παρὰ φύσιν γαμοῦμεναι τε καὶ γαμοῦσαι γυναῖκας$) o el de los *Diálogos de cortesanas* de Luciano (5.3: $μή με καταθήλυνε, [...] Μέγιλλος γὰρ ἐγὼ λέγομαι καὶ γεγάμηκα πρόπαλαι ταύτην τὴν Δημόνωνασσαν, καὶ ἔστιν ἐμὴ γυνή$)²³, en los que se utilizan formas del verbo

20 Sobre este sentido sexual de διατίθημι, que encontraremos también en otros pasajes de Tolomeo, vid. MARTOS MONTIEL (2018: 80 s.).

21 BROOTEN (1996: 126); cf. también BROOTEN (1996: 128): «The question of the *tribas*'s partner remains open; Ptolemy devotes no attention to her», en referencia a nuestro fragmento [2.2].

22 Vid. BOSWELL (1980: 84; 1996: 163-165); BROOTEN (1996: 332-336).

23 La inclusión, entre los pasajes discutidos al respecto por Boswell y Brooten, de la historia que cuenta el sirio Jámblico en sus *Babiloniácas* acerca de los amores entre la princesa Berenice y una tal Mesopotamia (vid. Phot., *Bibl.* XCIV 77a20-22: $περὶ Βερενίκης [...] καὶ τῶν ἀγρίων αὐτῆς καὶ ἐκθέσμων ἐρώτων$ καὶ ὅπως Μεσοποταμίᾳ [...] συνεγίνετο, y 77b37: $γάμους Μεσοποταμίας ἡ Βερενίκη ποιεῖται$), considerada por Boswell como testimonio de «un auténtico casamiento entre las dos mujeres» (BOSWELL 1996: 164, n. 151), «notable for the very official form it seems to have taken» (BOSWELL 1980: 84, n. 114), se basa en un evidente error de traducción: vid. MARTOS MONTIEL (1996: 118-120) y CAMERON (1998: 150-152).

γαμεῖν cuyos sujeto y objeto son a la vez mujeres, lo que podría entenderse como una referencia a matrimonios femeninos. Pero la interpretación de estos y otros pasajes²⁴ en la línea de la argumentación de Boswell y Brooten ha sido rebatida sólidamente por Cameron²⁵, quien demuestra que el verbo γαμεῖν, tal como lo usan Clemente de Alejandría y Luciano en los citados textos, no implica matrimonio, sino simplemente relación sexual²⁶, y pone de relieve los problemas que tal interpretación plantea también en otros pasajes, especialmente en el que nos ocupa de Tolomeo. Tras subrayar aquí Cameron que lo que dice literalmente Tolomeo es que a veces las tríbadas «presentan *como si fueran* sus esposas legítimas a las mujeres con las que tienen trato» (νομίμας ὥσπερ γυναικας τὰς διατιθεμένας ἀναδεικνύειν: cursivas nuestras), afirma que «[t]hat ὥσπερ makes all the difference. If these relationships could be *compared* to marriages, they were obviously not marriages»²⁷, y zanja el asunto con la siguiente conclusión, que compartimos plenamente:

[...] the most significant thing about the passage of Ptolemy is surely the distinction he draws between the two categories of women who love women: those who keep their relationships secret and hidden away [...] and those who proclaim them openly, sometimes going so far as to refer to their partners «as if their lawful wives.» Whatever we think of his astrological explanation, there can be little doubt that female couples who openly lived together were a not uncommon feature of the observant Ptolemy's everyday world [...] So sharply drawn a distinction between in- and out-of-the-closet gay couples seems to me a more positive gain than the dubious hypothesis of gay marriages²⁸.

Lo cierto es que no hay ninguna base sólida para afirmar que en el mundo antiguo hubiera estado legalizado el matrimonio homosexual; en realidad, ningún legislador se habría ni siquiera planteado tal cosa, pues el fin del matrimonio era fundamental-

24 Existe también en un texto papiráceo (*P.Oxy.* LXII 4340) un posible caso de una mujer que se refiere a otra como «mi mujer», pero BAGNALL (1998) ha mostrado con una convincente argumentación que se trata más bien de una confusión con el marido de la destinataria de la carta.

25 CAMERON (1998). Vid. también MARTOS MONTIEL (1996: 116-120), para una crítica de los argumentos de BOSWELL (1996) en defensa de la idea de que hubiera matrimonios entre mujeres en la Antigüedad: aparte de que se centra sobre todo en el homoerotismo masculino durante la época paleocristiana y medieval, sus conclusiones son poco consistentes y bastante discutibles. Similar crítica puede hacerse al más reciente y aún más especulativo trabajo de MOORE (2023), por más que maneje con mayor soltura que Boswell las fuentes antiguas griegas y romanas.

26 El significado de «mantener relaciones sexuales» es, por demás, un sentido ampliamente atestiguado de este verbo, tanto en voz activa como pasiva, y también referido a animales («cubrir»): cf. *DGE*, s. v. γαμέω, I 3-4 y II 2.

27 CAMERON (1998: 150).

28 CAMERON (1998: 155).

mente la procreación de ciudadanos. Por tanto, el hecho de que pueda haber habido relaciones homoeróticas más o menos estables entre mujeres, como parece desprenderse del texto de Tolomeo y de algún otro, no implica necesariamente que debamos hablar de matrimonios lésbicos. Además, por más que se trate de un *argumentum ex silentio*, el hecho de que el Comentariista Anónimo de Tolomeo no estimara oportuno hacer ninguna anotación o aclaración al texto del alejandrino en este punto concreto –cuando sí que glosa o resume las frases anteriores referidas a las tribadas, como hemos visto, lo que excluye el silencio *pudoris causa*– podría ser también una prueba indirecta de lo que decimos, en el sentido de que no lo consideró un asunto problemático o que requiriera de alguna explicación.

Antes de pasar a comentar otros pasajes, merece un último apunte la expresión utilizada por Tolomeo en nuestro fragmento [2.1] para presentar a las mujeres homosexuales, a las que se refiere, según hemos visto, como «las llamadas tribadas», que «tienen trato con hembras y realizan actos de hombres» (*αἱ καλούμεναι τριβάδες· διατιθέασι γὰρ θηλείας ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσαι*). Ya en la primera parte de esta serie de trabajos nuestros, al hablar de Doroteo de Sidón, avanzábamos que la expresión «realizar actos de hombres» es recurrente en los textos astrológicos griegos y latinos a la hora de caracterizar a las mujeres homosexuales²⁹, por lo que no insistiremos más en una idea que seguirá apareciendo, como aquí, en ulteriores entregas. Pero lo que nos llama especialmente la atención en la frase de Tolomeo es esa precisión o acotación del término *τριβάδες* con el participio *καλούμεναι*, seguida además de una proposición explicativa introducida por *γάρ*: da la impresión de que a nuestro autor le sonara extraño o poco usual el término *τριβάς* y que sintiera la necesidad o al menos la conveniencia de explicarlo a sus lectores. Es probable, sin embargo, que la palabra esté atestiguada en griego al menos desde un siglo antes, precisamente en Doroteo de Sidón, como ya vimos en su momento, y es seguro que lo está también en latín, donde desde el siglo I d. C. se usó por lo común para referirse a las lesbianas el préstamo directo *tribas*, procedente sin duda del habla coloquial. Sabemos, además, que el término *τριβάς* deriva del verbo *τρίβω*, cuyo significado habitual de «frotar, restregar» puede aludir a veces a la masturbación, y que, según el *Léxico aticista* del gramático Moeris (s. II d. C.), era vocablo propio del griego de la *koiné* (es decir, era de procedencia y uso más popular), pero se evitaba en el dialecto ático, más culto y refinado³⁰. Por todo ello, pensamos que la aparente prevención o reticencia de Tolomeo al utilizar el término debe achacarse más bien a que lo percibía como una palabra un tanto vulgar, antes que inusual o rebuscada.

29 MARTOS MONTIEL (2017: 175).

30 MARTOS MONTIEL (2017: 169 y 177).

Tolomeo menciona de nuevo a las tríbadas en otras dos ocasiones, ambas en el capítulo 5 del libro IV, que trata sobre el matrimonio y otras formas de relación sexual (*περὶ συναρμογῶν*). En concreto, los ocho primeros párrafos tratan el matrimonio *comme il faut*, es decir «las uniones legítimas de un hombre y una mujer» (5.1: *τῶν κατὰ νόμους ἀνδρὸς καὶ γυναικός συμβιώσεων*), para dictaminar sobre las cuales el astrólogo debe tener en cuenta la posición de las luminarias (la Luna, en el caso de los hombres, y el Sol, en el caso de las mujeres) y sus distintas configuraciones con los planetas y con algunos signos zodiacales, cuya naturaleza determinará la calidad de los cónyuges (si se casarán jóvenes y con jóvenes o no, si serán o no buenos maridos y esposas) y la estabilidad del matrimonio. A partir del parágrafo 9 y hasta el 20, con el que concluye este capítulo 5, se tratan «los matrimonios que son de cualquier otro tipo» (5.9: *τὰς δὲ κατ’ ἄλλον οἰονδήποτε τρόπον γινομένας συναρμογὰς*), centrándose Tolomeo en la atracción sexual y sus consecuencias para uno u otro cónyuge, tanto en las «uniones apropiadas y legítimas» (*τὰς συμβιώσεις οἰκείας καὶ νομίμους*) o «placenteras y sólidas» (5.11: *ἡδείας καὶ εὐσταθείς*) como en otras escandalosas y rechazables (5.10: *περιβοησίας*), sobre todo de carácter incestuoso, a cuya casuística y tipología se dedica un considerable espacio (5.10-12)³¹. Los astros que deben tenerse en cuenta para analizar este otro tipo de uniones, en su mayoría ilegítimas y aborrecibles, son ahora Venus, Marte y Saturno (5.9), cuya influencia se ve modificada por sus distintas configuraciones con Mercurio y las luminarias o con algunos signos zodiacales, incluso con grados particulares de estos³², que en general aumentan las consecuencias negativas en los individuos nacidos bajo su influjo. Así, en 5.13 se dice que Venus y Saturno en lugares femeninos «producen individuos pervertidos dispuestos a cualquier tipo de relación activa o pasiva» (*ποιοῦσι καὶ οὕτως καταφερεῖς καὶ πρὸς τὸ διαθεῖναι τε καὶ διατεθῆναι πάντα τρόπον προχείρους*) y en ciertas posiciones zodiacales, como las partes anteriores y posteriores de Aries, las partes posteriores de Leo y el rostro de Capricornio, producen «también individuos depravados» (*καὶ ἀσελγεῖς*).

Obsérvese que los adjetivos utilizados por Tolomeo en este último pasaje son todos de dos terminaciones (*καταφερής, πρόχειρος, ἀσελγής*), es decir tienen la misma

31 Sobre el incesto en los textos astrológicos grecolatinos es de obligada consulta el trabajo de PÉREZ JIMÉNEZ (2016), al que debe añadirse ahora su estudio sobre la terminología aplicada a los incestos en el *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* (PÉREZ JIMÉNEZ 2022).

32 HÜBNER (2014: 161) llama la atención sobre el hecho de que, mientras Tolomeo solo introduce grados particulares del zodiaco en este libro IV, pues en el III se ocupa casi exclusivamente de los planetas y solo en una ocasión (III 15.10) se refiere en general a signos femeninos, en cambio en los *Astronomica* de Manilio, escritos un siglo antes, prevalecen los signos zodiacales, mientras que los planetas tienen una función secundaria.

forma para masculino y femenino, y nada hay en el contexto inmediato del párrafo que nos indique que las consecuencias de esa determinada configuración astral deban aplicarse solo a hombres, por lo que, al menos teóricamente, καταφερεῖς, προχείρους y ἀσελγεῖς podrían referirse aquí tanto a hombres como a mujeres. Y puesto que en la frase encontramos de nuevo el mencionado sentido sexual de διατίθημι³³, usado en sus formas activa y pasiva para distinguir la relación sexual activa de la pasiva (πρὸς τὸ διαθεῖναί τε καὶ διατεθῆναι), un sentido que ya encontramos referido a las tríbadas y sus *partenaires* en nuestro fragmento [2.1] y volveremos a ver en [2.3] (πρὸς τὸ διατίθεσθαι [...] πρὸς τὸ διατιθέναι), no sería descabellado sugerir aquí una posible alusión a mujeres depravadas que tienen relaciones sexuales con otras mujeres.

En cualquier caso, no será hasta inmediatamente después de este pasaje, al distinguir, dentro de dicha configuración (Venus y Saturno en lugares femeninos), las posiciones angulares orientales y meridionales de las occidentales y septentriionales³⁴ y señalar en estas últimas la influencia negativa del planeta Marte, cuando Tolomeo introduzca la segunda de sus referencias expresas a lesbianas:

- [2.2] κεντρωθέντες δὲ κατὰ μὲν τῶν πρώτων Si la configuración es angular en los pri-
δύο κέντρων τοῦ τε ἀπηλιωτικοῦ καὶ τοῦ meros dos ángulos, el Oriental y el Medio
μεσημβρινοῦ παντελῶς ἀποδεικνύουσι τὰ Cielo, manifiestan abiertamente sus pa-
πάθη καὶ ἐπὶ δημοσίων τόπων προάγουσι, siones y las ponen en práctica en lugares
κατὰ δὲ τῶν ἐσχάτων δύο τοῦ τε λιβικοῦ públicos, y si es en los otros dos ángulos,
καὶ τοῦ βορείου σπάδοντας ποιοῦσι καὶ el Occidental y el Septentrional, producen
αὐλικοὺς ἢ στείρας ἢ ἀτρήτους, "Αρεως espadones y cortesanos, o mujeres esté-
δὲ προσόντος ἀποκόπους ἢ τριβάδας· riles o sin orificios, y, si Marte está presente,
(Ptol., *Tetr.* IV 5.14) castrados o tríbadas.

Vemos aquí que las tríbadas se ponen en relación con «mujeres estériles o sin orificios» (*στείρας ἢ ἀτρήτους*), en paralelo a «espadones y cortesanos» (*σπάδοντας [...] καὶ αὐλικοὺς*), por un lado, y a «castrados» (*ἀποκόπους*), por otro, en lo que parece ser una gradación de menor a mayor degeneración centrada en el aspecto de la esterilidad³⁵. En efecto, como ya señalara Cumont, el castigo de la perversión era

33 *Vid. supra*, n. 16.

34 En la astrología antigua, los ángulos o centros (*κέντρα*) son las casas principales o, por decirlo así, los puntos cardinales del horóscopo, a cada uno de los cuales se asignan unas cualidades astrológicas propias que incrementan o atenúan las cualidades de los astros que se encuentran en ellos: *vid. BOUCHÉ-LECLERCQ* (1899: 258 s.) y *MARTOS MONTIEL* (2015: 318).

35 *Vid. también Ptol., Tetr.* III 13.10-11, donde se indica que distintas configuraciones de Venus producen «hombres estériles [...] eunucos o hermafroditas [...] castrados o con graves defectos en sus

la esterilidad, considerada por los antiguos como una gran desgracia, mucho más que en la actualidad, entre otras razones, aunque no la menor, porque un matrimonio sin hijos no tendría a su muerte las debidas honras fúnebres³⁶. Además, como ya hemos mencionado y podremos comprobar más adelante, la referencia a la esterilidad no es infrecuente en los textos astrológicos que mencionan a lesbianas, asociadas a menudo en estos casos, como en el pasaje de Tolomeo, con eunucos y con hombres sexualmente pasivos³⁷, y encuentra un paralelo en algunos textos médicos y científicos que asocian mujeres hombrunas (*ἀνδρωδεῖς, ἀρρενωποῖ*), hombres afeminados y esterilidad³⁸.

Sorprende, sin embargo, que se incluya en esta ecuación, estrechamente ligado a *σπάδων* y *ἀπόκοπος*, el término *ἀὐλικός*, del que ninguno de los grandes diccionarios de referencia recoge acepción alguna cercana a «castrado», «eunuco» *vel sim.*, y tampoco el *Thesaurus Linguae Graecae* registra ningún pasaje, salvo este de Tolomeo, en el que tales términos aparezcan relacionados de algún modo. La consulta del aparato crítico de las ediciones de Hübner, Robbins y Feraboli nos alerta de que se trata de un pasaje textualmente problemático, pues constatamos allí que el manuscrito **Y**³⁹ presenta la lectura «*αὐλίσκους*», mientras que la segunda edición de

genitales» y «mujeres propensas a abortos, partos prematuros o embriotomías [...] sin orificios ni conductos [...] infecundas y estériles» (οἱ μὲν ἄνδρες ἄγονοι γίνονται, αἱ δὲ γυναῖκες ἐκτρωσμοῖς ἢ ὡμοτοκίαις ἢ καὶ ἐμβρυοτομίαις περικυλίονται, [...] εὐνοῦχοι ἢ ἐρμαφρόδιτοι ἢ ἄτρωγλοι καὶ ἄτρητοι γίγονται. [...] οἱ μὲν ἄνδρες ἀπόκοποι ἢ τὰ μόρια σεστινωμένοι γίνονται ..., αἱ δὲ γυναῖκες ἄτοκοι καὶ στεῖραι).

- 36 CUMONT (1937: 215). Recuérdese que en este capítulo se está hablando de los matrimonios; de los hijos tratará brevemente el capítulo siguiente, donde se menciona también la esterilidad absoluta (6.3: *τελείας* [...] *ἀτεκνίας*) producida por el Sol y los planetas maléficos en signos masculinos o estériles, como Leo y Virgo.
- 37 Firm., III 5.23 (*eunuchos faciet et mulieres viragines et quae se numquam virili coitu coniungant vel si se aliquando viro coniunixerint, numquam concepturas aut edituras partum*); VII 25.4 (*mulieres viragines sterilesque*); VII 25.5 (*mulieres quidem steriles viraginesque perficiunt, masculos autem cinaedos*); Hermes Latinus, *De triginta sex decanis*, 25.6.16 (*mulieres vero tamquam sorores, steriles tamen et crissatrices*). Cf. también Heph. Astr., I 1.118.
- 38 Vid. BROOTEN (1996: 172, n. 76), que recoge varios pasajes de Sorano, principalmente, y de Aristóteles en ese sentido. Encontramos también una alusión a la esterilidad de las lesbianas en los *Amores* del Pseudo-Luciano (escrito probablemente en el siglo III d.C.), en cuyo parágrafo 28, al mencionar el «artificio de lascivos instrumentos» (*ἀσελγῶν ὄργάνων τέχνασμα*) que utilizan las mujeres para acostarse con otras como si fueran hombres (κοιμάσθωσαν γυνὴ μετὰ γυναικὸς ὡς ἀνήρ), se lo califica de «misteriosa monstruosidad de estériles» (*ἀσπόρων τεράστιον αἴνιγμα*).
- 39 Este códice **Y** (*Parisinus gr. 2425*, consignado en las ediciones de ROBBINS [1940] y FERABOLI [1985] con la sigla **P**) se data generalmente en el siglo XV, aunque, según TIHON (1994), las filigranas lo situarían un siglo antes, entre 1333 y 1336 (no he podido consultar el libro de Tihon, tomo la noticia de la base de datos *Pinakes | Textes et manuscrits grecs*: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/>

Camerarius (Basilea, 1553) eliminaba el «αὐλικοὺς» de la mayoría de los códices mantenido en la primera (Núremberg, 1535) y ofrecía directamente «ευνούχους», sin ningún apoyo en la tradición manuscrita pero inducido sin duda por el sentido que la palabra αὐλικός parece asumir en este contexto.

Este aparente problema semántico, que hace que las traducciones más recientes de este pasaje a lenguas modernas oscilen en este punto entre el «eunuchs» de Robbins y el «cortigiani» de Feraboli⁴⁰, ya había llamado la atención del Comentariista Anónimo del *Tetrabiblos*, quien bajo el *lemma* «καὶ αὐλικοὺς» tolemaico consideró conveniente añadir «ὅστε μὲν ὄρχεις μὴ ἔχειν, τὸν αὐλίσκον δὲ μόνον» (157, 38-40 Wolf), un escolio seguido también por la paráfrasis del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos* compuesta en torno al último cuarto del siglo XIV por el humanista bizantino Isaac Argiro, que escribe «αὐλικούς φησι τοὺς ὄρχεις μὴ ἔχοντας ἐκ φύσεως, μόνον δὲ αὐλόν» (IV 19, p. 303 Domínguez Alonso). Esta curiosa explicación etimológica del término αὐλικός parece entenderlo como derivado de αὐλός en su sentido original de «tubo, canuto, conducto», con referencia a la uretra o más bien al pene⁴¹: lo con-

cote/52057/). La misma lectura αὐλίσκους transmite su apógrafo, el cód. **G**, copiado en el siglo XVI (*Oxoniensis Laudianus gr. 50* = **L** en ROBBINS [1940], no considerado en FERABOLI [1985]), pero sin duda debe tratarse de una lectura más antigua, pues ya se encontraba al parecer en el texto griego del *Tetrabiblos* traducido al latín por Guillermo de Moerbeke a mediados del siglo XIII: cf. VUILLEMIN-DIEM & STEEL (2015: 79 s., 125 y 286).

- 40 Las traducciones latinas, en cambio, oscilan entre «eunucos», desde las traducciones de Melanchton (1553) y de Cardano (1554) a las que luego nos referiremos, y la enigmática frase *varias calamus distingue voces* («La pluma omitirá diversas palabras»?), que aparece ya desde la primera edición impresa del *Tetrabiblos* en latín, a cargo de Erhard Ratdolt (Venecia, 1484), basada en la que pasa por ser la primera traducción latina del *Quadrivariatum* de Tolomeo, realizada en 1138 por Platón de Tívoli (*Plato Tiburtinus*) a partir de una versión árabe de la obra. Esta «omisión de distintas voces», que se repetirá con mínimas variantes en la traducción de Hervagius (Basilea, 1533) y en las que acompañan a la primera edición de Camerarius (Núremberg, 1535) y a la edición de Junctinus (Leiden, 1581), se explica probablemente porque se trataba de palabras árabes que Platón de Tívoli no entendió, según se colige de la traducción posterior, también a partir de una versión árabe, de Egidio de Tebaldi (1271-75), impresa por Ottaviano Scoto (Venecia, 1493), en la que encontramos en este punto lo que parece ser una o quizás dos palabras árabes transcritas o adaptadas al latín (*erit castratus, algogerus, spadus, vel manerus qui filium non habebit, aut erit clausus*): cf. CADDEN (2013: 258, n. 114). Sobre las traducciones de Platón de Tívoli y de Egidio de Tebaldi, que la edición de Scoto dispone seguidas para cada párrafo de Tolomeo y acompañadas a continuación del correspondiente comentario de Haly Abenrudianus, y sobre las traducciones árabes del *Quadrivariatum* vid. LUCENTINI (2007: 327-332).
- 41 El sentido figurado de αὐλός con referencia al miembro masculino se encuentra ya desde Arquíloco (fr. 42 West), y es frecuente, sobre todo en la comedia, la asociación semántica entre la flautista (αὐλητρίς) y la fellatrix: cf. CAROLI (2017: 367). El diminutivo αὐλίσκος puede referirse también al pene de un delfín: cf. Sch. Opp., *H.* 1.582 (p. 292 Bussemaker): Πόρος· τὸ αἰδοῖον, καὶ ὡπή, ὁ αὐλί-

firman las traducciones latinas del *Comentario anónimo*, tanto la publicada a nombre del humanista Jorge Valla en 1502 (*et tibiales ut testes non habeant at tibialem solum*)⁴² como la que acompaña a la mencionada edición de Wolf de 1559⁴³ (*et canales] ut testes non habeant, sed fistulam tantum*), y también sobre todo la traducción de la paráfrasis de Argiro (*et aulicos] aulicos vocat eos qui testiculos naturaliter non habent, sed ipsum penem solum*), datada en la primera mitad del siglo XVI⁴⁴.

En vista de estas explicaciones, uno estaría tentado de traducir el «αὐλικοὺς» de Tolomeo por *fistulosos*, referido a quienes, por malformación genital o castración del miembro, tenían un micropene o solamente el orificio uretral a ras del pubis (quizá con un tubito o varilla metálica para evitar que se cerrara el orificio y facilitar la micción). Pero no creo que nuestro autor tuviera en mente un sentido de αὐλικός distinto al habitual de ‘cortesano, áulico’ y, antes que decantarme por complejas explicaciones fisiológicas, pero sin aceptar por supuesto la drástica intervención textual de Camerarius en su segunda edición (el mencionado «εὐνούχους»), me inclino a pensar que la inopinada asociación entre castrados y cortesanos del pasaje de Tolomeo debe ponerse en relación con el conocido papel de los eunucos como sirvientes no solo en las casas de gente adinerada y familias principales, sino sobre todo en los palacios y cortes de los monarcas helenísticos y luego en la corte imperial romana y bizantina, donde llegaban incluso a ocupar cargos de gran importancia. Es cierto que los eunucos concitaban generalmente el desprecio social, pero a la vez tenían una privilegiada posición ante nobles y gobernantes⁴⁵, y la frecuencia con la que los antiguos astrólogos hablan de los eunucos muestra precisamente la amplia difusión de su empleo como sirvientes en la corte y en las grandes casas de la nobleza de la época.

σκος· πόρος ἄρσενος τὸ αἰδοῖον, τουτέστιν ὁ αὐλισκος τοῦ ἄρσενος δελφῖνος οὐκ εστί φησιν ἔξωθεν, ἀλλ’ ἔσω κέκρυπται, κατὰ δὲ χρείαν τοῦ συνουσιασμοῦ ἔξωθεν ἔλκεται, ἐκτεινόμενον εἰς τὸ φανερόν.

42 *Preclarissimi viri Georgii valle Com[m]entationes in Ptolomei quadripartitu[m] inq[ue] Ciceronis Partitiones [et] Tusculanas questio[n]es ac plinij Naturalis historie librum secundu[m]*, Venecia, 1502; para la referencia (IV 23, p. 74), sigo la paginación de la versión digitalizada del ejemplar conservado en el fondo antiguo de la Universidad de Sevilla (A Res. 04/3/16), consultable en <https://archive.org/details/ARes04316/page/n73/mode/2up>. Sobre la escasa calidad y carácter espurio de esta obra póstuma de Jorge Valla, cuyo hijo pretendió hacer pasar por original de su padre lo que no era más que una mala traducción del *Comentario anónimo al Tetrabiblos*, vid. CABALLERO-SÁNCHEZ (2013: 83 s.).

43 Realizada por el propio Wolf en 1554, como ha demostrado convincentemente el trabajo de HEILEN & ZAH (2020).

44 Para el texto de la paráfrasis de Argiro y el de su traducción latina, conservada en un manuscrito de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid (UCM 122), seguimos la edición de DOMÍNGUEZ ALONSO (2019).

45 Cf. GUYOT (1980: 44 s.).

ca⁴⁶. Así, hablar de «espadones y cortesanos» (*σπάδοντας [...] καὶ αὐλικοὺς*) sería tanto como decir «castrados y eunucos (de la corte)», entendiendo αὐλικός no como derivado de αὐλός, según parecen haberlo interpretado el Comentariista Anónimo y sus traductores posteriores (por no mencionar al copista del código Y o de su fuente, que escribió αὐλίσκους), sino como derivado de αὐλή en su sentido de «corte» o «palacio»⁴⁷, y por tanto con el significado de «eunuco», según lo entendieron humanistas como Philipp Melanchton, en la versión latina que acompañaba a la edición de Camerarius de 1553 (*spadonum et eunuchorum causa erunt*)⁴⁸, o Girolamo Cardano, en su traducción comentada al tratado de Tolomeo (*spadones efficit et eunuchos*)⁴⁹. En todo caso, puesto que no parece plausible que Tolomeo se tomara la molestia de enumerar por separado *σπάδοντας καὶ αὐλικούς* si se tratara de términos sinónimos e intercambiables, cabe pensar que el primer término aludiría a castrados o eunucos en general y el segundo a un tipo concreto de castrados⁵⁰.

Al referirse a nuestro pasaje [2.2], Brooten se limita a constatar que Tolomeo agrupa a mujeres lesbianas con hombres castrados y a señalar que, en paralelo con eunucos, determinadas configuraciones astrales producen también mujeres limitadas en sus capacidades reproductivas⁵¹, pero, además de omitir cualquier referencia al sentido de αὐλικός que acabamos de discutir, no profundiza lo suficiente, a nuestro parecer, en la relación de las tríbadas con la esterilidad, a la que ya nos hemos referido. Menos aún aporta al respecto Boehringer, quien, aparte de dar una referencia errónea del texto de Tolomeo, afirma que las tríbadas se asocian en él con «hommes impuissants, eunuques ou “sans orifices”»⁵², dando a entender como masculino el adjetivo

46 Cf. CUMONT (1937: 47, n. 27). Sobre los eunucos como esclavos y sirvientes en la Antigüedad, son de recomendable lectura el ensayo de GUYOT (1980) y el libro colectivo de TOUGHER (2002), así como el reciente trabajo de TOUGHER (2021), que recoge la bibliografía más actualizada; puede verse también la primera parte del ensayo de KUEFLER (2001: 19-102), especialmente pp. 70 y ss.

47 Vid. *DGE*, s. v. αὐλή, II 1-2; cf. *Vett. Val.*, 85.13 (ἐν βασιλικαῖς αὐλαῖς), *SB* 1568 = *I.Fay.* I 5 (οἱ περὶ αὐλῶν, referido a cortesanos), etc.

48 Tomo el texto de la edición de sus obras completas a cargo de K. G. Bretschneider & H. E. Bindseil, Halle, 1852, vol. XVIII, col. 105, consultable en <https://archive.org/details/philippimelan18me-la/page/n5/mode/2up>.

49 *Hieronymi Cardani Mediolanensis Medici & Philosophi praestantissimi, in Cl. Ptolemaei Pelvsiensis III de Astrorum Iudicijs, aut, ut uulgò uocant, Quadripartitae Constructionis, libros commentaria etc.*, Basilea, 1554, pág. 319. He consultado el ejemplar conservado en la Staats- und Stadtbibliothek de Augsburgo (2 LG 69), digitalizado por el Münchener Digitalisierungszentrum y accesible en <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11199111>.

50 Cf. VUILLEMIN-DIEM & STEEL (2015: 125). Para las distintas formas de castración atestiguadas en la Antigüedad y la terminología griega y latina asociada con eunucos y castrados, vid. KUEFLER (2001: 33-36).

51 BROOTEN (1996: 127 s.).

52 BOEHRINGER (2007: 273).

ἀτρήτους, que es evidentemente femenino (pues va coordinado con στείρας y en paralelo con τριβάδας)⁵³, y añade que casos similares son descritos también por Hefestión en sus *Apotelesmatica* («cas de figures également décrit par Héphaistion»), cuando lo cierto es que el pasaje de Hefestión al que se refiere (II 21), como veremos en su momento, no hace más que repetir literalmente las palabras de Tolomeo.

A continuación de nuestro pasaje [2.2] señala Tolomeo que, para conocer la disposición o condición respecto a los placeres sexuales (IV 5.15: διάθεσιν πρὸς τὰ ἀφροδίσια) de los individuos a quienes levanta el horóscopo, el astrólogo debe tener en cuenta en general el planeta Marte, por lo que respecta a los hombres, y poco después (IV 5.18) pasa a estudiar este tema en el caso de las mujeres, para quienes hay que fijarse en Venus, una de cuyas configuraciones (con Marte y Júpiter en posiciones o aspectos masculinos) producirá también mujeres con tendencias homosexuales:

- [2.3] ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν τὸν τῆς Ἀφροδίτης Para las mujeres debe observarse Venus. ἐπισκεπτέον· συσχηματιζόμενος γὰρ τῷ En efecto, si Venus está en aspecto con Jú- τοῦ Διὸς ἡ καὶ τῷ τοῦ Κρόνου σώφρονας piter o también con Saturno, las hace cas- καὶ καθαρίους ποιεῖ περὶ τὰ ἀφροδίσια, tas y puras en las relaciones sexuales, y si καὶ τοῦ τοῦ Κρόνου δὲ ἀπόντος τῷ τοῦ convive con Mercurio en ausencia de Sa- Ἐρμοῦ συνοικεωθεὶς κεκινημένας μὲν turno las hace excitables y deseosas, pero καὶ ὄρεκτικάς, εὐλαβεῖς δὲ καὶ ὀκνηρὰς prudentes y cautas, por lo general, y vigi- τὰ πολλὰ καὶ τὸ αἰσχρὸν φυλασσομένας. lantes ante lo vergonzoso. Si Venus está en “Αρεὶ δὲ μόνῳ μὲν συνών ἡ καὶ συσχημα- “Aresie δὲ sólo con Marte solamente o en aspecto τισθεὶς ὁ τῆς Ἀφροδίτης ποιεῖ λάγοντας, con él, las hace lascivas, pervertidas y más καταφερεῖς καὶ μᾶλλον ῥάθυμους: ἐὰν bien indolentes, mientras que si los acom- δὲ καὶ ὁ τοῦ Διὸς αὐτοῖς προσγένηται, paña Júpiter, y Marte está bajo los rayos καν μὲν ὁ τοῦ Ἀρεώς ὑπὸ τὰς αὐγὰς ἡ, [del Sol], tendrán relaciones con esclavos, συνέρχονται δούλοις ἡ ταπεινοτέροις ἡ personas de clase baja o extranjeros, y si lo ἀλλοφύλοις, ἐὰν δὲ ὁ τῆς Ἀφροδίτης, está Venus, con personas de rango superior ὑπερέχουσιν ἡ δεσπόταις, ἔταιρῶν ἡ μοι- o señores, asumiendo el papel de cortesa- χάδων ἐπέχουσαι τρόπον· καν μὲν τεθη- nas o adulteras; si los planetas están femi- λυσμένοι ὥστι τοῖς τόποις ἡ τοῖς σχήμασιν nizados por sus posiciones o sus aspectos, οἱ ἀστέρες, πρὸς τὸ διατίθεσθαι μόνον [las mujeres] tienden sólo a adoptar la par- καταφερεῖς, ἐὰν δὲ ἡρρενωμένοι, καὶ te pasiva en la relación, pero si están mas- πρὸς τὸ διατίθεναι γυναῖκας. culinizados, son proclives a tener relacio- (Ptol., *Tetr.* IV 5.18-19) nes con otras mujeres como parte activa.

53 Es el mismo error, por cierto, en el que incurre la traducción de Cardano citada más arriba, que traduce las palabras de Tolomeo «σπάδοντας ποιοῦσι καὶ αὐλικοὺς ἡ στείρας ἡ ἀτρήτους» por «spadones efficit et eunucos steriles, genitalibus meatibus concretos».

Boehringer no recoge este pasaje, quizá porque en él no se menciona expresamente a las tríbadas, como sí ocurre en los anteriores, mientras que Brooten lo cita de manera general junto con nuestro pasaje [2.2], que es el que destaca en su análisis, como ya hemos señalado⁵⁴. Incomprensiblemente, Brooten parece no darle importancia a la frase final de [2.3], que distingue, con las mismas expresiones utilizadas en nuestro pasaje [2.1], la relación pasiva natural de la mujer ($\tau\ddot{o}\ \delta i\alpha t\iota\theta e\sigma\theta\alpha i$)⁵⁵ y la relación activa con otras mujeres ($\tau\ddot{o}\ \delta i\alpha t\iota\theta\epsilon\nu a i\gamma\eta\eta\alpha i\kappa\alpha\zeta$), y sin embargo se detiene en el parágrafo inmediatamente siguiente, con el que concluye el capítulo 5 del libro IV y que reza así:

Ahora bien, cuando Saturno tiene afinidad con las mencionadas configuraciones, si él mismo está feminizado causa solamente depravaciones, mientras que en el orto y masculinizado pone (*scil.* a los nativos) en burdeles o produce amantes de los burdeles [o bien *suscita personas censurables o produce amantes de personas censurables*, según la lectura ἐπιψόγους [...] ἐπιψόγων de las ediciones anteriores a Hübner], en cambio la participación de Júpiter induce siempre a un mayor decoro en las pasiones y la de Mercurio a una mayor notoriedad e inestabilidad⁵⁶.

Brooten, que lee aquí, siguiendo el texto de la edición de Robbins, ἐπιψόγους ἵστησιν ἡ τῶν ἐπιψόγων ἐραστὰς ἀπεργάζεται, asume que este parágrafo sigue refiriéndose a las mujeres, como los dos anteriores, pues parafrasea su inicio con estas palabras: «If, however, Saturn is rising and has become masculine, Saturn makes *the women* (cursivas nuestras) either objects of censure themselves or lovers (*erastai*) of those who are objects of censure», lo que la lleva a afirmar que, al elegir Tolomeo para referirse a mujeres la forma masculina ἐραστοί en vez de la femenina ἐράστριαι, «explicitly defines them [i.e. las mujeres] as active and masculine». Es cierto que el procedimiento de atribuir características masculinas a una mujer aplicándole términos masculinos en lugar de los correspondientes y esperables femeninos no es una idea desdeñable ni un recurso inusitado en la literatura clásica⁵⁷, pero creo que en este caso debe descartarse tal interpretación, pues el pasaje en cuestión no se refiere explícitamente a mujeres, como sí lo hace el inmediatamente anterior. En mi opi-

54 BROOTEN (1996: 127): «he places *tribades* in a group with castrated men», y cf. *ibid.*, n. 43.

55 Cf. también III 15.10: γυναῖκες καταφερεῖς [...] πρὸς τὸ διατίθεσθαι κατὰ φύσιν.

56 Ptol., *Tetr.* IV 5.20: ὁ μέντοι τοῦ Κρόνου τοῖς προκειμένοις σχήμασι συνοικειώθεις, ἐὰν μὲν καὶ αὐτὸς ἡ τεθλυσμένος, ἀσελγειῶν μόνος αἴτιος γίνεται, ἐὰν δὲ ἀνατολικὸς καὶ ἡρενιωμένος, ἐπὶ τέγους ἵστησιν ἡ τῶν ἐπὶ τέγους ἐραστὰς ἀπεργάζεται, τοῦ μὲν τοῦ Διὸς πάλιν ἀεὶ πρὸς τὸ εὐσχημονέστερον τῶν παθῶν συλλαμβανομένου, τοῦ δὲ τοῦ Ἐρμοῦ πρὸς τὸ διαβοητότερον καὶ εὐπαιαστότερον.

57 Recuérdese la Basa de Marcial (I 90.6), a quien se aplica el masculino *fututor* en vez del femenino *fututrix*.

nión, lo que se indica en este último parágrafo del capítulo 5 del libro IV de Tolomeo es más bien un apunte o añadido general a lo que más arriba se ha dicho específicamente sobre el comportamiento sexual de los hombres (distintas configuraciones con Marte: §§ 15-17) y de las mujeres (distintas configuraciones con Venus: §§ 18-19), como puede colegirse por el adverbio οὐδὲν τοι, aquí con su sentido habitual en prosa de introducir un nuevo argumento distinto a lo anterior⁵⁸. De hecho, Tolomeo no hace más que repetir el esquema que ya vimos en III 15.12, donde, tras describir una serie de configuraciones de Marte, por un lado, y de Venus, por otro, y los comportamientos o tipos humanos que generan, terminaba indicando en general la influencia de los restantes planetas en tales comportamientos: Saturno induce a una mayor licenciosidad e impureza, Júpiter a una mayor prudencia y cautela, y Mercurio a una mayor notoriedad e inestabilidad.

Terminamos nuestro análisis, en fin, resumiendo las ideas fundamentales que encontramos en el *Tetrabiblos* de Tolomeo respecto a las lesbianas, como hicimos en la primera entrega de este trabajo con el *Carmen astrologicum* de Doroteo de Sidón. Veamos, en primer lugar, las configuraciones en cuestión:

- En [2.1] aparecen las luminarias en signos masculinos y Venus masculinizado, lo que produce «las llamadas tríbadas», que Tolomeo caracteriza como mujeres lascivas, que miran con deseo y realizan actos de hombres en sus relaciones antinaturales con otras mujeres; si en la configuración está presente también el planeta Marte, tales mujeres no actuarán ya a escondidas sino abiertamente, hasta llegar a parecer matrimonios.
- En [2.2] encontramos a Venus y Saturno en lugares femeninos y en posiciones angulares occidentales y septentrionales, con Marte presente, lo que produce según Tolomeo tríbadas, sin mayor caracterización, junto a espadones y eunucos, mencionándose también en paralelo a hombres castrados y mujeres estériles.
- Finalmente, en [2.3] aparece de nuevo Venus con Marte y Júpiter en posiciones o aspectos masculinos, lo que da lugar a mujeres que asumen el rol activo en su relación con otras mujeres, esta vez sin calificarlas como tríbadas, pero sí mencionando expresamente a sus *partenaires* femeninas (como también ocurría en [2.1], utilizando además las mismas expresiones mediante el conocido sentido sexual del verbo διατίθημι en sus diátesis activa y pasiva).

Comprobamos que se mantiene la idea, presente ya en Doroteo, de que el planeta Venus «masculinizado» puede influir en el nacimiento de mujeres con inclinaciones

58 Cf. DENNISTON (1954: 406-408).

homosexuales, pues en todas las configuraciones de Tolomeo al respecto está presente Venus (también Marte, aunque en [2.1] solo de manera parcial) habitualmente en signos, aspectos o lugares masculinos (solo aparece «feminizado» en [2.2], donde se introduce el tema de la esterilidad, lo que está sin duda en relación con la presencia de Saturno en dicha configuración). Se opone, en cambio, a lo que vimos en Doroteo, donde a veces faltan Venus y/o Marte en la configuración que produce tríadas, y las configuraciones son en general más complejas.

Recordemos que para Doroteo la homosexualidad en general, también la femenina, es un mal que, como el adulterio o la promiscuidad sexual, puede verse acentuado o empeorado por distintas configuraciones astrales, pero Tolomeo va más allá clasificándola directamente, junto con otras perversiones sexuales, entre las enfermedades de la parte pasional o sensitiva del alma, y su tratamiento del lesbianismo es sin duda más completo, con mayor riqueza léxica y variedad de matices. En él aparece de nuevo, como encontramos ya en Doroteo y aparecerá también de forma recurrente en otros astrólogos, la idea de que las mujeres homosexuales «realizan actos de hombres» contrarios a su naturaleza femenina, así como su relación con la prostitución, aunque es novedosa la peculiar caracterización de la mirada de estas mujeres, la alusión a que pueden establecer lazos afectivos comparables al matrimonio y, sobre todo, su relación con la esterilidad, que encontraremos también con frecuencia en la mayoría de astrólogos posteriores.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AUJAC, Germaine, *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe*, Paris: CTHS, 1993.
- BAGNALL, Roger S., «Your Wife in Your Name: *P.Oxy. LXII 4340*», *GRBS*, 39 (1998) 157-167.
- BEZZA, Giuseppe, *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo*, Milano: Nuovi Orizzonti, 1990.
- BOEHRINGER, Sandra, *L'homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- BOLL, Franz & BOER, Emilie (eds.), *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, III.1: Αποτελεσματικά*, Leipzig: Teubner, 1940 (ed. correctior 1954).
- BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1980 (trad. española, Barcelona, 1992).
- BOSWELL (1996) = *Id.*, *Las bodas de la semejanza*, trad. de M. A. Galmarini, Muchnik: Barcelona, 1996 (= *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York: Villard, 1994).
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *L'astrologie grecque*, Paris: E. Leroux, éditeur, 1899.
- BRENNAN, Chris, *Hellenistic Astrology. The Study of Fate and Fortune*, Denver, CO : Amor Fati Publications, 2017.
- BROOTEN, Bernadette J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homosexuality*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1996.

- CABALLERO-SÁNCHEZ, Raúl, «Historia del texto del *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*», *MHNH*, 13 (2013) 77-198.
- CABALLERO-SÁNCHEZ, R., «On the chronology of the *Anonymous commentary to Ptolemy's 'Tetrabiblos'*: analysis of the astronomical evidence», *Journal for the History of Astronomy*, 52.4 (2021) 442-461.
- CADDEN, Joan, *Nothing Natural Is Shameful: Sodomy and Science in Late Medieval Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- CALDERÓN DORDA, Esteban, «Ptolomeo, μαθηματικὸς ἀνήρ», en A. Pérez Jiménez & R. Caballero (eds.), *Homo mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos griegos y romanos (Benalmádena, 8-10 de octubre de 2001)*, Málaga: Charta Antiqua, 2002, pp. 103-122.
- CAMERON, Alan, «Love (and marriage) between women», *GRBS*, 39 (1998) 137-156.
- CAROLI, Menico, *Il velo delle parole. L'eufemismo nella lingua e nella storia dei Greci*, Bari: Levante editori, 2017.
- CUMONT, Franz, *L'Egypte des astrologues*, Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1937 (citado por la traducción italiana de A. Arecchi & I. Dal Canton, prologada por G. Bezza, Milano: Mimesis, 2003).
- DENNISTON, John D., *The Greek Particles*, Oxford: Oxford University Press, 1954².
- DOMÍNGUEZ-ALONSO, Alfonso C., «La influencia astrológica sobre la pasión amorosa en el *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*: edición crítica, traducción y comentario», *MHNH*, 15 (2015) 253-270.
- DOMÍNGUEZ-ALONSO, A. C., *La parafrasi bizantina di Isaac Argiro del Commento Anonimo al Tetrabiblos di Tolomeo*, tesis doctoral, Università degli Studi di Salerno, 2019.
- FERABOLI, Simonetta (ed.), *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1985.
- GUYOT, Peter, *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.
- HEILEN, Stephan & ZÄH, Helmut, «Who edited and who translated the Anonymous Commentary to Ptolemy's *Tetrabiblos* and (Ps.) Porphyry's *Isagoge* (Basel 1559)?», *MHNH*, 20 (2020) 93-128.
- HÜBNER, Wolfgang (ed.), *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, III.1: Αποτελεσματικά*, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1998.
- HÜBNER, W., «Gender in Ptolemy's *Apotelesmatika*», *MHNH*, 14 (2014) 147-166.
- KUEFLER, Mathew, *The manly eunuch: masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in late antiquity*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2001.
- LUCENTINI, Paolo, «Il *Liber de accidentibus* ermetico e il commento di Haly Abenradianus al *Tetrabiblos* di Tolomeo», en *Id., Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007, pp. 325-362.
- MACÍAS VILLALOBOS, Cristóbal, «La homosexualidad y las conductas sexuales pervertidas desde la perspectiva de la astrología antigua», *Minerva*, 19 (2006) 215-246.
- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, *Desde Lesbos con amor. Homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Ediciones Clásicas: Madrid, 1996.

- MARTOS MONTIEL, J. F., «Arte y erotismo en Pompeya: las pinturas eróticas de las Termas Suburbanas», en M. Méndez Baiges & B. Ruiz Garrido (eds.), *Formas de Eros. Ensayos sobre arte y erotismo, II*, Universidad de Málaga/Fundación Pablo Ruiz Picasso: Málaga, 2013, pp. 59-82.
- MARTOS MONTIEL, J. F., «Sexo y género en los textos astrológicos de la Antigüedad greco-latina», en C. Macías Villalobos, J. M.^a Maestre Maestre & J. F. Martos Montiel (eds.), *Europa Renascens. La cultura clásica en Andalucía y su proyección europea*, Pórtico: Zaragoza, 2015, pp. 313-326.
- MARTOS MONTIEL, J. F., «La homosexualidad femenina en los textos astrológicos de la Antigüedad (1): El *Carmen astrologicum* de Doroteo de Sidón», *MHNH*, 17 (2017) 167-182.
- MARTOS MONTIEL, J. F., «Una propuesta de estudio del léxico sexual griego: los textos astrológicos», *Exemplaria Classica*, 22 (2018) 13-38.
- MARTOS MONTIEL, J. F. & FORNIELES MEDINA, M.^a Francisca, «ΚΥΣΘΕΓΛΕΙΧΩΝ, ΚΟΝΝΟΛΗΝΓΟΣ, CUNNULIGGETER», en A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de estudios ofrecidos a M.^a Ángeles Durán López*, Pórtico: Zaragoza, 2011, pp. 211-220.
- MOORE, Kenneth R., «On the Reception of Same-Sex Marriage in Classical Greece and Beyond», en *Id.* (ed.), *Companion to the Reception of Ancient Greek and Roman Gender and Sexuality*, New York: Routledge, 2023, pp. 150-174.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, «Incesto y astrología antigua», *MHNH*, 16 (2016) 195-234.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., «Edad real y nominal en los incestos del *Tetrabiblos* de Tolomeo (*Comentario Anónimo*, pp. 256-257 Wolf)», en F. Martorello (ed.), *Studi sull'arte dei decreti delle stelle in memoria di Giuseppe Bezza*, Sarzana/Lugano: Agorà & Co., 2022, pp. 39-57.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia, «Masculino y femenino en la cosmología de Tolomeo», en *ead.* (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1994, pp. 91-111.
- ROBBINS, Frank E. (ed.), *Ptolemy, Tetrabiblos*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940 (*The Loeb Classical Library*, 435).
- TIHON, Anne, *Etudes d'astronomie byzantine*, Aldershot: Variorum, 1994.
- TOUGHER, Shaun (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London/Swansea: The Classical Press of Wales & Duckworth, 2002.
- TOUGHER, Sh., *The Roman castrati: eunuchs in the Roman Empire*, New York: Bloomsbury Academic, 2021.
- VUILLEMIN-DIEM, Gudrun & STEEL, Carlos, *Ptolemy's Tetrabiblos in the Translation of William of Moerbeke: Claudii Ptolemaei Liber Iudicium*, Leuven: Leuven University Press, 2015.
- WOLF, Hieronymus, *In Claudii Ptolemaei Quadripartitum enarrator ignoti nominis*, Basilea, 1559.

DETRADICIONALIZACIÓN, INCREENCIAS Y PUGNA TEOLÓGICA EN *SOBRE LA ENFERMEDAD SAGRADA*

RAMÓN SONEIRA-MARTÍNEZ

ÖSTERREICHISCHES ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT (ÖAI-ÖAW)

ramon.soneiramartinez@oeaw.ac.at

<https://orcid.org/0000-0003-0108-8844>

Recibido: 30 de marzo de 2025

Aceptado: 24 de octubre de 2025

RESUMEN

El objetivo de este artículo es proponer una nueva interpretación del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* mediante una exégesis ecléctica basada en diversos marcos teóricos del estudio académico de las religiones. La propuesta se centra en analizar aquellos argumentos que critican y cuestionan las creencias y prácticas religiosas que difieren de la visión teológica y normativa del autor del tratado. Para ello, se propone el uso del concepto de *detradicionalización* con el fin de estudiar las dinámicas religiosas y irreligiosas del campo religioso griego en la Antigüedad. De esta forma, este estudio, aunque centrado en la obra *Sobre la enfermedad sagrada*, pretende establecer un marco teórico aplicable a otras evidencias textuales en el periodo clásico griego.

PALABRAS CLAVE: DETRADICIONALIZACIÓN, INCREENCIAS, ENFERMEDAD SAGRADA, *CORPUS HIPPOCRATICUM*, INDIVIDUALIZACIÓN RELIGIOSA.

DETTRADITIONALIZATION, UNBELIEF, AND THEOLOGICAL CONTESTATION IN *ON THE SACRED DISEASE*

ABSTRACT

The aim of the paper is to propose a novel interpretation of the treatise *On the Sacred Disease* through an eclectic exegesis based on various theoretical frameworks of the academic study of religions. The proposal's primary focus is on the analysis of arguments that question religious beliefs and practices that differ from the theological and normative vision of the treatise's author. To this end, the article puts forward the concept of *detraditionalisation* as a means of analysing the religious and irreligious dynamics of the Greek religious field in Antiquity. This study, while centred on the work *On the Sacred Disease*, aspires to establish a theoretical framework that can be applied to other textual evidence from the classical Greek period.

KEY WORDS: DETTRADITIONALISATION, UNBELIEF, SACRED DISEASE, *CORPUS HIPPOCRATICUM*, RELIGIOUS INDIVIDUALISATION.

Decía Heródoto, recogiendo un verso de Píndaro, que la costumbre (*vόμος*) es la reina del mundo¹. Según el historiador, si alguien tuviera que juzgar cuáles son las mejores costumbres, elegiría siempre las propias, al considerarlas más perfectas. Nadie, «a no ser que sea un demente», ridiculizaría sus propias prácticas. Pero ¿qué ocurre cuando observamos, desde una mirada histórica, que ciertos agentes de un contexto específico –su cronotopo– cuestionan activamente sus propias costumbres? En otras palabras, ¿cómo se produce el cuestionamiento reflexivo de las «herencias culturales» que tejen la tradición de un grupo humano²? Como señaló Hobsbawm, «el declive de la ‘costumbre’ transforma invariablemente la ‘tradición’»³. En su perspectiva, la costumbre actúa como el «motor y engranaje» fundamental en los procesos que modifican las tradiciones culturales. Así, cuando ciertas prácticas institucionalizadas –como los rituales religiosos y sus códigos simbólicos– son puestas en entredicho, se debilita la tradición que las sostiene, abriendo paso a nuevas costumbres y prácticas sociopolíticas. Este proceso dinámico, observable en distintos momentos históricos, constituye el núcleo de lo que denominaré *detradicionalización*.

A partir de esta premisa, sostengo que los discursos de increencia –incluidas formas heterodoxas o escépticas de religiosidad– constituyen escenarios privilegiados para estudiar las transformaciones de las costumbres y, por extensión, de las tradiciones en distintos cronotopos. En el caso particular del contexto griego, las expresiones ateas están profundamente vinculadas con las nociones de costumbre y tradición. Numerosos estudios han tratado de esclarecer el sentido semántico y discursivo de la expresión *voμίζειν τοὺς θεούς*, «creer/reconocer/respetar (en/a) los dioses»⁴.

La noción de *detradicionalización* que propongo en este texto tiene como objetivo desgranar este proceso de increencia inserto en el discurso médico-religioso griego,

-
- 1 Hdt., III, 38.4. Es cierto, como indica Schrader, que la interpretación de Heródoto de este verso –y particularmente del término *vόμος*– parece ser errónea. Para Píndaro, *vόμος* hace realmente referencia a la ley, en concreto, a la ley del más fuerte. Por tanto, es la *ley* la reina del mundo. Sobre esta interpretación, véase C. SCHRADER, *Historia. Libro III*, Madrid, 1979, p. 89, nota 203.
 - 2 Sobre la noción de «herencias culturales» y su peso en la transformación de las tradiciones, sigo las ideas de C. PEREDA, «Sobre el posible continuo personal-social de la memoria» en *Culturas de la memoria. F. Schmidt-Welle*, México, 2012, pp. 49-50.
 - 3 E. J. HOBSBAWM y T. RANGER, *La invención de la tradición*, Barcelona, 2003 [1983], p. 9.
 - 4 Sobre las dificultades de traducir y comprender el sentido de *voμίζειν τοὺς θεούς*, véase W. FAHR, *θεούς voμίζειν: Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, 1969 y M. GIORDANO-ZECHAYRA, «As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods», *Numen*, 52, 3, (2005), 325-355. En relación con el sustantivo *vόμος*, M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, 40-43.

específicamente en el tratado hipocrático titulado *Sobre la enfermedad sagrada*. No obstante, mi propuesta busca, ante todo, examinar ese proceso *detradicionalizante* a la luz de su cronotopo; es decir, mi objetivo final es establecer analogías intertextuales con otros argumentos y discursos contemporáneos al tratado para demostrar que la *detradicionalización* –lejos de ser una separación racionalista entre ciencia y religión, o una forma de «proto-secularización» del pensamiento religioso antiguo– constituye un mecanismo recurrente en las dinámicas internas del campo religioso, especialmente en los procesos de *individualización religiosa*. Con el fin de demostrar esta hipótesis, analizaré el contexto del tratado y las interpretaciones historiográficas y filológicas que se han propuesto sobre esta obra, con especial atención a aquellas que han reflexionado sobre la tensión entre increencia y teología en el pensamiento del autor. A partir de este marco, propondré mi propia lectura de *Sobre la enfermedad sagrada*. Finalmente, exploraré la aplicabilidad histórica de conceptos como *detradicionalización* e *individualización religiosa* procedentes del estudio académico de la religión, para concluir con una serie de reflexiones teóricas.

1. ¿Es *Sobre la enfermedad sagrada* un tratado increyente?

El contenido del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* solo puede entenderse en su contexto dentro del *Corpus hippocraticum*. Este conjunto literario, compuesto por aproximadamente cincuenta tratados sobre diferentes aspectos de la medicina, constituye un marco privilegiado para analizar la interrelación entre increencia y discurso médico-religioso en la antigüedad⁵. Compilado principalmente durante los siglos V y IV a.e.c., el *Corpus* presenta una notable complejidad, reflejo de la diversidad de autores, estilos y enfoques que lo conforman. A pesar de ello, la crítica especializada ha señalado ciertos elementos comunes que permiten identificar líneas de coherencia interna en esta heterogénea colección textual⁶.

-
- 5 Se entiende por «discurso médico-religioso» la discusión y relectura del saber mítico-tradicional sobre la etiología y la terapéutica de las enfermedades, a fin de reencuadrarlas en términos naturalistas y técnicos; se trata de un ejercicio retórico desarrollado desde dentro del campo religioso, y no simplemente frente a él. Sobre la noción de increencia y su aplicabilidad en el contexto griego, véase R. SONEIRA-MARTÍNEZ, «Reflexiones de ateísmo e ‘increencia’ en torno al fragmento del *Sísifo* (DK 88, B25)», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 23 (2018), 279-303 y R. SONEIRA-MARTÍNEZ, «The Notion of Unbelief in Ancient Greece: Condemning and Persecuting Atheistic Positions in Classical Athens», *Archiv für Religionsgeschichte*, 23 (2022), 79-105.
- 6 G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983; J. JOUANNA, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Edited by Philip van der Eijk. Leiden, 2012 [1998]; E. M. CRAIK, *The ‘Hippocratic’ Corpus: Content and Context*, New York, 2015.

Entre estos elementos destacan las influencias de determinadas corrientes filosóficas, en particular las vinculadas al pensamiento presocrático griego, así como aportaciones procedentes de tradiciones médicas egipcias y mesopotámicas. Estas influencias se manifiestan con claridad en tratados específicos, como *Sobre la enfermedad sagrada*, que refleja planteamientos racionales de la filosofía natural jónica, o *Sobre los aires, aguas y lugares*, donde pueden identificarse nociones heredadas de concepciones egipcias relativas a la interacción entre entorno, naturaleza y salud.

Según Lorenz, ciertas doctrinas teológicas egipcias –formuladas ya en época ramésida y desarrolladas en el periodo tardío– configuraron una visión de la divinidad como principio cósmico estructurado. Destaca la concepción de Amón-Ra y sus cuatro almas, un *ba* tetrapartito que asocia los elementos naturales (fuego, agua, tierra, aire) con divinidades específicas: Ra, Osiris, Geb y Shu, respectivamente. Esta cosmovisión, que diviniza las fuerzas primordiales, ofreció un sustrato conceptual que la filosofía natural griega racionalizó. Como indica Lorenz, tales ideas fueron «desteologizadas (*enttheologisiert*), desmitificadas (*entmythisiert*) y fisicalizadas (*physikalisiert*)», originando principios filosóficos influyentes en los Presocráticos y presentes en tratados hipocráticos como *Sobre la enfermedad sagrada*⁷. En última instancia, estos procesos de «desteologización», «desmitificación» y «fisicalización» se tradujeron en una puesta en tela de juicio de prácticas rituales y creencias religiosas que conformaban la tradición mítico-religiosa del contexto griego.

No obstante, sería precipitado concluir que, bajo una forma de racionalismo crítico, se generaron posiciones abiertamente ateas o antirreligiosas. En otras palabras, conviene evitar interpretaciones hiperbólicas que lean estos procesos de cuestionamiento como una emancipación deliberada de la razón frente al ámbito sagrado o como una crítica sistemática al conjunto del sistema de creencias tradicional. Siguiendo a Whitmarsh, sería anacrónico asumir que los tratados hipocráticos expresan un conflicto entre ciencia y religión⁸. Aunque no se puede hablar de un tratamiento homogéneo de lo religioso en el *Corpus hippocraticum*, varios tratados contienen alusiones explícitas o implícitas a los dioses, a rituales y a conceptos religiosos, ya sea para reproducirlos, reformularlos o criticarlos. En estos casos, el lenguaje

7 G. LORENZ, «Religionskritik in der antiken Naturwissenschaft als Teil interkultureller Auseinandersetzung» en *Religion und Kritik in der Antike. U. Berner und I. Tanaseanu-Döbler*, Berlin, 2009, p. 27. En realidad, no son procesos ajenos a la modernidad, todo lo contrario. Conceptos como *karma* o *nirvana* y su uso en la cotidianidad tardomoderna son un claro ejemplo de estos mismos procesos, tal y como lo describió G. METHA, *Karma Cola: el mercado del Oriente espiritual*, Barcelona, 1999 [1979].

8 T. WHITMARSH, 2015, p. 78.

teológico no desaparece por completo del discurso médico, sino que se resignifica dentro de un marco naturalista que redefine lo divino conforme a una epistemología empírica y racionalizada, desplazando progresivamente la agencia divina y ritual en los procesos diagnósticos⁹.

De este modo, conviene iniciar el análisis atendiendo a dos ideas interrelacionadas. En primer lugar, la heterogeneidad discursiva observable en los distintos tratados del *Corpus hippocraticum* sugiere que sus autores no operaban dentro de un marco doctrinal unificado, sino que seleccionaban, adaptaban o rechazaban componentes de su cronotopo religioso y filosófico. Estas decisiones afectan a nociones fundamentales como la etiología de las enfermedades, la intervención divina en el sufrimiento humano o la eficacia de rituales terapéuticos tradicionales¹⁰. En segundo lugar, este proceso de apropiación o rechazo de elementos culturales y religiosos puede entenderse como una manifestación de *individualización religiosa*, mediante la cual cada autor construye una visión del mundo coherente con sus propias convicciones éticas, epistemológicas y médicas. Tal individualización no solo afecta la comprensión general de la realidad, sino que incide de forma directa en la manera en que cada tratado conceptualiza y clasifica las enfermedades, sus síntomas y sus tratamientos.

Desde esta perspectiva, las manifestaciones de escepticismo o increencia presentes en algunos tratados hipocráticos –como la negación de la intervención divina en *Sobre la enfermedad sagrada*– deben interpretarse no como simples excepciones, sino como productos de la *individualización*. Este proceso conduce, en última instancia, a nuevas formas de diagnóstico, a reinterpretaciones naturalistas de la sinto-

9 La dimensión religiosa, con distintos grados de integración y resignificación, está documentada en varios tratados hipocráticos. El *Juramento* abre con una invocación a Apolo, Asclepio, Higia y Panacea (Hp. *Iusi*. 1), reflejando una ética médica con posibles resonancias pitagóricas (L. EDELESTEIN, *The Hippocratic Oath*, 1943). Esta conexión se observa también en *Sobre las semanas* (Hp. *Hebd.* 1-12), donde se articula una cosmología numerológica influida incluso por el pensamiento persa (M. L. WEST, «The Cosmology of 'Hippocrates'», *CQ* 21.2, 1971, 365-388). *Sobre la medicina antigua* (Hp. *VM* 12) reconoce el origen divino del arte médico, aunque lo legitima mediante causas naturales. *Sobre los aires, aguas y lugares* (Hp. *Aér.* 22) incluye una crítica sociológica al ritual escita. Aunque otros tratados (como *Sobre los lugares en el hombre*, *Pronóstico*, *Epidemias I-III*, o *Sobre la naturaleza del hombre*) muestran mayor autonomía frente a la religión, el lenguaje teológico persiste y se resignifica según el autor. Por ello, afirmaciones como la de M.ª D. Lara Nava (en *Tratados Hipocráticos I*, Madrid, 1983, p. 152, n. 26), que oponen radicalmente medicina «laica» y religiosa, deben matizarse. Ambas emergen de un mismo campo simbólico o *doxa*. Un caso ejemplar es *Sobre la enfermedad sagrada*, como analizaré más adelante siguiendo a P. J. VAN DER EJK, 2005, pp. 45-73.

10 En palabras de J. JOUANNA, 2012 [1998], p. 98: «one doctor's position on the problem of the sacred is not necessarily the same as another's».

matología y a la elaboración de estrategias terapéuticas desvinculadas de los marcos religiosos tradicionales. Esta transformación progresiva del horizonte simbólico de la enfermedad constituye lo que en este estudio denomino un proceso de *detradicionalización*, cuyo funcionamiento y consecuencias se analizarán en detalle en las secciones siguientes.

Para desarrollar esta propuesta teórica, que puede ofrecer una vía alternativa para comprender determinadas dinámicas discursivas en los textos médicos antiguos, propongo analizar detenidamente el contenido del tratado *Sobre la enfermedad sagrada*. Aunque tradicionalmente la «enfermedad sagrada» (*ἱερός νοῦσος*) se ha asociado con la epilepsia, es necesario señalar, como advierte Craik, que en realidad la enfermedad que se describe en el tratado no se corresponde exactamente con lo que hoy entendemos por epilepsia. Más bien, se trataría de una categoría diagnóstica amplia, utilizada para englobar diversos trastornos que cursan con ataques o convulsiones –como la meningitis, la encefalitis, ciertos tumores, o incluso lesiones graves del sistema nervioso¹¹. Esta sintomatología, comúnmente asociada a la epilepsia en el mundo griego, también fue denominada «enfermedad de Heracles», probablemente por la conexión mítica entre los episodios de locura y sufrimiento del héroe. De hecho, el propio autor de *Sobre la enfermedad sagrada* hace referencia en varios pasajes a explicaciones mitológicas de este tipo¹².

Sin profundizar en exceso en los aspectos contextuales del tratado, conviene destacar algunos elementos que han sido objeto de debate filológico. En particular, la cuestión de la autoría y la datación sigue abierta, aunque existe un cierto consenso en situar la redacción del texto en torno al 430-420 a.e.c. y en reconocer su estrecha relación

11 E. M. CRAIK, 2015, p. 191.

12 Referencias a la enfermedad sagrada pueden encontrarse igualmente en Heródoto (Hdt. III, 33.1) y Teofrasto (Thphr. *HP*. IX, 11.3). En cuanto a la nomenclatura «enfermedad de Heracles» para referirse a la enfermedad sagrada, existen evidencias en el propio *Corpus hippocraticum*, concretamente en *Sobre las enfermedades de las mujeres* (Hp. *Mul.* I.7 y *Mul.* II 15). En el estudio de la enfermedad sagrada y la epilepsia en el mundo antiguo, sigo los trabajos de O. TEMKIN, *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore, 1971 [1945]; M. D. GRMEK, *Les maladies ‘à l'aube de la civilisation occidentale*, París, 1983; M. WOHLERS, *Heilige Krankheit: Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion*, Marburg, 1999; J. LONGRIGG, «Epilepsy in ancient Greek medicine-the vital step», *Seizure*, 9 (2000); J. L. SACO, «Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos», *Dikaiosyne: Revista semestral de filosofía práctica*, 17 (2006); G. LE PERSON, «Soigner l'épilepsie (Hippocrate, Maladie sacrée): Existe-t-il une opposition entre la médecine ‘populaire’ des magoi et la médecine ‘rationnelle’ des Hippocratiques dans le traitement de la maladie?» en *Chemin faisant: Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé. L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost, & J. Wilgaux*, Rennes, 2009.

con el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*¹³. No me detendré aquí en la hipótesis –formulada por Wilamowitz-Moellendorff en 1901– que atribuye ambos tratados a un mismo autor, ni en la propuesta alternativa de Jones en 1923, quien considera que *Sobre la enfermedad sagrada* fue obra de un discípulo o seguidor del autor de *Sobre los aires, aguas y lugares*¹⁴. Si me gustaría señalar, siguiendo las observaciones del propio Jones, la influencia que la sofística tuvo en el encuadre argumentativo del texto¹⁵. Los toques de retórica típicos de los sofistas demuestran que el texto es el resultado de un contexto filosófico, ideológico y cultural muy concreto que nos permite rastrear el paisaje intelectual de su época, un aspecto clave en mi aproximación crontópica.

La riqueza del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* permite, sin duda, múltiples niveles de lectura. En este trabajo propongo una exégesis centrada en la historia del ateísmo, la increencia y la duda religiosa, una línea de investigación que ha cobrado creciente relevancia en los últimos años¹⁶. Diversos estudios dedicados a este tratado han abordado, de un modo u otro, la posibilidad de que el autor adopte una postura «atea» o marcadamente heterodoxa. Estas interpretaciones han generado un debate sostenido en torno al propósito del tratado y al perfil intelectual de su autor.

Dentro de la amplia bibliografía dedicada a *Sobre la enfermedad sagrada* pueden identificarse dos líneas interpretativas principales. La primera, representada por autores como Grensemann, considera el tratado como una «expresión de la eterna lucha entre las personas que piensan científicamente y la superstición (*Aberglauben*)»,

13 C. GARCÍA GUAL, *Tratados hipocráticos I*, Madrid, 1983, p. 395; E. M. CRAIK, 2015, p. 195.

14 Sobre el debate en torno a la autoría del tratado y las diferentes obras que han discutido este aspecto, me remito a H. GRENSEMANN, *Die hippokratische Schrift 'Ueber die heilige Krankheit'*, Berlín, 1968; J. DUCATILLON, *Polémiques dans la Collection hippocratique*, París, 1977; C. GARCÍA GUAL, 1983, 389-396; P. J. VAN DER EIJIK, «Airs, Waters, Places and On the Sacred Disease: Two Different Religiosities?», *Hermes*, 119 (1991), 168-176 y J. JOUANNA (ed), *Hippocrates*, Baltimore, 1999.

15 W. H. S. JONES, *Hippocrates II*, Londres, 1923.

16 Diversas monografías dedicadas al ateísmo antiguo han sido publicadas en la última década como T. WHITMARSH, 2015; V. M. RAMÓN PALERM, A. C. VICENTE SÁNCHEZ & G. SOPEÑA GENZOR, *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coímbra, 2018; T. BÉNATOUÏL, J.-B. GOURINAT & M. NARCY, *L'athéisme antique* (vol. 18), Villeneuve-d'Ascq, 2018; B. EDELmann-SINGER, T. NICKLAS, J. E. SPITTLER & L. WALT, *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, Tübingen, 2020; J. FORD, *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*, Nueva York, 2024. En este trabajo el concepto de «ateísmo» se utiliza como término *etic* para referirse a aquellas posiciones filosóficas que ponen en tela de juicio, discuten o dudan la existencia y/o la naturaleza de los dioses. En cuanto a la terminología *emic* y el campo semántico de la increencia en el mundo griego, sigo las conclusiones del reciente trabajo de P. PINEL MARTÍNEZ, «Lo que el análisis léxico de ἈΘΕΟΣ en las fuentes del siglo V a.C. puede revelar sobre el estado del ateísmo en ese período», *Anuari de Filología. Antiqua et Mediaevalia*, 11(2) (2021), 97-108.

la estupidez (*Dummheit*) y la charlatanería insolente (*freche Scharlatanerie*)», dotando así de un valor racionalista, casi ilustrado al texto¹⁷. Frente a esta postura, destaca la interpretación de Jouanna, quien rechaza la dicotomía moderna entre religión y razón –entre lo racional y lo divino– al considerar que dicha oposición es una construcción impuesta por los propios intérpretes contemporáneos. Jouanna propone, en su lugar, una lectura que busca reconciliar ciencia y religión a través de un racionalismo «no ateo», capaz de depurar lo divino sin suprimirlo¹⁸.

Siguiendo esta línea interpretativa, *Sobre la enfermedad sagrada* puede entenderse no como un manifiesto antirreligioso ni como una muestra de racionalismo estricto, sino como una reformulación del discurso sobre lo divino desde una perspectiva naturalista. El autor del tratado, al criticar determinadas prácticas mágicas y rituales, no excluye lo divino del horizonte explicativo, sino que lo redefine conforme a un marco cosmológico influido por corrientes filosóficas presocráticas. Lejos de eliminar su presencia, el texto se inscribe en una pugna teológica y discursiva por resignificar la agencia divina dentro del nuevo orden epistemológico que la medicina comienza a reclamar para sí¹⁹.

En las últimas décadas, diversos estudios han intentado superar esta polarización mediante enfoques integradores que articulen ambas perspectivas. No se trata de disociar un supuesto racionalismo o ateísmo del autor respecto a sus alusiones religiosas, sino de explorar, en la medida que lo permita la evidencia textual, las formas individualizadas de religiosidad que emergen en el tratado. Analizarlo bajo la

17 H. GRENSEMAN, 1968, p. 5. Para otros autores, las posibles creencias y la crítica que se realiza a estas en el tratado son un ejercicio retórico característico de la literatura griega durante el periodo clásico y no expresan realmente el posible sistema de creencias del autor. Sobre esta argumentación, véase J. LASKARIS, *The Art is Long. On the Sacred Disease and the Scientific Tradition*, Leiden, 2002 y G. E. R. LLOYD, *In the Grip of Disease*, Oxford, 2003.

18 J. JOUANNA, 2012 [1988], pp. 111 y 118. Sobre la conjunción entre posibles elementos racionales e irrationales en la medicina griega antigua, cabe destacar la tesis de J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Nueva York, Londres, 2003 [1993], pp. 6-25. Es interesante la postura conciliadora entre aspectos racionales e irrationales de Oberhelman al analizar el papel de los sueños en el discurso del tratado: «There is no real conflict between rational attitude and not rational towards dreams», en S. OBERHELMAN, «Dreams in Graeco-Roman medicine», *ANRW* II 37.1 (1993), p. 152.

19 Como afirma P. J. VAN DER EIJK, 2005, p. 69: «It is important to distinguish between the corrective, ‘cathartic’ criticism of traditional religious beliefs and the exposition of a *positive theology*». Este concepto de «teología positiva» ha sido utilizado para analizar discursos de intelectuales como el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* que, aunque critican ciertos aspectos del sistema de creencias y las prácticas religiosas, apuestan por una noción «optimizada» de lo divino. Un argumento similar puede apreciarse en el análisis de la irreligiosidad de Polibio en A. ÁLVAREZ DE MIRANDA VICUÑA, «La irreligiosidad de Polibio», *Emerita*, 24 (1956), 27-65.

dicotomía entre lo racional e irracional, lo religioso y lo científico, o lo natural y lo sobrenatural implica proyectar categorías modernas sobre un contexto ajeno, lo que conlleva el riesgo de distorsionar su discurso²⁰. El objetivo de este estudio es examinar precisamente esa tensión entre increencia, crítica a prácticas rituales y reformulación de creencias religiosas que atraviesa el texto. Mi propuesta (re)interpretativa busca ofrecer una herramienta teórica que permita comprender las «paradojas» y «ambigüedades» señaladas por van der Eijk²¹. Para ello, resulta imprescindible un análisis detenido del contenido discursivo de la obra.

2. Crítica y explicación de la enfermedad sagrada

Este trabajo no pretende ofrecer un análisis exhaustivo del aparato conceptual que articula el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, sino centrarse en aquellos pasajes que evidencian una tensión normativa entre las prácticas médicas y las concepciones religiosas. Dicha tensión se manifiesta, en particular, en la crítica dirigida a creencias compartidas del imaginario religioso griego, como la atribución de enfermedades a castigos divinos, la eficacia terapéutica de rituales expiatorios o la intervención de figuras como los καθάρται. La identificación y análisis de estos elementos permitirá mostrar cómo el discurso médico hipocrático contribuye a redefinir los límites entre saber religioso y saber racional, cuestionando la autoridad tradicional de ciertos mediadores y proponiendo una epistemología basada en la observación y la causalidad natural.

El tratado comienza identificando como problemática la atribución excesiva de sacralidad a esta enfermedad en particular. El autor atribuye dicha interpretación errónea a un conjunto específico de personas –magos, purificadores, charlatanes y embaucadores– cuyas prácticas son objeto de crítica explícita:

έμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τὸ νόσημα ἀφιερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἀνθρώποι οἵοι καὶ νῦν εἰσὶ μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες²².

20 P. J. VAN DER EJK, 2005, p. 49 y, recientemente, S. IORIO, M. CILIONE, M. MARTINI, F. ZAMPIERI & V. GAZZANIGA, «Communicating Disease, Care and Healing. The Role of Medical Inscriptions and Patient Reports in Temple Medicine from Classical Antiquity to the Roman Imperial Age», *Cogent Arts & Humanities*, 10(2) (2023), 1-14.

21 P. J. VAN DER EJK, 2005, p. 70.

22 Hp., *Morb.Sacr.* 2: «Me parece que los primeros en sacralizar esta dolencia fueron gente como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores». Este pasaje resulta especialmente relevante si se pone en relación con la genealogía de la τέχνη médica expuesta en *Sobre la medicina antigua* (véase nota 9). Cito por el texto griego de *Hippocrate, La Maladie sacrée*, ed. y trad. J. JOUANNA, Collection des Universités de France (Budé), Les Belles Lettres, 2003. Para contraste y control consulto *Hippocrates. Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Dentition*, ed. y trad. P. POTTER, Cambridge, MA; Londres, Harvard

A juicio del autor, estos especialistas realizan toda una serie de estratagemas, ritos y prácticas que no solo son ineficaces para tratar la enfermedad, sino que también les permiten eximirse de cualquier responsabilidad en caso de fracaso²³. Si un rito funciona, entonces se llevan la gloria y el rédito, mientras que, si el ritual propuesto no surte efecto, culpan a los dioses por la inefectividad de la praxis:

εἰ μὲν ὑγιῆς γένοιτο, αὐτῶν ἡ δόξα εἴη καὶ ἡ δεξιότης, εἰ δὲ ἀποθάνοι, ἐν ἀσφαλεῖ καθισταῖντο αὐτῶν αἱ ἀπολογίαι καὶ ἔχοιεν πρόφασιν ως οὐκ αἴτιοι εἰστιν αὐτοὶ, ἀλλ’ οἱ θεοὶ²⁴.

Estas prácticas resultan inaceptables para el autor por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque quienes reclaman una agencia mágica para eliminar las dolencias humanas están asumiendo un poder comparable al de las divinidades, al atribuirse la capacidad de controlar las enfermedades según su voluntad. Si son capaces de acabar con ellas, también son capaces de inocularlas en otros individuos. Al atribuirse tal poder terapéutico, estos especialistas no solo se arrogan una autoridad que excede su condición humana, sino que además desplazan la agencia tradicionalmente atribuida a las divinidades, deslegitimando su papel en la etiología y resolución de la enfermedad:

University Press, 2023 e *Ippocrate. La malattia sacra*, ed. y trad. A. ROSELLI. Venecia: Marsilio, 1996. Las traducciones de los textos en griego al español han sido extraídas de C. GARCÍA GUAL, 1983, a no ser que se diga lo contrario. Igualmente, la numeración de los capítulos del tratado hace referencia a esa misma obra.

23 Una crítica similar a los adivinos puede apreciarse en *Sobre las enfermedades de las vírgenes*: «Cuando no tiene visiones, siente cierto placer por el cual desea la muerte como una cosa buena, y cuando la enferma ha recuperado la razón, consagra a Artemis, engañada por los consejos de los adivinos (μάντεις), muchos objetos, especialmente los más caros de sus vestidos» (Hp., *Virg.* 1). Traducción de L. SANZ MINGOTE, *Tratados hipocráticos IV*, Madrid, 1988. Es igualmente interesante la postura crítica del autor de *Sobre las enfermedades de las mujeres* a los tratamientos populares de las mujeres para abortar (Hp., *Mul.* I, 67), basados probablemente, en «intuiciones personales o consejos de cura popular casi mágica, con gran riesgo de su salud» como indica L. SANZ MINGOTE, 1988, p. 26.

24 Hp., *Morb.Sacr.* 2: «Si el enfermo llegara a curarse, de ellos sea la gloria y la destreza, y si se muere, quedará a salvo su disculpa, conservando la excusa de que de nada son ellos responsables, sino solo los dioses.» El uso estratégico de πρόφασις y αἴτιος en este pasaje remite a la distinción tucídidea entre causas aparentes y causas reales (Th., I, 23.4-6), y conecta intertextualmente con la historiografía y la retórica sofística. Véase G. PARMEGGIANI, «The Causes of the Peloponnesian War: Ephorus, Thucydides and Their Critics,» en *Between Thucydides and Polybius: The Golden Age of Greek Historiography*, G. Parmeggiani (ed.), Washington, 2014, pp. 115-132. De forma análoga, el tratado hipocrático denuncia cómo ciertos terapeutas desplazan su αἴτια hacia los dioses mediante προφάσεις, eludiendo así una imputación racional. Esta estrategia se opone al *lógos* sofístico: aquí se reivindican causalidad natural y responsabilidad médica. Sobre esta relación con el contexto sofístico, véase E. M. CRAIK, 2015, p. xvii-xx.

ὅστις γὰρ οὗτος τε περικαθαίρων ἔστι καὶ μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος, οὗτος κανὸν ἐπάγοι ἔτερα τεχνητάμενος, καὶ ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ τὸ θεῖον ἀπόλλυται²⁵.

Por lo tanto, aunque estos especialistas invocan a los dioses y se presentan como defensores de la piedad, su comportamiento revela –según el autor– una impiedad aún mayor: al atribuirse facultades divinas, niegan de facto la existencia o el poder efectivo de los dioses. Este es el argumento teológico central del tratado y uno de los ejes interpretativos fundamentales de este estudio:

εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὅμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τάλλα τὰ τοιουντότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετῶν εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἡ μελέτης φασὶν ταῦτα οἷόν τ’ εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ’ ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὐτε εἶναι νομίζειν οὐτ’ ἔοντας ισχύειν οὐδὲν οὐτε εἰργεσθαι ἀν τὸν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὃν ποιέοντες πᾶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἰσιν; εἰ γὰρ ἀνθρώπος μαγεύων τε καὶ θύων σελήνην τε καθαιρήσει καὶ ἥλιον ἀφανιεῖ καὶ χειμῶνα καὶ εὐδίην ποιήσει, οὐκ ἀν ἔγωγέ τι θεῖον νομίσαιμι τούτων εἶναι, ἀλλ’ ἀνθρώπινον, εἰ δὴ τοῦ θείου ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατέεται καὶ δεδουλωται²⁶.

El autor lleva su razonamiento al límite: si el ser humano pudiera, mediante conjuros y sacrificios, alterar fenómenos como el curso del sol o la luna o los ciclos climáticos, la divinidad perdería su poder, al quedar sometida al control humano. La atribución de estas capacidades a magos y charlatanes implica una apropiación ilegítima de una agencia cósmica reservada a los dioses. Ontológicamente, esto subvierte el orden natural regido por principios como la necesidad (ἀνάγκη) y la agencia divina²⁷.

25 Hp., *Morb.Sacr.* 3: «Quien es capaz de apartar tal dolencia actuando como purificador y como mago, ese también podrá atraerla con sus maquinaciones, y en este manejo se desvanece lo divino.»

26 Hp., *Morb.Sacr.* 4 «Pues si pretenden tener conocimientos para hacer bajar la luna y ocultar el sol, y para producir la tormenta y la calma, lluvias y sequías, y dejar el mar insopportable y la tierra estéril, y toda una serie de trucos por el estilo, y aseguran que, bien sea por medio de ritos o por algún otro ingenio o práctica, es posible lograrlo, a mí me parece que los que se dedican a esto cometan *impiedad* y piensan que no existen los dioses ni tienen ningún poder, ni siquiera para impedirles nada de sus actos extremos, porque no tienen temor de los dioses. Ya que, si un hombre actuando como mago o por medio de sacrificios hiciera desaparecer la luna y ocultar el sol, y produjera tempestad y calma, yo ya no creería que ninguna de estas era una cosa divina, sino humana, si es que el ámbito de lo divino estaba dominado y esclavizado al poder de un hombre.»

27 La noción de ἀνάγκη como principio regulador del cosmos está presente en el pensamiento de Empédocles (DK 31 B30; B115), donde actúa como fuerza determinante en los ciclos cósmicos. Un uso similar puede observarse en Jenofonte (*Mem.* I.1.15; II.1.17-18) y, desde una perspectiva teológica, en Eurípides (*Alc.* 962-983; *Tro.* 884-888). Para una lectura detallada del papel de la «necesidad» en la cosmología empedoclea y su proyección sobre el pensamiento médico, véase M. L. GEMELLI MARCIANO, «Empedocles' Zoogony and Embryology,» en *The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicality*, A. L. Pierris (ed.), Patras, 2005, esp. pp. 374-375.

Aunque sus prácticas se presentan como religiosas, operan una inversión sacrílega: reducen lo divino a un mecanismo manipulable. Por ello, el autor afirma que, si tales acciones fueran posibles, dejaría de creer en los dioses, ya despojados de su soberanía. No es solo una crítica ritual o médica, sino un choque entre dos cosmovisiones: una en la que el ser humano está sometido a lo divino, y otra en la que lo divino queda subordinado al humano. En este marco, la impiedad se entiende como ruptura del orden relacional entre dioses y hombres.

El argumento anterior se complementa con tres ideas clave que anteceden a la exposición etiológica del tratado. En primer lugar, el autor denuncia la arbitrariedad de atribuir la enfermedad a diferentes dioses en función de los síntomas manifestados. Por ejemplo, si un paciente ruge como un león o bala como una cabra, se dice que la responsable es la Madre de los Dioses; si relincha como un caballo, entonces se invoca a Posidón como causa. Esta enumeración paródica señala la inconsistencia lógica del marco etiológico tradicional y anticipa su reemplazo por una explicación naturalista²⁸.

En segundo lugar, el autor denuncia la peligrosidad de las prácticas rituales empleadas por estos especialistas –como las purificaciones y los conjuros– al acusarlas de ser, según sus palabras, ἀνοσιώτατον («lo más impío») y ἀθεώτατον («lo más ateo»)²⁹. En el pasaje completo (Καθαρμοῖσι τε χρέονται καὶ ἐπαοιδῆσι, καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκέει, τὸ θεῖον), el autor sostiene que estos ritos no solo carecen de sacralidad, sino que transforman lo divino (τὸ θεῖον) en algo radicalmente opuesto a su verdadera naturaleza. Aunque en castellano el adjetivo «ateo» suele aplicarse a personas, en el marco conceptual del tratado, se califica como ἀθεώτατον aquello que subvierte o pervierte la agencia divina mediante prácticas desacertadas. Desde esta perspectiva teológica y relacional, la crítica del autor no se dirige tanto a la increencia como a una praxis ritual inadecuada, lo que revela una correlación implícita entre ortodoxia y ortopraxis. En el marco de la religiosidad griega, donde las creen-

Esta concepción de ἀνάγκη resulta especialmente pertinente para comprender la genealogía del arte médico en *Sobre la medicina antigua* (Hp. VM 3), donde el autor desplaza el foco etiológico desde lo divino hacia una causalidad natural regida por principios constantes y universales, en consonancia con esta misma noción de necesidad. Para una contextualización más amplia de este tratado y su relación con el pensamiento filosófico de su tiempo, véase F. DUNN, «*On Ancient Medicine and Its Intellectual Context*», en *Hippocrates in Context*, P. J. van der Eijk (ed.), Leiden, 2005, pp. 49-67.

28 Hp., *Morb.Sacr.* 4.

29 Hp., *Morb.Sacr.* 4. Sobre el uso del superlativo, véase P. PINEL MARTÍNEZ, 2021, pp. 97-108. Sobre la crítica del autor de *Sobre la enfermedad sagrada* a esta heteropraxis, sigo los apuntes de J. JOUANNA, 2012 [1998], pp. 101-103; J. KINDT, «Personal religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?», *JHS*, 135 (2015), p. 46 y M. R. LEFKOWITZ, «‘Impiety’ and ‘Atheism’ in Euripides’ Dramas», *CQ*, 39(1) (1989), p. 72.

cias se entienden como inseparables de las acciones, las desviaciones rituales tienen implicaciones teológicas. Por este motivo, las discusiones normativas –sean religiosas, morales o cosmológicas– se evalúan a partir de la coherencia interna entre la visión del mundo del autor y su traducción en la práctica. Esta idea encuentra un paralelo significativo en las *Leyes* de Platón, donde se argumenta que ciertas posiciones filosóficas, como las atea, pueden tener consecuencias nocivas para la vida pública y deben ser tratadas como si fueran una enfermedad (νόσος)³⁰.

Finalmente, y como tercer argumento, lo divino no puede ser causante de la enfermedad, de lo feo, lo horroroso, sino todo lo contrario: es el garante de la purificación y la pulcritud, de la belleza. Así, el autor refuerza la ritualidad tradicional apostando por acudir a los lugares sacros, santuarios y templos, donde la propia normatividad religiosa, asociada a la pulcritud y a la eliminación del miasma, indica el poder purificadorio de lo divino³¹. ¿Son entonces las divinidades la causa de la «enfermedad sagrada»? Sí y no, y es aquí donde se entrelaza el proceso de *detradicionalización* y la increencia, cerrando el paréntesis argumental de la pugna teológica y dando paso a la interpretación que propongo en este escrito.

La explicación que el autor del tratado ofrece ante la sintomatología de la «enfermedad sagrada» unifica un ejercicio de apropiación de la tradición religiosa donde, por un lado, se trata de reforzar la noción de lo divino, como he señalado previamente, pero, por otro lado, se dota de una explicación basada en la filosofía natural que niega la implicación de la agencia de los dioses en el sufrimiento de la enfermedad. En este marco, la causa real de la enfermedad se sitúa en el cerebro y en la inhalación del aire, descartando cualquier intervención de divinidades como Hécate o Posidón. La «enfermedad sagrada» se explica por predisposiciones constitutivas del paciente, distinguiendo entre individuos flemáticos (φλεγματώδεις) y biliosos (χολώδεις), aunque solo los primeros serían susceptibles de padecerla. Si el cerebro no está bien hidratado porque el aire ha fluido incorrectamente por las venas, entonces se produce la enfermedad. De ahí que las prácticas recomendadas por curanderos y charlatanes sean ineficaces, porque ignoran la verdadera causa de la enfermedad³².

La explicación ofrecida en el tratado no reproduce las concepciones tradicionales sobre la intervención divina en el origen de las enfermedades. En lugar de atribuir

30 Pl., *Lg.* 888a-d. Sobre la interpretación de este pasaje específico en *Leyes* y su relación con el estudio del ateísmo griego, véase R. SONEIRA-MARTÍNEZ, «The Nόσος of Declaring that Gods do not Exist in Plato's *Laws*. Isolated Cases or Groups of "Aθεοί?", *Arys*, 18 (2020), 309-343.

31 Según van der Eijk, esta es la creencia del autor del tratado que sustenta su aparato teológico. Véase, P. J. VAN DER EJK, 2005, pp. 65-67.

32 Hp. *Morb.Sacr.* 5-7.

la «enfermedad sagrada» a la voluntad de dioses como Hécate o Posidón, el autor la interpreta como un fenómeno fisiológico determinado por causas naturales, como la constitución del cuerpo o el flujo del aire por las venas. Si existiera un tratado escrito por los *μάγοι*, *καθόπται* y otros especialistas a los que critica el autor, es probable que consideraran esta explicación «hipocrática» como impía o incluso atea, por cuanto niega la agencia de los divinidades del culto tradicional. Sin embargo, desde la perspectiva del autor, esta interpretación no solo se ajusta mejor a la realidad observable, sino que representa una forma más auténtica de piedad, al redefinir lo divino en términos coherentes con una cosmología naturalista. He aquí la pugna teológica *detradicionalizante* sustentada en un proceso donde ideas que forman parte del «conocimiento mitológico colectivo» son cuestionadas y (re)apropiadas para generar nuevas formas normativas de entender lo divino³³.

3. Una detradicionalización con perspectiva cronotópica como propuesta (re)interpretativa

Para analizar cómo el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* aborda esta pugna teológica, propongo examinarlo desde la conceptualización del proceso que se ha identificado en las ciencias sociales y las ciencias de las religiones como *detradicionalización*. El objetivo es rastrear este proceso dentro de las dinámicas de *individualización religiosa* para comprender cómo los discursos teológicos, pero también las posiciones increyentes dentro del campo religioso tenían lugar en el contexto de la Grecia clásica³⁴. Antes de continuar, resulta necesario aclarar el marco teórico que sustenta esta propuesta, con el objetivo de evitar anacronismos o imposiciones modernas sobre los discursos antiguos. El concepto de *detradicionalización* surgió en el ámbito de la sociología de la cultura, especialmente en el estudio de los procesos de individualización propios de la modernidad tardía. Fue formulado sistemáticamente en 1996 por Heelas, Lash y Morris en la obra colectiva *Detraditionalization*, donde se define como «un cambio de autoridad de fuera hacia dentro, que conlleva

33 Sobre «conocimiento mitológico colectivo», empleo esta expresión en sentido descriptivo y operativo para referirme al saber tradicional-religioso compartido –relatos (en épica, himnos, tragedia), *δόξαι* y motivos rituales– que circula sobre las divinidades del culto cívico y se transmite por la *παιδεία* y la práctica festiva y ritual. El término no es *emic* ni presupone la irrealidad de los dioses para los griegos; simplemente distingue entre práctica cultural y narrativa/creencia tradicional con la que el discurso médico-religioso dialoga o polemiza.

34 Sobre el uso de la noción de *detradicionalización* en el contexto griego, sigo los trabajos de J. N. BREMMER, 2019, pp. 1009-1032; J. N. BREMMER, «Youth, Atheism and (Un)Belief in Late Fifth-Century Athens» en *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions. B. Edelmann-Singer; T. Nicklas, J. E. Spittler, & L. Walt*, Tubinga, 2020, pp. 53-68 y R. SONEIRA MARTÍNEZ, 2020, pp. 309-343.

el declive de la creencia en un orden de cosas preestablecido o natural»³⁵. Esta transformación implica que el individuo ya no se orienta por tradiciones recibidas acríticamente, sino que reconfigura sus referencias normativas desde la autorreflexión. Desde su formulación, el concepto ha sido ampliamente utilizado para analizar el debilitamiento de las estructuras tradicionales en contextos contemporáneos, particularmente en el ámbito religioso³⁶.

El uso del concepto «detradicionalización» ha concluido en dos acepciones claramente diferenciadas. Por un lado, se ha empleado para estudiar los procesos de comercialización y resignificación de lo religioso en las sociedades de consumo, donde la espiritualidad se adapta a las lógicas del mercado³⁷. Por otro lado –y es este el enfoque que resulta más pertinente para este estudio– se ha aplicado para describir cómo ciertos individuos, dentro de un mismo contexto sociopolítico y religioso, se *apropian* de la tradición de forma crítica, seleccionando o rechazando sus componentes en función de sus convicciones personales. Esta acepción ha sido especialmente productiva cuando se vincula con el concepto de *individualización religiosa*, ya que ha permitido iluminar las dinámicas religiosas en épocas premodernas. Estudios recientes han comenzado a aplicar este marco a contextos antiguos, revelando la complejidad de las transformaciones socio-religiosas en el mundo grecorromano³⁸.

En el caso del tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, la *individualización religiosa* del autor se refleja en un proceso de *detradicionalización* que transforma la manera de concebir lo divino, en particular su papel en la etiología de las enfermedades. Ya no son los dioses quienes, en sus ataques de ira, aflen las enfermedades a los mortales, sino que, en consonancia con una tendencia iniciada por autores como Alcmeón

35 P. HEELAS, S. LASH & P. MORRIS, *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, 1996, p. 2. Traducción propia.

36 Me gustaría destacar los trabajos de R. BENDIX, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison, 2009; K. BESECKE, «Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning», *Sociological Theory*, 23(2) (2005), pp. 179-196 y K. DOBELAERE, «Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization», *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 60(3) (1999), pp. 229-247.

37 Dos claros ejemplos son K. J. LAU, *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, Filadelfia, 2000 y J. CARRETTE & R. KING, *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion*, Abingdon, 2004.

38 V. GASPARINI, M. PATZELT, R. RAJA, A.-K. RIEGER, J. RÜPKE & E. R. URCIUOLI, *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, Berlín, 2020; J. RÜPKE, *Aberglauben oder Individualität: Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Tübinga, 2011 y R. HAEUSSLER, A. KING, F. MARCO SIMÓN & G. SCHÖRNER, *Religious Individualisation: Archaeological, Iconographic and Epigraphic Case Studies from the Roman World*, Oxford, 2023.

de Crotone, elementos naturales como el calor, la humedad, el aire o el frío deben ser analizados como responsables de las dolencias humanas³⁹. Se cuestiona así una creencia que estaba establecida en el imaginario colectivo, tal y como se puede leer desde Hesíodo hasta Sófocles, pasando por Heródoto⁴⁰.

Sin embargo, este desplazamiento causal no implica una negación de la dimensión sagrada, sino su transformación: los elementos naturales no pierden su carácter divino, sino que lo reconfiguran. El autor del tratado no abandona el lenguaje de lo divino (*tò θεῖον*) sino que lo redefine dentro de una epistemología centrada en la observación empírica y la coherencia racional. Su crítica a los magos, charlatanes, purificadores y embaucadores no se limita a impugnar la validez de sus prácticas, sino que constituye un esfuerzo por establecer una nueva autoridad interpretativa sobre lo divino y lo patológico. Esta redefinición *optimiza* el discurso teológico del autor, alineándolo con una cosmovisión naturalista que integra, sin negar, la noción de lo sagrado. Así, la divinidad no es abolida, sino normativizada según criterios coherentes con el horizonte intelectual, ético y médico del autor.

En definitiva, la narrativa de *Sobre la enfermedad sagrada* puede entenderse como un proceso de *detradicionalización* (Fig. 1), en el cual: (a) se *apropian* –y, en ocasiones, rechazan– elementos constitutivos del conocimiento religioso común para construir una explicación naturalista de la enfermedad; (b) se *critican* y desacreditan prácticas rituales alternativas mediante el uso de una normatividad religiosa reconfigurada, lo que refuerza una determinada forma de tradición. Esta debe entenderse aquí no como una entidad estática o monolítica, sino como un conjunto dinámico de marcos normativos, creencias, prácticas y narrativas compartidas que otorgan sentido a la experiencia individual y colectiva dentro de un horizonte cultural específico. En términos de Bourdieu, esto corresponde a la *doxa*, es decir, al sistema de evidencias y supuestos percibidos como naturales o incuestionables por los agentes sociales⁴¹. En este sentido, y siguiendo la noción de tradición formulada por Hobsbawm e introducida en las primeras páginas de este trabajo, la tradición religiosa griega –aunque presentada como heredada– es constantemente

39 DK 24, B4. Sobre el papel de Alcmeón en el establecimiento de la medicina griega, sigo el trabajo de J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Londres, 2013.

40 Hes., *Op.* 240-25; S., *OT*. 95-98; Hdt., I, 105.4; IV, 67.

41 P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Buenos Aires, 2007 [1980], p. 111: «La *doxa* originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un *habitus* y el campo al cual está acordado, esa muda experiencia del mundo como *algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura*».

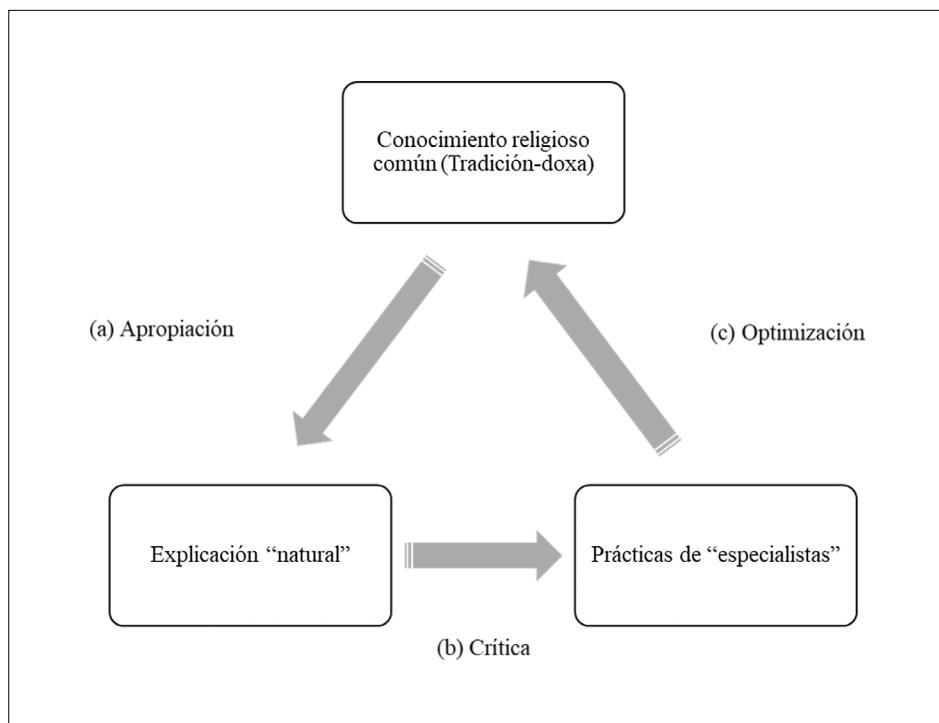


Fig. 1. Flujos de la detradicionalización religiosa en *Sobre la enfermedad sagrada*

reformulada con fines normativos, especialmente en contextos de transformación ideológica o epistémica. (c) Así, el pensamiento «científico» no surge ex nihilo, sino que emerge de esa misma tradición y regresa al terreno de lo sagrado en forma de una *optimización teológica*, esto es, una reelaboración racional de la noción de lo divino. Esta nueva formulación puede llegar a consolidarse como una tradición asociada a nuevas prácticas y costumbres, aunque, como señala Nickel, su trazabilidad histórica puede resultar particularmente compleja debido a su fragmentación cronológica e intertextual⁴².

42 De este modo, el argumento interrelacional de Nickel en su análisis sobre Praxágoras de Cos tiene todo el sentido: «sowohl der Hippokratiker als auch Praxagoras in ein gemeinsames, größeres Netz von Beziehungen eingebunden waren, dessen Verbindungsfäden im einzelnen von uns nicht mehr verfolgt werden können, weil die Überlieferung zu bruchstückhaft ist». Véase D. NICKEL, «Hippokratisches bei Praxagoras von Kos?» en *Hippocrates in Context*. P. J. van der Eijk, Leiden-Boston, 2005, p. 322.

Este complejo proceso de *detradicionalización* permite, igualmente, conocer qué argumentos, ideas y creencias son adoptados por el autor para llevar a cabo la *individualización religiosa* y la apropiación de los elementos tradicionales que permiten una nueva explicación teológica. En otras palabras, el estudio de estos procesos debe ir necesariamente acompañado de un enfoque intertextual que permita contextualizar el texto en su tiempo y espacio de origen, es decir, en el cronotopo específico del que emerge el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*⁴³.

Sin ánimo de ofrecer un listado exhaustivo, señalaré cuatro elementos que ilustran la articulación ideológica del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* y que permiten esbozar una interpretación cronotópica basada en su diálogo con tradiciones filosóficas y médicas anteriores y contemporáneas. En primer lugar, el argumento contra determinadas formas de purificación ritual remite al célebre fragmento atribuido a Heráclito, según el cual no es posible purificarse con aquello que genera miasma, como la sangre⁴⁴. El experimento con el cráneo de una cabra mencionado en el tratado recuerda el relato de una práctica similar atribuida a Anaxágoras, utilizada para explicar fenómenos fisiológicos⁴⁵. En tercer lugar, el uso de elementos como el aire, el agua o el frío como factores etiológicos se inscribe claramente en la tradición de la filosofía natural presocrática; de modo particular, la concepción del aire como fuente de conocimiento evoca los fragmentos de Diógenes de Apolonia⁴⁶. Por último, el énfasis en el cerebro como origen de la enfermedad sitúa al tratado en la línea del encefalocentrismo iniciado por Alcmeón de Crotona, en contraste con modelos posteriores que asignan al corazón el papel central en la fisiología, tal como se desarrolla en la tradición hemocéntrica⁴⁷.

Esta dinámica intertextual también opera en sentido inverso: los tratados hipocráticos ejercieron, a su vez, una influencia perceptible en otros discursos culturales de la

43 P. J. VAN DER EJK, 2005, pp. 29-41.

44 Hp., *Morb.Sacr.* 4. DK 25, B5.

45 Plu., *Per.* 6.2.

46 DK 64, B5.

47 Hp., *Morb.Sacr* 19-20. La descripción del sistema circulatorio en *Sobre la enfermedad sagrada* remite a las teorías de Alcmeón (Thphr. *Sens.* 25) y contrasta con la visión de autores como Empédocles, para quien el entendimiento reside en el corazón y el pecho (DK 31, B105), idea de clara influencia egipcia (véase B. ZISKIND & B. HALIOUA, «La conception du cœur dans l'Égypte ancienne», *Médecine/Sciences* 20.3, 2004, 367-373). Frente a ello, el autor hipocrático adopta una postura encefalocéntrica, coherente con Alcmeón. Una descripción similar del sistema circulatorio aparece en Aristóteles (*HA* 512b30). Sobre la tensión entre modelos encefalocéntricos y hemocéntricos y su impacto en la clasificación de los seres vivos, véanse G. MANULI & M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello*, Milán, 2009, y C. R. S. HARRIS, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine*, Oxford, 1973.

época. Diversos estudios han señalado conexiones léxicas y temáticas entre el *Corpus hippocraticum* y la producción dramática del siglo V a.e.c. Tanto en la tragedia *Agamenón* de Esquilo como en diferentes tragedias eurípideas, como en *Las bacantes*, *Medea* o *Hipólito*, entre otras, es posible observar explicaciones, vocabulario e incluso construcciones morfosintácticas que aparecen en los tratados hipocráticos⁴⁸. Finalmente, el análisis de Tucídides sobre la peste de Atenas se alinea con corrientes médico-intelectuales contemporáneas en su énfasis en causas naturales –afines a lo que atestiguan algunos tratados del *Corpus Hippocraticum*⁴⁹.

Todas estas conexiones intertextuales ilustran las dinámicas propias de la *detradicionalización*, entendida como un proceso inherente a la *individualización religiosa*. De esta forma, el proceso no solo se aprecia en *Sobre la enfermedad sagrada*, sino también en otros autores contemporáneos que optan por diferentes argumentos disponibles en el conocimiento colectivo para explicar el mundo, incluyendo argumentos del propio *Corpus hippocraticum*. Como resultado, emergen nuevos discursos normativos que redefinen aspectos fundamentales del campo religioso, como la naturaleza de lo divino o la relación entre dioses y mortales. Este fenómeno permite comprender por qué, hacia finales del siglo V a.e.c., el lenguaje religioso se torna más complejo, incorporando nuevas teologías y prácticas rituales, y dando lugar a una resignificación del vocabulario asociado a la transgresión religiosa. Términos como ἀσέβεια o ἄθεος toman nuevas acepciones y usos en un contexto de notable intensificación y transformación del imaginario religioso griego⁵⁰. En último término, *Sobre la enfermedad sagrada* es un ejemplo de esas dinámicas que nutren el campo religioso griego desde la *individualización religiosa*.

4. Conclusiones

Como ha señalado Bremmer, los estudios sobre la *individualización religiosa* en el contexto griego, así como el marco teórico que los sustenta, son relativamente recientes y aún escasos; se trata, por tanto, de una vía de análisis apenas explorada⁵¹. No obstante, esta carencia representa una oportunidad: aproximarse al contexto intelectual, religioso y político-social de la Grecia antigua desde la perspectiva de la individualización permite observar cómo lo tradicional y lo convencional fluc-

48 A., *A.* 1001-1005; E., *Med.* 1168-1174; *Ba.* 1122-1124; *IT.* 282-284; *Or.* 34-50. Sobre la influencia en tragedias sigo los apuntes de J. C. KOSAK, *Heroic measures: Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*, Leiden-Boston, 2004 y J. JOUANNA, 2012 [1988], pp. 55-79.

49 Th., II, 48.3 y 50.

50 P. PINEL MARTÍNEZ, 2021, pp. 97-108.

51 J. N. BREMMER, 2019.

tuaban en el espacio intermedio entre «lo cuestionado y lo incuestionable»⁵². Es en esas tensiones dialécticas –entre visiones «correctas» e «incorrectas» sobre el mundo– donde la noción de lo divino jugaba un papel determinante. Además, esta aproximación favorece lecturas interseccionales, al centrarse en los procesos de individuación de sujetos situados en los márgenes de la esfera político-pública y del propio campo religioso. Comprender sus realidades marginalizadas a través de la lente de la *individualización religiosa* permite comprender mejor el centro de dicho campo. En consecuencia, una comprensión verdaderamente holística de la religión griega exige prestar atención a estas formas de individualidad frecuentemente invisibilizadas en la historiografía.

El análisis de la increencia y el ateísmo en el mundo antiguo, enmarcado en las pugnas teológicas que definieron el paisaje intelectual griego, constituye un campo privilegiado para evidenciar que la religión griega, lejos de ser una estructura fija y monolítica –como ha sido tradicionalmente interpretada bajo la noción de «religión cívica» o «religión de la polis»– se manifestaba como un fenómeno profundamente plural, dinámico e individualizado. En esas transformaciones, la *detradicionalización*, entendida como un cambio de autoridad en la descripción de lo divino y la naturaleza de los dioses, desempeñó un papel decisivo. Lejos de ser un proceso dicotómico y antitético entre una visión racionalista y científica frente a una visión supersticiosa y religiosa, dicho proceso operaba en un espacio intermedio, integrando elementos que, desde una perspectiva moderna, podrían parecer incluso contradictorios. Sin embargo, es precisamente en esa aparente contradicción donde reside la complejidad, el dinamismo y la lógica intrínseca de la religiosidad griega antigua, particularmente observable en la interrelación entre medicina y religión en el contexto antiguo.

BIBLIOGRAFÍA

- BREMNER, J. N., «Religion and the Limits of Individualisation in Ancient Athens: Andocides, Socrates, and the Fair-breasted Phryne» en *Religious Individualisation*. M. Fuchs, A. Linkenbach, M. Mulsow, B.-C. Otto, R. B. Parson, & J. Rüpke (eds.), Berlín, 2019, 1009-1032.
- CRAIK, E. M., *The 'Hippocratic' Corpus: Content and Context*, New York, 2015.
- GARCÍA GUAL, C., *Tratados hipocráticos I*, Madrid, 1983.
- GRENSEMAN, H., *Die hippokratische Schrift 'Ueber die heilige Krankheit'*, Berlin, 1968
- JOUANNA, J., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Leiden, 2012 [1998].

52 P. BOURDIEU, *Outline a Theory of Practice*, Cambridge, 1977 [1972], p. 168.

- PINEL MARTÍNEZ, P., «Lo que el análisis léxico de ἈΘΕΟΣ en las fuentes del siglo V a.C. puede revelar sobre el estado del ateísmo en ese período», *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 11(2) (2021), 97-108.
- SANZ MINGOTE, L., *Tratados Hipocráticos IV*, Madrid, 1988.
- SONEIRA-MARTÍNEZ, R., «The Νόσος of Declaring that Gods do not Exist in Plato's *Laws*. Isolated Cases or Groups of Ἀθεοί?», *Arys*, 18 (2020), 309-343.
- VAN DER EJK, P. J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, 2005.
- WHITMARSH, T. *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, 2015.

LE QUALITÀ NELLA TEORIA UMORALE E IL GENERE: DALLE ORIGINI A CLAUDIO TOLEMEO

NICHOLAS SPERZAGNI

UNIVERSITAT DE BARCELONA

nicholas.sperzagni@studio.unibo.it

<https://orcid.org/0009-0006-0725-6035>

Recibido: 4 de noviembre de 2024

Aceptado: 22 de septiembre de 2025

RIASSUNTO

La differenza tra maschile e femminile nell'astrologia tolemaica si fonda sulla teoria umorale, la quale alle sue origini viene associata da Anassagora alla cosmogonia, e successivamente viene utilizzata per spiegare biologicamente la differenza tra uomo e donna. I quattro umori sono collegati alle quattro qualità, che si riscontrano in parti differenti in tutti gli organismi, e la cui presenza è fondamentale per la salute dell'individuo. Gli antichi sono concordi nel definire il caldo come una qualità positiva e portatrice di vita, e il freddo come mortifero. Tolemeo definisce tendenzialmente umido il femminile, ma non separa nettamente le qualità tra i due generi.

PALABRAS CLAVE: TEORIA DEGLI UMORI, GENERE, ASTROLOGIA, CLAUDIO TOLEMEO, PIANETI.

QUALITIES IN HUMORAL THEORY AND GENDER: FROM THE ORIGINS TO CLAUDIUS PTOLEMY

ABSTRACT

The difference between male and female in Ptolemaic astrology is based on the humoral theory, which at the beginning, with Anaxagoras, is associated with cosmogony, and therefore is used to biologically explain the difference between man and woman. The four humors are connected to the four qualities, which are found in different parts in all organisms, but whose presence is fundamental for the health of a man. The ancients agree in defining heat as a positive and life-giving quality, and cold as deadly. Ptolemy defines the feminine as generally humid, but does not clearly separate the qualities between the two genders.

KEY WORDS: HUMORAL THEORY, GENDER, ASTROLOGY, CLAUDIUS PTOLEMY, PLANETS.

Per comprendere la differenza tra il maschile e il femminile nel mondo greco e poi in Tolomeo, è necessario guardare alla teoria umorale. La teoria degli umori, elaborata a partire dal V sec. a.C. nell'opera di Ippocrate, prevede che il corpo umano contenga quattro fluidi corporei (sangue, flegma, bile gialla, bile nera) che influenzano lo stato di salute e il temperamento di un individuo, come si può osservare nel trattato ippocrateo *Sugli umori*. Ai quattro umori sono collegate le quattro qualità prime (caldo, freddo, umido, secco), che differenziano le cose sia nel mondo celeste, sia in quello sublunare¹. La differenza che interessa in questa sede è quella tra maschile e femminile, che i filosofi, da Ippocrate (cf. *infra* cap. 1) ad Aristotele (cf. *infra* cap. 2), hanno tentato di spiegare assegnando una diversa quantità di caldo, freddo, umido e secco a uno o all'altro genere. Allo stesso modo, anche Tolomeo spartisce le qualità tra maschile e femminile, ma, come si vedrà (cf. *infra* cap. 3), si discosta dai filosofi precedenti.

1. La teoria degli umori: albori e sviluppi

Il primo filosofo a menzionare il caldo, il freddo, l'umido e il secco come qualità legate alla cosmogonia è Anassagora:

«non era distinguibile neppur alcun colore. Era infatti d'ostacolo la mescolanza di tutte le cose, dell'umido e dell'asciutto, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro e di molta terra che vi si trovava, e dei semi illimitati in quantità, in nulla simili l'uno all'altro».

VS 59 B 4 ap. Simpl. in Phys. 35,28²

B 12 (ap. Simpl. in Phys. 164,24), in particolare, parla del caldo che si separa dal freddo, il luminoso dall'oscuro e l'asciutto dall'umido, quando il *Nous* creò tutte le cose.

Il primo testo in cui gli umori sono trattati come elementi primari e come sostanza prima di ogni cosa è Hippocr. *Nat. hom.* 3,20-23, in cui si legge che quando un uomo muore, tutte le componenti del corpo umano tornano alla loro natura «l'umido all'umido, il secco al secco, il caldo al caldo, il freddo al freddo», e aggiunge che questa è prerogativa sia degli esseri viventi, sia di tutto il resto³. Nel cap. 4, poi, il testo ippocratico descrive il corpo umano come composto di quattro umori (sangue, flegma, bile gialla e bile nera), che nel cap. 7 vengono correlati con le quattro stagioni (ad esempio, il sangue è caldo e umido come la primavera).

1 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970.

2 Trad. D. LANZA, 1966, 209; cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 255.

3 Per la datazione (tra inizio e fine V sec., o addirittura inizio IV sec. a.C.), cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 256 n.1.

In altri testi risalenti al V-IV sec. a.C., le qualità vengono associate agli elementi che compongono tutto: non sono più loro stessi la sostanza di cui è fatta ogni cosa, bensì sono qualità degli elementi stessi. In Hippocr. *Carn.* 2,1, si trova uno schema elaborato in connessione agli elementi, in cui l'elemento più importante è il caldo («ciò che gli antichi chiamavano etero»), mentre la terra è fredda e secca, l'aria è calda e umida, e l'acqua («ciò che è più vicino alla terra») è l'elemento «più bagnato e più spesso»⁴. In Hippocr. *Vict.* I (inizio IV sec. a.C.) è scritto che fuoco e acqua compongono tutti gli esseri viventi, ma «il caldo e il secco appartengono al fuoco, il freddo e l'umido alla terra»⁵, anche se in altri luoghi del testo si legge che l'umido, in misura minore, appartiene anche al fuoco, e il secco, in misura anch'esso minore, appartiene anche all'acqua (cf. IV 1)⁶. Empedocle (VS 31 B 21,3-6 *ap.* Simpl. in *Phys.* 159,13) connette alcune coppie di opposti (caldo-freddo, luce-buio) con alcune «radici», come il fuoco («Sole»), associato al caldo e alla luce (v. 3), e l'acqua («pioggia»), connessa al freddo e al buio (v. 5), ma mentre Aristotele (*Gen. corr.* 314b 20-24) asserisce che Empedocle aveva fatto lo stesso anche per aria e terra, Lloyd⁷ ne dubita con fermezza. L'Anon. Lond. (20,25-42), anch'esso databile al IV sec., attribuisce a Filistione (VS 44 A 28) l'idea che ogni elemento abbia un proprio «potere»: il fuoco il caldo, l'aria il freddo, l'acqua l'umido, la terra il secco. Empedocle, il trattato *Sulle carni*, Filistione e Aristotele, secondo Lloyd⁸, stanno in una linea temporale di graduale definizione di una dottrina degli elementi. Nel V sec. e all'inizio del IV sec. a.C., quindi, le qualità (caldo, freddo, umido, secco) erano utilizzate o come elementi di per se stessi (come in Hippocr. *Nat. hom.* 3,20-23), o in associazione ad altri elementi in testi in cui gli elementi sono considerati sostanza delle altre cose (come nel trattato *Sulle carni* ippocrateo).

Alla dottrina degli elementi e a quella delle qualità e degli umori si associa una serie di teorie espresse nel *Corpus Hippocraticum*, in cui viene studiata l'incidenza delle qualità e degli umori sulla salute e sulle malattie⁹: dai trattati *Sui luoghi nell'uomo* cap. 42 e *Sulle malattie* I 1 si comprende che è la giusta mistione degli umori (bile gialla, bile nera, sangue, flegma) a determinare la salute, mentre la sovrabbondanza o la carenza di uno o dell'altro umore porta al morbo (cf. Anon. Lond. 20,25-42, Alcmae. VS 24 B 4 *ap.* Aët. V 30,1); anche in questi passi, il caldo

4 Trad. G. E. R. LLOYD, 1970, 255s. Per la datazione (fine V sec.), cf. K. DEICHGRÄBER, 1935, 27 n.4.

5 Trad. G. E. R. LLOYD, 1970, 256.

6 Per la datazione, cf. H. KÜHN, 1956, 80 n.1.

7 1970, 257 n. 3.

8 1970, 258.

9 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 258.

e l'umido sono associati alla vita e al benessere individuale, il freddo e il secco alla morte. Per la prima volta viene fornita una spiegazione all'insorgenza di malediesseri nel corpo umano che non comprende elementi magici e superstiziosi¹⁰. Ma la prima apparizione di questa idea è riscontrabile in Anassagora *VS* 59 B 8 (*ap. Simpl. in Phys.* 175,11), e il pitagorico Alcmeone aveva già applicato le qualità al corpo umano (*VS* 24 B 4 *ap. Aët.* V 30,1), perché poi Ippocrate la trasformasse in una teoria medica, come si riscontra nel trattato ippocrateo *Sugli umori*: il fuoco corrisponderebbe alla bile gialla (detta anche collera) che si trova nel fegato, la terra alla bile nera che si trova nella milza, l'aria al sangue che ha sede nel cuore, e l'acqua alla flemma che si trova nella testa. Il numero quattro segnala il pitagorismo insito nella teoria umorale, per cui il quattro è fondamento della natura: quattro età della vita, quattro stagioni, quattro momenti della giornata, quattro qualità elementari, quattro elementi o radici¹¹.

Quando Aristotele e i dossografi hanno attribuito una teoria concernente le quattro qualità a un filosofo presocratico, però, lo hanno fatto per riformulare la teoria in questione¹². Ad esempio, *Metaph.* 986b 34 afferma che «Parmenide pone il caldo e il freddo come *archai*», e poi «le chiama fuoco e terra»¹³. Anche con Anassimandro la situazione risulta piuttosto complicata¹⁴: se Aristotele (*Ph.* 187a 20) e Simplicio (*In Phys.* 24,13 = *VS* 12 A 9) riferiscono di una generale separazione degli opposti nella cosmologia anassimandrea, d'altra parte, U. Hölscher¹⁵ spiega che Aristotele e i dossografi altre volte riformulano le teorie presocratiche e parlano solamente di caldo e freddo, e che per caldo e freddo bisogna intendere ciò che si traspone nel concreto, ossia «Feuer und Luft» (p. 260) («fuoco e aria»). Secondo Lloyd¹⁶, quindi, Anassimandro separava le sostanze (fuoco e aria in particolare) dalle qualità (caldo e freddo, e altre coppie di opposti). Già nei poemi omerici (cf. *Il.* VII 99) e in Esiodo (*Op.* 60s.) venivano presupposti gli elementi in quanto componenti primarie, allo stesso modo in cui venivano presupposte coppie di opposti, quale il maschile e il femminile, oltre che il giorno e la notte, come si nota in tutta la *Teogonia*¹⁷.

10 Cf. J. JACQUES, 2012, 229-258.

11 Cf. N. CAMPION, 2008, 161.

12 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 260.

13 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 266s.

14 Cf. F. M. CORNFORD, 1952, 24; G. E. R. LLOYD, 1970, 261-270.

15 1953, 260; e con lui G. E. R. LLOYD, 1970, 265.

16 U. HÖLSCHER, 1953, 260.

17 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 268s.

I Greci associano il calore non solo alla vita, ma anche a emozioni positive, quali la gioia e il conforto¹⁸, mentre associano il freddo alla morte, ad emozioni quali la paura e a elementi negativi come la guerra¹⁹. G. E. R. Lloyd²⁰ compendia nei poemi omerici ed esioi le occorrenze dell’umido inteso come qualcosa di vitale, e del secco come una qualità mortifera: «umido mortale» (*Od.* VI 201) viene utilizzato con l’accezione di «umano vitale» (XIII 187)²¹. La legna morta è invece descritta come secca (cf. *Il.* IV 487) allo stesso modo in cui Esiodo descrive parti del corpo morte, come le unghie (*Op.* 743); anche una persona morta veniva chiamata ὀλίβος (ad esempio, da *Plat. Resp.* 387c), che significa ‘senza umidità’; i vecchi venivano descritti poi come ‘secchi’²². La connessione dell’umido con la vita e del secco con la morte viene da sé se si pensa alle immagini correlate dagli autori menzionati (ad esempio la secchezza della legna morta, la freddezza di un cadavere) e al clima mediterraneo in cui i Greci vivevano, perché l'estate greca è calda e secca, l'inverno greco freddo e umido. Di conseguenza, il caldo e il secco vennero presto connessi col Sole e dunque con il mondo celeste, e le altre due qualità con la Terra²³. Le quattro qualità non avevano un valore positivo o negativo di per sé, ma solo in associazione con i diversi contesti a cui le si applicava, ma mentre il caldo era solitamente positivo e il freddo negativo, il secco e l’umido rimanevano ambivalenti, e dunque acquisivano positività o negatività solo nel contesto²⁴: ad esempio, caldo e secco rimandavano all'estate, al Sole, al mondo celeste, alla vita, mentre freddo e umido all'inverno, al mondo terrestre e alla morte; dunque, il secco potrebbe sembrare positivo e l’umido negativo, ma l’umido rimanda d'altra parte alla vita e il secco alla morte (si vedano i già menzionati *Il.* IV 487 e *Od.* VI 201). Per quanto riguarda i filosofi, Parmenide (*VS* 28 B 12 *ap. Simpl. in Phys.* 31,3) associa probabilmente il caldo al fuoco e alla luce, e il freddo al buio²⁵, mentre Anassagora (*VS* 59 B 15 *ap. Simpl. in Phys.* 179,3), nella sua dottrina degli opposti, separava freddo con umido (associandoli alla terra), e caldo con secco (associandoli all'etere). La connessione tra calore, umidità e vita continuò anche in Anassimandro (*VS* 12 A 11 *ap. Hippol. Haer.* I 6,1-7), nei filosofi successivi (cf. *Democr. VS* 68 B 5.1 *ap. Diog. IX* 41) e nella medicina ippocratea (cf. *Hippoc. Vict.* I 32s., *Carn.* 9).

18 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 271 e n. 34.

19 Cf. p. 271 n. 35.

20 1970, 271.

21 Trad. G. E. R. LLOYD, 1970, 271.

22 Cf. *Od.* XIII 392s., *Soph. El.* 819; vd. anche G. E. R. LLOYD, 1970, 271 n. 36.

23 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 272.

24 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 272.

25 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 272.

2. Le qualità e i generi in Aristotele

G. E. R. Lloyd²⁶ osserva che nel pensiero greco antico c'era un certo accordo nell'imputare a una differenza di qualità (caldo, freddo, umido, secco) la difformità tra uomo e donna, anche se non c'era accordo sulle specificità dei due generi. Aristotele attribuisce a Parmenide (*Part. an.* 648a 25-28 = *VS* 28 A 52) la visione della femmina come essere più caldo del maschio, la quale si rifletterà successivamente sulla concezione ippocratica (*Nat. mul.* 1), e poi appunto aristotelica (*Gen. an.* 765b 8-766b 37), che le mestruazioni siano dovute a un'abbondanza di sangue; ma mentre per il testo ippocratico il sangue era caldo e dunque le mestruazioni erano una prova concreta del maggior calore insito nel corpo femminile, per Aristotele le mestruazioni sono dovute alla mancanza di calore della donna, che non riesce a scaldare il sangue per farlo diventare seme, e che quindi è costretta a espellerlo. Aristotele assegna già a Empedocle (*Gen. an.* 723a 23 = *VS* 31 B 65) la visione che gli uomini siano più caldi delle donne, senza alcuna prova empirica a sostegno, ma assegnando il calore alla positività e dunque all'uomo. In Hippocr. *Vict.* I 34, l'autore conferisce maggior calore e secchezza all'uomo (come il fuoco) a causa del proprio stile di vita (cibo ed esercizio fisico), mentre le donne espellono il proprio calore mensilmente con le mestruazioni (come l'acqua), assegnando implicitamente la positività allo stile di vita sano maschile, mentre la negatività all'acqua, al freddo e al femminile²⁷.

Aristotele si accoda alla dottrina del trattato ippocrateo *Sul regime*, e in *Gen. an.* 765b 8-766b 37 distingue uomo e donna in base alla loro abilità a cuocere il sangue: il sangue diventa sperma nell'uomo, mestruazioni nella donna; lo Stagirita (*Part. an.* 648a 28-35) accusa chi aveva considerato le mestruazioni come un segno del maggior calore femminile, mentre sono per lui la versione impura del sangue trasformato in sperma nell'uomo. Le donne, infatti, dovrebbero essere calde e umide in quanto vive, ma si raffreddano e si seccano tramite la perdita di sangue mestruale. Il sangue mestruale è un seme, come è seme anche lo sperma, con la differenza che lo sperma è più elaborato, e il sangue mestruale ha bisogno di un'elaborazione maschile. Quando l'essere umano espelle cibo dal corpo, mantiene nell'organismo un residuo che si trasforma in sangue tramite il calore tipico maschile, e questo sangue è lo sperma. La donna, essendo fredda, non riesce a trasformare il cibo in sangue perfetto e puro come lo sperma, e lo muta in un sangue 'da elaborare', il sangue mestruale, che solo nella riproduzione verrà cotto tramite il seme maschile, trasformandolo in nuova vita. Il latte materno risulta un altro modo di arrivare a quella forma rarefatta ed epu-

26 1970, 273.

27 Cf. G. E. R. LLOYD 1970, 274.

rata che è lo sperma, ma è sempre un tentativo non riuscito a causa della mancanza di calore²⁸. Lo sperma ha un ruolo attivo, mentre il sangue mestruale un ruolo passivo²⁹: la donna è indispensabile, ma solo come donna-materia, come contenitore, quindi come passività, mentre l'uomo è forma e spirito, attivo e creativo³⁰. Questa visione aristotelica deriva dall'idea che la donna sia un essere inferiore, un maschio depotenziato³¹, e allo stesso momento corrobora l'idea stessa. Inoltre, la donna, essendo meno calda dell'uomo, arriva più lentamente a formarsi nell'utero materno e invecchia più rapidamente, perché «tutti gli esseri inferiori giungono infatti alla fine più rapidamente, come avviene sia nelle opere dell'arte sia nelle cose messe insieme dalla natura» (*Gen. an.* 775a 16)³². È credenza aristotelica che la parte destra del corpo sia più calda e positiva della sinistra: il cuore è a sinistra perché bisogna compensare la freddezza di questo lato con l'organo fonte di calore, ma la donna, per sua *physis*, è fredda, e quindi è inferiore (cf. *Gen. an.* 765b 1s.). In Aristotele, dunque, gli opposti destro-sinistro sono anch'essi correlati rispettivamente al maschio e alla femmina.

Tuttavia, in *Gen. an.* 765a 16, lo Stagirita rifiuta la visione secondo la quale il sesso del nascituro è determinato dalla posizione nel grembo materno (ossia se è posizionato sul lato destro, nascerà maschio, se sul sinistro, femmina). Il sesso del nascituro, per Ippocrate (*Genit.* 6s.), era determinato dal rapporto di forza tra i due semi, quello maschile e quello femminile, concorrenziali per la nascita di un individuo: se si incontrano due semi forti nasce un maschio, se due semi deboli, nasce una femmina (la forza sembra qui associata quindi alla maschilità e la debolezza alla femminilità); se un seme debole si incontra con un seme forte, l'esito dipende dal seme quantitativamente più abbondante: se è maggiore quello maschile, ed è anche più forte, nascerà maschio, ma poco virile; se è maggiore quello maschile, ma esso è debole, nascerà una femmina poco femminile; se invece è più abbondante il seme femminile, ed è anche il più forte, nascerà un maschio effeminato; se è più abbondante quello femminile, ma esso è debole, nascerà una femmina poco femminile³³. A qualcosa di simile era approdato il più o meno contemporaneo Democrito (nasce nel 470 a.C. circa)³⁴: se è più forte il seme paterno, nasce un maschio, se è più forte il seme materno, nasce una femmina. Parmenide (*VS* 28 A 54 *ap.* Aët. V 11,2) ed Empedocle (*VS* 31 A 81 *ap.*

28 Cf. *Gen. an.* 765b 8-766b 37; vd. in part. G. SISSA, 1983, 83-92.

29 Cf. in part. E. CANTARELLA, 2013, 96.

30 Cf. soprattutto G. SISSA, 1983, 139-145.

31 Cf. in part. G. SISSA, 1983, 90; 1992, 65-71.

32 Trad. D. LANZA-VEGETTI, 1971, 1004.

33 Cf. in part. R. JOLY, 1966, 61, secondo cui la convinzione ippocratea è che l'uomo sia più caldo della donna.

34 Cf. *VS* 68 A 143 *ap.* Arist. *Gen. an.* 764a 6.

Arist. *Gen. an.* 764a 1) erano invece di un'altra opinione: se il feto si trova a destra nell'utero, cioè nella parte più fredda, nasce maschio, se nella parte sinistra quindi più calda, femmina (mentre per Arist. *Gen. an.* 765b 1s., la parte destra è più calda, quella sinistra più fredda); così, anche Anassagora (*VS* 59 A 107 *ap.* Arist. *Gen. an.* 763b 30) e l'autore ippocratico degli *Aforismi* (V 48)³⁵. Riguardo all'esistenza di un seme femminile, come Eschilo in *Eu.* 658-661³⁶, in cui Apollo nega alle donne qualunque merito nel concepimento di un feto³⁷, anche Aristotele (*Gen. an.* 722b 6s., 764b 15s.) dà il merito della filiazione solamente al maschio, e così, secondo N. L. Loraux³⁸ faranno tutti i Greci dopo di lui. I testi ippocratici saranno gli unici a tener conto del maschile e del femminile insieme³⁹.

M. Detienne (1977) fa altresì notare come al mito e agli umori si unisca la classificazione delle erbe per rinvigorire la tesi della subalternità delle donne nell'antica Grecia: la lattuga, verdura fredda e umida, è consumata prevalentemente dalle donne, perché è eccellente per le mestruazioni e per una buona circolazione del sangue. Un effetto collaterale della lattuga è però l'alterazione del piacere, e gli uomini non la mangiano mai per paura di impotenza e di privazione del desiderio e del piacere, poiché in passato essa ha reso impotente Adone. Gli uomini devono starne alla larga, mentre le donne possono privarsi benissimo di un po' di godimento, dato che, per gli antichi, hanno un piacere di gran lunga maggiore rispetto a quello degli uomini⁴⁰, e devono controllare l'impurità del sangue mestruale.

Aristotele si inserisce in una visione del mondo come composto di distinzioni binarie, tra maschile e femminile, destra e sinistra, etc., che inizia con i primi filosofi (e.g. Heraclit. *VS* 22 B 10 *ap.* [Arist.] *Mund.* 396 b 7) e arriva fino a Tolomeo (cf. *infra* cap. 3). La fisica aristotelica è ciò su cui si basa l'astronomia tolemaica⁴¹, Aristotele fornisce una base giustificativa all'astrologia: «è giusto che tutti questi tempi, delle

35 Cf. E. CANTARELLA, 2013, 86 n.1. Per farsi un'idea dell'ampiezza del dibattito medico-scientifico del VI-V sec. a.C. sulla questione della monosessualità della procreazione e della determinazione del sesso, cf. M. VEGETTI, 1976, 105-107.

36 «Madre si dice, ma non è lei che genera il figlio: diventa però la nutrice non appena in lei sia stato seminato l'embrione. Chi procrea è il maschio che la prende; lei è come un ospite che per il suo ospite custodisce e preserva il rampollo, a meno che gli dèi non lo annientino» (Aesch. *Eu.* 657-661, trad. M. CENTANNI, 2003, 645).

37 Cf. N. L. LORAUX, 1981, 129 e 144.

38 1991, X.

39 Cf. e.g. Hippoc. *Nat. puer.* 12, 21; vd. LLOYD 1983, 58-111.

40 Cf. Ov. *Ars II* 687s.; questa credenza è confermata dal mito di Tiresia, che potendo cambiare genere ha sperimentato sia il piacere maschile, che quello femminile: cf. Ov. *Met.* III 316-338.

41 Cf. in part. G. AUJAC, 1993, 32.

gravidanze, delle nascite e delle vite, tendano ad essere misurati secondo periodi naturali. Con periodi naturali intendo dire di e notte, mese e anno e i tempi con questi misurati» (*Gen. an.* 777b 20-23)⁴². Il cielo «omniabbracciante»⁴³ è una mescolanza delle quattro qualità prime (calore, freddezza, umidità e secchezza), che si alternano in quantità in base ai periodi naturali e ai moti delle stelle. Similmente in Tolomeo, i pianeti apportano alle cose terrene calore, secchezza, freddezza, umidità, e danno vita a piante e animali: dalla disposizione del cielo si comprende la disposizione delle qualità dei singoli corpi, perché le determinate disposizioni dei pianeti si accordano con i determinati temperamenti⁴⁴. Aristotele (in *Cael.* 269b-270b) spiega che il movimento circolare è proprio dei corpi celesti, quello rettilineo è dei corpi sublunari, e quindi i primi si muovono verso l'alto, i secondi verso il basso; il corpo più leggero è il fuoco, quello più pesante è la terra, intermedi sono aria e acqua. Le quattro qualità saranno poi spartite da Galeno (*Nat. fac.* 1,3 e 6) nei quattro elementi nel modo seguente: il fuoco è caldo e secco, l'aria calda e umida, la terra fredda e secca, l'acqua fredda e umida. Tutti i corpi terreni sono composti di una mescolanza dei quattro elementi in diverse proporzioni e quantità: se, ad esempio, domina l'elemento del fuoco, il temperamento è caldo e secco. Il calore o la freddezza non devono essere per forza calore o freddezza in atto, bensì in potenza, come lo zolfo che è freddo in atto ma è caldo in potenza perché è una virtù preesistente alla causa⁴⁵. Le qualità, poi, traggono influsso dagli astri, non traggono origine dagli elementi, perché anche gli elementi subiscono l'influsso degli astri⁴⁶: se calore e umidità allungano la vita⁴⁷, non sono innati nei viventi, ma derivano dagli astri, perché sono gli astri a influenzare la lunghezza della vita⁴⁸.

«L'uomo più di ogni altro animale ha le parti inferiori e superiori ben distinte in armonia con i luoghi naturali: le prime e le seconde sono infatti in corrispondenza con l'alto e il basso dell'universo. Allo stesso modo, anche il davanti e il dietro, la destra e la sinistra sono disposti secondo natura».

(*Hist. an.* 494a 26⁴⁹)

Si arriva dunque anche in Aristotele ad una riflessione cosmologica sulle due forze contrapposte. Se la tridimensionalità degli oggetti inanimati è solo uno specchio

42 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 1011; vd. G. BEZZA, 1990, XXs.

43 G. BEZZA, 1990, 24-26.

44 Cf. *Tetr.* I 2,1-6, 7,9.

45 Cf. *Tit. Phys.* 35.

46 Cf. Arist. *Mete.* 339a 11s.

47 Cf. Arist. *Long.* 466a.

48 Cf. G. BEZZA, 1990, 71.

49 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 156.

dell’osservatore⁵⁰, il cielo, che ha un principio di movimento, ha un orientamento proprio, indipendente dall’osservatore⁵¹. In ogni corpo, la destra è la parte in cui inizia il movimento nello spazio, come la destra del cielo è l’oriente, il punto da cui inizia il moto degli astri, se esso ha un inizio⁵². Essendo poi l’ovest il luogo del tramonto, ne deriva che «le parti di sinistra sono nell’uomo più fredde che in qualsiasi altro animale» (*Part. an.* 666b 8)⁵³: Aristotele preconizza qui un’identità tra i corpi celesti e i corpi umani, senza parlare di astrologia. Sono femminili il basso e il dietro⁵⁴, come la parte sinistra del corpo, perché più statica e più debole⁵⁵. Anche Parmenide (*VS* 28 A 54 *ap.* Aët V 11,2) ed Empedocle (*VS* 31 A 81 *ap.* Arist. *Gen. an.* 764a 1) collegavano la sinistra con la donna, perché credevano che le femmine nascessero dalla parte sinistra; ma se questa veniva da loro classificata come la parte più calda, per Aristotele (*Part. an.* 648a 11-14), invece, la donna pecca di calore, quindi la parte sinistra è quella più fredda, dove risiede il cuore perché esso la riscaldi.

La compiutezza e l’autosufficienza hanno invece come referente fisico causale il caldo, allo stesso modo per cui la forma, che si identifica come la prima causa motrice, è compiuta e autosufficiente, e corrisponde al maschio, mentre la materia è la femmina⁵⁶: si trova qui il binarismo materia-forma, in cui la materia è la donna e l’uomo è la forma⁵⁷. «E sono più compiuti gli animali di natura più calda e più fluida e non terrosa» (*Gen. an.* 732b 28)⁵⁸: la compiutezza, la maschilità, è calda e fluida; per terroso si intende ciò che non è cotto nel corpo di una persona e non è reso seme, e si può trovare una corrispondenza con la terra tolemaica, un elemento femminile.

In *Gen. corr.* 329b 18-35, Aristotele spiega che cosa si intende esattamente per caldo, freddo, umido e secco: «caldo» è «ciò che combina cose dello stesso tipo»; «freddo» è «ciò che mette insieme e combina allo stesso modo cose omogenee ed eterogenee»; «umido» è «ciò che, facilmente delimitato, non è determinato da nessun confine»; «secco» è infine «ciò che, non facilmente delimitato, è determinato dal suo stesso confine». Umido e secco sono una coppia antinomica passiva perché ha estensione ed è materiale; caldo e freddo sono una coppia antinomica attiva perché ha intensità e non è

50 Cf. *Cael.* 285a 4-6.

51 Cf. 285b 29s.

52 Cf. 285b 16-18.

53 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 650.

54 Cf. *Hist. an.* 538b 2-7.

55 Cf. 493b 16.

56 Cf. *Gen. an.* 732a 23; vd. F. HÉRITIER-AUGÉ 1993, 128.

57 Cf. in part. G. SISSA, 1983, 105s.

58 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 881.

materiale⁵⁹. L'astrattezza di queste definizioni non lascia però spazio a giudizi di sorta sulla positività e negatività delle qualità, mentre in altri contesti, come l'assegnazione delle qualità ai generi, sembra esserci una divisione netta tra polo positivo e negativo, soprattutto per quanto riguarda l'opposizione caldo-freddo⁶⁰. Un'assegnazione di virtù o difetto alle temperature si nota anche in *Part. an.* 647b 29-35, dove il sangue caldo e spesso è connesso alla forza, il sangue freddo e sottile alla sensitività e all'intelligenza⁶¹; poco più avanti (648a 5-8), Aristotele suggerisce che questa visione derivi dal fatto che alcuni animali senza sangue, come le api, siano più intelligenti di animali più caldi. Coraggio e intelligenza – spiega – sono in effetti propri di esseri il cui sangue è sia caldo, sia magro, sia limpido (quindi più puro), e quindi assegna purezza alle parti alte e alla parte destra del corpo, impurità alle parti basse e alla parte sinistra, rispettivamente correlate al maschio e alla femmina (648a 11-13). La parte attorno al cuore e ai polmoni è più calda e più ricca nell'uomo rispetto ad ogni altro animale, e più nell'uomo che nella donna (cf. 653a 27-31). Come si vedrà (cf. *infra* cap. 3), il calore maschile, associato alla positività, alla luce, al giorno, al Sole, all'est, alla destra, al numero dispari, si tradurrà nella perfezione del mondo celeste⁶².

In generale, sembra che anche in Aristotele (*e.g. Cael.* 286a 25s., *Gen. corr.* 318b 16s.), come negli autori precedenti (cf. *supra* cap. 1) il caldo sia positivo e il freddo negativo, ma non si è certi della valenza di secco e umido. In *Part. an.* 670b 20, la parte inferiore sinistra del corpo è detta «fredda e umida»⁶³, ed è legata al femminile; in *Gen. an.* 766b 31 si dice che i genitori che hanno una costituzione «più umida e più femminile»⁶⁴ tendono a produrre figlie femmine: da entrambi questi testi si comprende che l'umido è legato alla donna, quindi al polo negativo. Quando Aristotele in *Gen. an.* 732b 28 classifica le specie animali, invece, sembra assegnare a una combinazione di calore e umidità la perfezione assoluta⁶⁵, ma questa valenza positiva dell'umidità potrebbe essere legata alla presenza del calore. In *Gen. an.* 733a 31 si legge che l'umidità è vitale, mentre la secchezza è la cosa più estranea all'essere animato insieme al fuoco, nel quale solo le salamandre prodigiosamente sopravvivo-

59 Cf. in part. G. BEZZA, 1990, 63.

60 Cf., *e.g.*, *Gen. an.* 765b 8-766b 37.

61 Per il significato di ‘pesante’, ‘denso’, ‘sottile’, ‘spesso’, cf. *Cael.* 286a 26s., 288b 7s., *Ph.* 217b 17s., *Part. an.* 648a 11s., *Gen. corr.* 330a 8s.

62 Per un parallelo con le altre culture, cf. F. HERITIER-AUGÉ, 1985, 14: ad esempio, anche per la cultura cinese dello yin e dello yang, lo yin è femminile, freddo e negativo, lo yang è maschile, caldo e positivo.

63 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 662.

64 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 979.

65 Cf. G. E. R. LLOYD, 1970, 277.

no (737a 1). I maschi vengono identificati con gli astri, perché vengono identificati con il primo motore immobile, per analogia:

«nel seme di tutti gli animali è presente ciò che rende fecondi i semi: ciò che è chiamato caldo. Questo però non è fuoco né una facoltà simile al fuoco, ma il pneuma racchiuso nel seme e nella schiuma, e la natura contenuta nel pneuma che è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri».

(*Gen. an.* 736b 33-35)⁶⁶

Il cielo, luogo degli astri, sta al padre come la terra sta alla madre; la terra è acquosa, il cielo è infuocato dalla luce delle stelle⁶⁷. Lo sperma, dopo aver donato la vita lui solo, si volatilizza (*πνευματοῦται*, *Gen. an.* 737a 11). Sperma e sangue mestruale sembrano essere, in Aristotele, specificazioni simmetriche, ma diverse, di un'unica umidità vitale⁶⁸; uno però è caldo (positivo), l'altro freddo (negativo).

«Talete, iniziatore di tale tipo d'indagine filosofica, sostiene che principio è l'acqua (perciò egli asseriva che anche la terra galleggia sull'acqua), e forse questa sua opinione gli fu suggerita dall'osservazione che è umido ciò di cui ogni cosa si alimenta e anche il caldo nasce dall'umidità e sopravvive per mezzo di essa (del resto, è principio di tutte le cose ciò da cui queste traggono origine), né soltanto in base a ciò egli ha concepito tale teoria, ma anche in base al fatto che hanno natura umida i semi di tutte le cose, e l'acqua è appunto il principio naturale delle cose umide».

(*Arist. Metaph.* 983b 6)⁶⁹

Ciò che colpisce di questa citazione è quanto siano aristoteliche le teorie messe in bocca a Talete⁷⁰: tramite il primo filosofo, la *Metafisica* giustifica la propria visione dell'umidità come acqua calda non secca; è un'umidità che porta vita perché è unita al caldo (l'umidità da sola è neutrale). Il filosofo di Stagira conosce bene non solo le teorie di Talete, ma anche i quattro elementi di Anassimene, e li fa propri. Le quattro radici sono correlate e necessarie tra loro: «Gli animali e le piante si producono nella terra e nell'acqua, perché nella terra è presente l'acqua, nell'acqua il pneuma, e in tutto questo dappertutto c'è calore animante (*θερμότητα ψυχικήν*); di conseguenza tutte le cose sono in certo modo piene di anima» (*Gen. an.* 762a 18)⁷¹.

Pertanto, secco e umido, come nei filosofi presocratici, anche in Aristotele sono ambivalenti e acquisiscono una valenza positiva o negativa in base al contesto, ma ten-

66 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 894.

67 Cf. in part. G. SISSA, 1983, 90s.; G. BEZZA, 1990, 24s.

68 Cf. G. SISSA, 1983, 107.

69 Trad. G. SISSA, 1983, 90.

70 Cf. G. SISSA, 1983, 90s.

71 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 966.

denzialmente l'umidità è vitale perché l'acqua è vitale, nonostante sia femminile, allo stesso modo della materia che è necessaria alla forma, anche se femminile e negativa. A differenza dei filosofi presocratici, però, Aristotele è certo che l'uomo sia più caldo della donna, e quindi la donna sia più fredda. F. Héritier-Augé⁷² asserisce che, per i Greci in generale, l'uomo è caldo e secco, mentre la donna è fredda e umida. Per quanto riguarda Aristotele, però, questo è vero solo nella divisione calore-freddezza, mentre la secchezza e l'umidità non rientrano strettamente in una categorizzazione di positività o di negatività, di maschilità o di femminilità. Per Tolomeo, addirittura, i pianeti sono spartiti in maniera diversa e peculiare anche per caldo e freddo, oltre che per secco e umido.

3. Tolomeo e le qualità

Tolomeo utilizza la teoria delle qualità concepita da Ippocrate (cf. *supra* cap. 1) e da Aristotele (cf. *supra* cap. 2) per spiegare le influenze degli astri sulla Terra⁷³. La filosofia greca dai tempi più antichi aveva l'idea che gli esseri umani fossero microcosmi che riflettono i macrocosmi, perché fatti della stessa materia dell'universo, e ordinati come il cosmo stesso⁷⁴. C'è una correlazione di stelle e pianeti con parti dell'essere umano: ad esempio, una malattia associata con il pianeta Marte, associato con il fuoco o con il caldo e secco, può essere curato con un antidoto a ciò che è Marte, cioè il freddo e l'umido⁷⁵. La quantità di caldo, secco, umido e freddo stabilisce la natura delle cose, ma le cause naturali sono molteplici⁷⁶. Tolomeo, insieme a Galeno, è l'unico autore di età imperiale a rifiutare l'elemento fantastico e religioso nello studio dei fenomeni naturali⁷⁷.

Il genio di Tolomeo si nota già all'inizio della *Tetrabiblos*:

«è a tutti evidente, senza particolari dimostrazioni, che una certa forza si diffonde e si propaga dalla sostanza aeriforme ed eterna sull'intera superficie terrestre che è in tutto e per tutto soggetta a cambiamenti: i primi elementi sublunari, infatti, il fuoco e l'aria, sono compresi nell'etere e vengono modificati dal suo movimento, mentre a loro volta comprendono e modificano tutti gli altri elementi: la terra, l'acqua, le piante e gli animali».

(I 2,1)⁷⁸

72 1985, 12s.

73 Cf. D. GIESELER GREENBAUM, 2020, 357s.

74 Cf. Democr. VS 68 B 34 ap. David Philosophus Proll. 38,14 Busse; vd. D. GIESELER GREENBAUM, 2020, 358.

75 Cf. D. GIESELER GREENBAUM, 2020, 358.

76 Cf. *Tetr.* I 3,6-11; vd. G. BEZZA, 1990, 46-48.

77 Cf. S. FERABOLI, 1998, XVII.

78 Trad. S. FERABOLI, 1998, 11.

Tolemeo non inventa gli elementi, ma li traspone nel campo dell'astrologia⁷⁹: l'energia di fuoco e aria (che governano i segni zodiacali maschili, quindi attivi) muovono (quindi dominano) tutto il resto (la terra e l'acqua, che governano i segni zodiacali femminili, quindi passivi). Egli prende in prestito da Platone la teoria della materia per farne i quattro elementi della sua fisica astrologica⁸⁰, e si serve delle nozioni di natura calda, fredda, umida e secca (cf. *supra* cap. 1s.) per spartirle nelle nozioni che gli sono proprie, quelle astrologiche.

Dai commenti non solo si comprende meglio il pensiero tolemaico, ma si capisce soprattutto ciò che Tolemeo eredita dagli autori precedenti: i testi medievali (e.g. Tit. *Phys.* 65) comparano la credenza tolemaica dell'onnipresenza dei quattro elementi (fuoco, terra, aria, acqua; cf. *Tetr.* I 2,1) alla credenza aristotelica per cui le quattro radici sono presenti in ogni corpo composto⁸¹. Gli enti sublunari sono composti dei quattro elementi mescolati l'uno all'altro secondo differenti quantità e proporzioni⁸², su scia aristotelica⁸³. Sempre in conformità con la dottrina dello Stagirita⁸⁴, in Tolemeo, il caldo, il freddo, il secco e l'umido dei corpi terreni non derivano dagli elementi, ma dagli astri, come si nota da *Tetr.* I 4⁸⁵. Le quattro qualità prime sono comuni al cielo e ai quattro elementi, anche se in modi distinti (negli astri, non *formaliter* ma *effective*) e in tempi distinti (cioè secondo il prima e il dopo; cf. D'Ab. 16th). Tit. *Phys.* 65 aggiunge che le qualità dei composti non derivano dagli elementi, ma dalle qualità celesti, che originano dalla luce dei cieli. All'inizio di *Tetr.* I 2,1, infatti, Tolemeo inserisce un tratto di originalità, un quinto elemento ($\tau\iota\varsigma \delta\acute{u}v\alpha\mu\iota\varsigma$), che Bezza⁸⁶ indica come «luce». La luce, che permane in tutta l'opera tolemaica come *ratio* che fornisce un senso al mondo e rende effettive le influenze dei corpi celesti⁸⁷, potrebbe essere un altro modo di descrivere l'etere aristotelico⁸⁸, ossia ciò di cui sono composti gli astri⁸⁹. La sostanza degli astri è il calore, come ogni vita nasce dal calore: il calore proviene dal fuoco che crea e plasma gli astri come plasma le vite⁹⁰.

79 Cf. A. A. LONG, 2006, 141.

80 Cf. *Tim.* 39e-40a, 55a-c.

81 Cf. *Gen. corr.* 335a 8.

82 Cf. G. BEZZA, 1990, 70s.

83 Cf. *Gen. corr.* 335a 8.

84 Cf. *Mete.* 339a 11-13.

85 Cf. G. BEZZA, 1990, 71.

86 1990, 28-30.

87 Cf. G. BEZZA, 1990, XXI.

88 Cf. G. BEZZA, 1990, 25.

89 Cf. *Cael.* 269a 31; vd. G. BEZZA, 1990, XX.

90 Cf. G. BEZZA, 1990, 61s.

Gli astri sono fatti di luce, e ogni calore ha una proprietà diversa, come il calore di Giove è diverso da quello di Saturno⁹¹. In *Judic.* 19,23, inoltre, Tolomeo segue il pensiero aristotelico per cui l'anima partecipa di tutti gli elementi⁹²: se l'acqua e la terra (elementi femminili in astrologia) non sono propri dell'anima ma del corpo, diventano anche elementi dell'anima perché anche l'anima ha una parte sensitiva e quindi corporea. Il fuoco e l'aria, che non a caso sono maschili, insieme all'etere («luce» o «*quinta essentia*», come viene chiamata da G. Bezza (1990, 40s.), sono più simili all'anima, e Tolomeo sembra far proprio il preceitto di Zenone⁹³ per cui l'anima è un *pneuma caldo*⁹⁴.

«Il caldo e il secco, cioè il massimo di luce, si denominerà fuoco; il caldo-umido, in cui è minor luce, in cui la luce è come più ristretta su se stessa, sacrificata in ragione dell'umidità, sarà a dirsi aria; il freddo secco, in cui ancor più si attenua e restringe la luce, si chiamerà terra, e infine il freddo umido o luce quasi estinta, acqua».

scrive E. Zolla⁹⁵ a proposito di Arist. *Mete.* 340b15. Per quanto riguarda Tolomeo, però, G. Bezza⁹⁶ asserisce che per loro natura gli elementi sono privi di calore e luce, mentre le stelle sono calde e aiutano gli elementi a mescolarsi, in particolare il Sole, di modo che, quando esso è allo zenith, fuoco e aria si accrescono, in quanto elementi superiori, mentre acqua e terra scemano, in quanto inferiori; il contrario avviene quando il Sole recede. Quindi, la stella di Saturno non raffredda i corpi sublunari a causa della posizione rispetto al Sole, ma a causa della sua natura diversa rispetto a quella del Sole, che è calorifico. Allo stesso modo, esso è distante anche dalla Luna (per natura, non per posizione)⁹⁷, che attrae gli umori, come spiega Haly. 11^{ra} e 11^{vb}-12^{ra}.

Cardano (*Comm.* 126a), Nabod (*E.* 238), Magini (*Isag.* 3^v) e Villa (II 1) argomentano che la Luna è benefica a causa del calore che le deriva dal Sole, ma che ha virtù compiutamente benefica solo quando cresce di luce, mentre quando scema di luce è imperfetta. Abenr. 3^{rb}, a questo proposito, afferma che la Luna sta al Sole come il ministro al re, e per questo il re magnifica il proprio ministro finché la Luna si fa piena, per poi iniziare a deprimerlo e a sminuirne la potenza. Il Sole e la Luna hanno effetti particolari, più potenti rispetto agli altri pianeti: il primo porta soprattutto calore, la seconda umidità; di conseguenza, un'assenza o lontananza di questi due luminari porta

91 Cf. Alb. Mag. *Coel.* II 3,3.

92 Cf. *Gen. an.* 762a 18.

93 Cf. Cic. *Tusc.* I 19.

94 Cf. *Tetr.* I 3,1; vd. G. BEZZA, 1990, 40s.

95 1975, 25.

96 1990, 65 e n. 25.

97 Cf. Niph. *Apot.* 4^{rab}.

privazione delle rispettive qualità⁹⁸. Come si vedrà più avanti (cf. *infra*), l'intensità è prevalente nel Sole e porta caldo, mentre la dilatazione è prevalente nella Luna e porta umidità⁹⁹: secondo Tit. *Phys.* I 12,76, queste sono le cause attraverso cui ogni cosa diventa sensibile, quindi producono le qualità dell'animo, delle azioni, di ogni cosa: ogni bene e male, la forma del corpo, la salute, la morte e anche la distinzione del sesso. La Luna ha azione calorica solo per la luce che le deriva dal Sole, cioè quando cresce di luce, mentre non è calorica quando la sua luce scema; di per sé, la sua maggior virtù è umidificante¹⁰⁰. Il calore che emana è debole, e per questo è putrefacente. Plutarco (*Fac. orb. lun.* 928c) chiama la Luna organo digerente del cosmo: l'umidità negli astri ha un rapporto con il processo digestivo se partecipano di un calore riflesso¹⁰¹.

A propria volta, il temperamento degli astri ha principio nel Sole, che produce le qualità prime in concomitanza con le quattro stagioni dell'anno¹⁰²: esso proietta la propria luce sugli altri pianeti ed essi operano, in base alle qualità intrinseche a ciascuno, cioè in base al temperamento. *Tetr.* I 5,1 stabilisce una distinzione tra i pianeti benefici e malefici, e dunque G. Bezza¹⁰³ si chiede giustamente da che cosa derivi questa classificazione 'morale'. Una simile ripartizione non pertiene alle basi teoriche dell'astrologia classica¹⁰⁴ e ha ricevuto critiche prima da Plotino (II 9,51s.) e poi da Agostino (*Conf.* II 10,1): Tolemeo vede negli astri esseri divini e non soggetti alle passioni terrene, allo stesso modo di Platone e Aristotele¹⁰⁵. Ristori (51^r) spiega infatti che gli astri hanno due *potestates*: la prima li rende tutti caldi e attivi, mentre la seconda deriva dalla prima e fa sì che producano temperie (rendendoli, dunque, benefici) o intemperie (rendendoli malefici). Quindi, il bene e il male da loro prodotto non derivano dalla natura dei pianeti, ma dall'azione derivante dalle loro proprietà¹⁰⁶, in base a come operano sui quattro elementi¹⁰⁷: malevola non è la loro essenza (aristotelicamente, la loro potenza), ma la loro azione (il loro atto), perché gli astri sono esseri divini che non subiscono passioni¹⁰⁸, bensì agiscono solamente. Per questo, Vettio Valente aveva scritto: «gli

98 Cf. G. BEZZA, 1990, 66s.

99 Cf. G. BEZZA, 1990, 66s.

100 Cf. G. BEZZA, 1990, 67.

101 Cf. G. BEZZA, 1990, 68; D. GIESELER GREENBAUM, 2020, 366.

102 Cf. *Tetr.* I 5,1s.; vd. G. BEZZA, 1990, 82.

103 1990, 83.

104 Cf. G. BEZZA, 1990, 83.

105 Cf. G. BEZZA, 1990, 83. In realtà, F. ROCHBERG-HALTON (1988b) ha messo in luce una classificazione tra pianeti benefici e malefici simile a quella ellenistica già nella letteratura astronomica babilonese di periodo seleucide.

106 Cf. G. BEZZA, 1990, 84.

107 Cf. Haly. 13^{ra}, Hemg. 1 40^r.

108 Cf. G. BEZZA, 1990, 83.

astri malefici sono stati così chiamati perché diminuiscono la vita, ma in ogni altra cosa operano il bene» (IV 13s.)¹⁰⁹. Giuliano di Laodicea aggiunge: «vediamo i febbriticanti subire danno dal calore del Sole che tutto vivifica e ciò avviene per la debolezza loro» (CCAG IV 105,16s.)¹¹⁰, perché tutte le stelle sono benefiche di per sé.

Tolemeo in *Tetr.* I 5,1, per discernere tra pianeti benefici e malefici, distingue gli astri nei quattro umori: caldo e umido sono fecondi (*γόνιμα*) e attivi (*ποιητικά*), perché da essi tutto si aggrega e trae crescita, mentre secco e freddo sono distruttivi (*φθαρτικά*) e passivi (*παθητικά*) perché disgregano e stroncano ogni cosa. Gli astri in cui prevalgono gli umori fecondi e vitali (caldo e umido) sono benefici¹¹¹: per questo, già i *παλαιοί* avevano classificato Giove, Venere e la Luna come pianeti benefici, a causa della loro costituzione prevalentemente calda e umida, e della loro azione temperata¹¹². D'altra parte, gli astri in cui prevalgono il secco e il freddo (umori «distruttivi e passivi»: *Tetr.* I 5,1)¹¹³ hanno virtù malevola: per questo, gli stessi *παλαιοί* avevano classificato come malefici Saturno perché molto freddo e Marte perché eccessivamente secco¹¹⁴. Saturno è freddo per natura, per la sua grande distanza dal Sole (ancora non erano stati scoperti i pianeti più lontani), ed è anche meno lucente¹¹⁵, quindi il temperamento umano lo percepisce come raffreddante. Card. *Subt.* 34, invece, argomenta che Saturno è freddo solo in comparazione, perché impedisce la nascita di esseri viventi a causa della sua bassa temperatura, come l'acqua tiepida che raffredda quella bollente, e quindi Saturno, più che Giove, aiuta i seminati perché i semi hanno bisogno di un calore modesto. Infine, Sole e Mercurio sono pianeti neutri (Mercurio è anche ermafrodita), ossia aumentano le caratteristiche del pianeta a cui si avvicinano¹¹⁶: essi partecipano di entrambe le virtù¹¹⁷ poiché sono mediani¹¹⁸.

Per comprendere il temperamento, connesso con la virtù (malefica o benefica) e con il genere (maschile o femminile) dei pianeti, è utile fare riferimento allo schema seguente, composto da G. Bezza¹¹⁹ secondo le indicazioni contenute nelle opere di Cardano:

109 Trad. G. BEZZA, 1990, 84.

110 Trad. G. BEZZA, 1990, 84s.

111 Cf. Alb. *Intr.* 4,5.

112 Cf. *Tetr.* I 5,1.

113 Trad. S. FERABOLI, 1998, 35.

114 Cf. *Tetr.* I 5,2; vd. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 94-98.

115 Cf. Nab. *E.* 232.

116 Cf. *Tetr.* I 5,2.

117 Cf. Iul. 152,4 ἐπίκοινοι.

118 Cf. Heph. I 31,19: μέσοι, vd. G. BEZZA, 1990, 85s. Per le combinazioni dei temperamenti, cf. G. BEZZA, 1990, 183s.

119 1990, 85.

PLANETARUM DESCRIPTIO E CARDANO COLLECTA				
*	TEMPERAMENTUM		FACULTAS	ACTIO
☿	FRIGIDITAS - siccitas		mala	masculinitas
♀	CALOR - humiditas		bona	masculinitas
♂	calor - SICCITAS		mala	masculinitas
☉	CALOR - siccitas		modo bona modo mala	masculinitas
♀	calor - HUMIDITAS		bona	foemininitas
♀	CUM	☉ ♂	SICCITAS	
☿		FRIGIDITAS		mala
♀		temperies vergens ad	calorem	bona
♀ ☽			humiditatem	bona
☽	luminē aucta	HUMIDA cum	calore	perfecte bona
☽			frigiditate	imperfecte bona
☽	minuta lumine			foemininitas

Si può notare che, se in Aristotele (cf. *supra* cap. 2) c'è una stretta associazione del caldo con il maschile, in Tolomeo, invece, non c'è una corrispondenza biunivoca tra calore e maschilità, poiché Saturno è freddo ma è maschile, mentre Venere è calda, ma è femminile, e la Luna, se è crescente, è calda, ma è femminile. Non c'è, inoltre, una corrispondenza biunivoca tra virtù benevola e maschilità, poiché, ad esempio, Saturno e Marte sono entrambi malevoli e maschili. Come spiegato da Tolomeo in *Tetr. I 5*, però, due qualità sono benevoli, il calore e l'umidità, mentre le altre due sono malevoli, il freddo e la secchezza: non c'è corrispondenza tra virtù benefica e maschile, e tra virtù malefica e femminile, bensì c'è una correlazione tra qualità e virtù, in conformità col principio per cui gli astri non sono benevoli o malevoli di per sé (la prima *potestas* di cui parla Rist. 51^r), ma in relazione ad altri astri (la seconda *potestas*: cf. *supra*). Le qualità non sono spartite geometricamente nei generi: «i generi fondamentali della natura sono due: maschile e femminile; decisamente femminile è l'azione della sostanza umida, che è una componente in netta prevalenza nelle femmine, mentre gli altri umori sono preponderanti nei maschi. Perciò la Luna e Venere, in cui domina la sostanza umida, sono considerati pianeti femminili, il Sole,

Saturno, Giove e Marte pianeti maschili, mentre Mercurio partecipa ad entrambi i generi, in quanto produce parimenti umido e secco» (*Tetr.* I 6,1)¹²⁰.

Non c'è quindi correlazione tra femminile e virtù malefica, perché l'umido, unica qualità prevalente nelle donne, è benevolo¹²¹; nonostante, però, l'unica qualità tipicamente femminile sia l'umidità, Giove è caldo e umido, pur essendo maschile. Più in generale, non c'è correlazione tra qualità, virtù (benevola o malevola) e genere. La quantità di umidità in un astro è riconoscibile tramite la sua luminosità, soprattutto per quanto riguarda i due luminari: nella luminosità del Sole predomina l'intensità, che è una qualità attiva e produce il calore, il cui contrario è il freddo, mentre la luminosità della Luna è imputabile all'estensione, una qualità passiva che produce l'umido, il cui contrario è il secco¹²². Che l'umidità sia connotata positivamente è ravvisabile anche in *Tetr.* I 10,1, dove la primavera, stagione positiva, è umida¹²³. In *Tetr.* I 10,2, Tolomeo compara le stagioni alle fasi della vita in base agli umori, come avevano fatto gli *ἀρχαῖοι* prima di lui: la primavera è umida come l'infanzia, l'estate calda come la giovinezza che va verso la maturità, l'autunno secco come la maturità avanzata, l'inverno freddo come la vecchiaia che si avvicina alla morte. Solo il freddo è connesso direttamente alla negatività e alla morte, come in Aristotele e, più in generale, nella mentalità greca (cf. *supra* cap. 1)¹²⁴.

Le qualità sono quindi aristotelicamente tutte parimenti presenti in ogni corpo celeste e in ogni corpo sublunare¹²⁵, in conformità anche con la visione ippocratica che un equilibrio tra i quattro umori è necessario per la salute di un individuo¹²⁶. Tuttavia, è per il solo Tolomeo che l'umidità è prevalente (non 'esclusiva') nella donna, e così si spiega perché anche Giove può essere umido. Si è visto (cf. *supra* cap. 2) che in Aristotele si nota talvolta un'associazione tra femminilità e umidità – per esempio, quando in *Part. an.* 670b 20 parla della parte inferiore sinistra del corpo, femminile e umida – mentre in altri contesti l'umidità è legata alla perfezione, come in *Gen. an.* 733a 31. In Tolomeo, invece, si parla di prevalenza dell'umidità nella donna, e, come talvolta in Aristotele¹²⁷, nonostante questo, non la si connota negativamente. Gli astri tolemaici non seguono nemmeno la dottrina aristotelica secondo cui il maschio è

120 Trad. S. FERABOLI, 1998, 37.

121 Cf. *Tetr.* I 5,1.

122 Cf. Tit. *Phys.* 75.

123 Cf. G. BEZZA, 1990, 213-222.

124 Cf. Arist. *Gen. an.* 783b 29s.: «Per gli uomini, l'inverno e l'estate sono da ricondurre all'età», trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 1027; vd. *supra* 2.

125 Cf. *Gen. an.* 762a 18.

126 Cf. *Loc. Hom.* 42, *Morb.* I 1.

127 Cf. e.g. *Gen. an.* 733a 31.

caldo e la femmina è fredda (cf. *supra* cap. 2). Infatti, l'asserzione contenuta in *Tetr.* I 7,1 parla di tendenze, non di una regola generale: «i più evidenti spazi del tempo sono due, il giorno e la notte: il giorno con caratteri più maschili, perché caldo e attivo, la notte con caratteri femminili, perché umida e riposante»¹²⁸. Il caldo è associato qui al maschile, ma Saturno è freddo e la Luna è calda. Cardano (*Comm.* 127a) osserva che nei pianeti maschili prevale il calore sull'umido, e per questo può maturare il seme, secondo la teoria aristotelica per cui il maschio riesce a scaldare il proprio sangue a tal punto da renderlo seme¹²⁹. Tuttavia, il calore non è il solo umore che aiuta la fecondazione¹³⁰: il Sole e Marte sono caldi e secchi, Giove caldo asciuga l'umido, ma Saturno è freddo, e poiché il freddo condensa l'umido, gli Arabi¹³¹ videro in Saturno un eunuco, a differenza dell'ermafrodita Mercurio che, nonostante partecipi di entrambi i generi, veniva considerato solamente o maschile¹³², o femminile¹³³.

In Aristotele il cielo è perfetto e la Terra è tutto ciò che è imperfetto¹³⁴: Οὐρανός è termine maschile corrispondente a un dio maschio, mentre Γῆ è un termine femminile corrispondente a una dea donna. «Anche nell'universo pertanto si è soliti considerare la natura della terra come femmina e madre, mentre ci si rivolge al cielo, al sole e a tutte le altre cose siffatte come a generatori e padri» (*Gen. an.* 716a 17-20)¹³⁵: in quanto principi (ἀρχαί), «il maschio è portatore del principio del mutamento e della generazione, la femmina di quello della materia» (716a 6s.)¹³⁶. Secondo Niph. *Apot.* 11^{ra}, Tolemeo, invece, segue un criterio diverso per assegnare maschilità e femminilità: non più la contrapposizione tra calore, luce, cielo (maschile), contro freddo, tenebre, Terra (femminile), perché il maschile e il femminile non sono più principi (ἀρχαί), bensì generi (γένη), dalla radice *gen/*gon/*gñ che indica la nascita, il procedere da un principio, l'avere origine dal cielo e il nascere in terra¹³⁷. Il Sole e la Luna sono come capi dei due generi, non perché portatori dell'opposizione caldo-freddo, ma perché generano qualità vitali come calore e umidità¹³⁸. È dal temperamento che deriva la distinzione tra i generi: sbaglia chi pensa, dice Ristori (48^v, 51^v), che siano

128 Trad. S. FERABOLI, 1998, 39.

129 Cf. *Gen. an.* 728a 17-22.

130 Cf. Haly 13^{rv}.

131 E.g. Bir. *Instr.* 234,385, Alb. *Intr.* 4,8.

132 Cf. Rhetor. *CCAG* I 145, Bir. *Instr.* 234,385, Alb. *Intr.* 4,8.

133 Cf. W. HÜBNER, 2014, 150s.

134 Cf. G. BEZZA, 1990, 89.

135 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 833.

136 Trad. D. LANZA-M. VEGETTI, 1971, 832.

137 Cf. G. BEZZA, 1990, 89.

138 Cf. G. BEZZA, 1990, 89.

maschili le stelle che portano caldo e freddo, femminili quelle che disseccano o umidificano. In realtà, ribadisce Haly. 13^{rb}, nelle stelle prevale l'elemento femminile se prevale la sostanza umida, e di conseguenza esse umidificano: sono femminili la Luna e Venere, perché hanno umidità in misura maggiore (tra i filosofi greci, che la Luna sia umida si concorda da più parti)¹³⁹; ma, per l'appunto, si è visto che Giove è considerato umido (cf. *supra*). In generale, ci si focalizza sull'effetto che hanno le qualità dei pianeti, non tanto sulle qualità stesse: gli esseri viventi sono *masculati et foeminati*, cioè sono gli effetti, mentre gli astri sono *masculantes et foeminantes*, cioè le cause¹⁴⁰. Tuttavia, pur non sussistendo una netta contrapposizione tra umori maschili e femminili, soprattutto per quanto riguarda umido e secco, poiché quando si parla di umori si parla di tendenze, e pur non essendoci associazione tra umori, genere e virtù (benevola-malevola), l'opposizione binaria tra maschile e femminile, caldo e freddo, luce e tenebre, etc., esiste anche in Tolemeo.

4. Conclusioni

Si è detto¹⁴¹ che il mito e la scienza legittimano l'inferiorità della donna rispetto all'uomo, dove la scienza, però, non include solamente la geometria celeste, la matematica e l'aritmologia, bensì anche, e soprattutto, la biologia, e quindi le qualità. Anche la biologia è legittimata da un retroterra filosofico di più di sette secoli: a partire da Anassagora (cf. *supra* cap. 1), essa viene spiegata da Ippocrate e da Aristotele (cf. *supra* cap. 2); quest'ultimo è l'autore più velatamente presente nella filosofia tolemaica¹⁴². La connessione tra teoria degli umori (medicina) e scienza degli astri (nell'antichità non c'è una divisione tra astronomia e astrologia)¹⁴³ è tipicamente greca, ed era già di Ippocrate¹⁴⁴, ma trova riscontri anche nell'astrologia babilonese¹⁴⁵.

In secondo luogo, il presente articolo sostiene e riconferma le radici principalmente aristoteliche di Tolemeo, poiché egli mostra una conoscenza approfondita del dibattito sulla teoria degli umori dalle origini, anassagoree e ippocratee, allo Stagirita (sebbene Tolemeo associ solo l'umido alla donna, mentre Aristotele spesso vi associa anche il freddo). Si è rilevata, inoltre, la difficoltà di identificare una dottrina coerente sia in Aristotele, sia in Tolemeo, quando si parla di incasellare le qualità

139 Cf. C. PRÉAUX, 1973, 128-131.

140 Cf. Niph. Apot. 11^{ra}.

141 Cf. W. HÜBNER, 2014, 147s.

142 Cf. G. BEZZA, 1990, XVII; AUJAC 1993, 23s.

143 Cf. W. HÜBNER, 2020, 298s.

144 Cf. D. GIESELER GREENBAUM, 2020, 350s.

145 Cf. F. ROCHBERG-HALTON, 1988.

in compartimenti stagni quali la ‘positività’ e la ‘negatività’, o la ‘mascolinità’ e la ‘femminilità’. Al di là del tentativo di individuare con precisione la vera essenza delle qualità e delle loro precise associazioni, si è compreso che esse sono comunque fondamentali nel pensiero greco, soprattutto per individuare le differenze di genere, e ne è una prova tangibile la grande mole di commenti (riportati *supra* cap. 3) che tentano di spiegare e dare definizioni agli aggettivi ‘caldo’, ‘umido’, ‘freddo’, ‘secco’. È grazie ai commenti tardoantichi, medievali e rinascimentali che si può assaporare il valore, ma anche le controversie, dietro la dottrina degli umori e delle qualità, che sono servite da un lato come teorie mediche (quando la letteratura medica era ancora in germe), dall’altro come teorie legittimanti l’ordine sociale patriarcale. Il discorso tolemaico sulla natura della donna deriva da secoli di teorie sulle qualità insite nel maschile e nel femminile. Si è visto che si concorda da più parti sull’umidità della donna, e spesso il femminile viene non a caso associato al freddo, qualità negativa. La subalternità della donna è spiegata da Tolomeo nello stesso modo in cui è spiegata da Aristotele, ossia con argomenti biologici: per quest’ultimo, la donna dovrebbe essere calda, ma poiché perde sangue mestruale, si raffredda e quindi è imperfetta, perché il calore (la maggior parte degli antichi è d’accordo in proposito: cf. *supra* capp. 1 e 2) è una qualità vitale, opposta al freddo mortifero.

BIBLIOGRAFIA

- AUJAC, G., *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe, connaissance et représentation du monde habité*, Paris, 1993.
- BEZZA, G., *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo*, Milano, 1990.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *L’astrologie grecque*, Paris, 1899.
- CAMPION, N., *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology. The Ancient and Classical Worlds*, London, 2008.
- CANTARELLA, E., *L’ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell’antichità greca e romana*, Milano, 2013⁴ (1981).
- CENTANNI, M., *Eschilo. Le tragedie*, Milano, 2003.
- CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952.
- DEICHGRÄBER K., *Hippokrates, über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*, Leipzig, 1935.
- DETIENNE, M., «Potagerie de femme ou comment engendrer seule», *Culture*, 1 (1977), pp. 3-8.
- FERABOLI, S., *Le previsioni astrologiche: Claudio Tolomeo*, Milano, 1998⁴ (Milano 1985¹).
- GIESELER GREENBAUM, D., «Hellenistic astronomy in medicine», in A.C. Bowen-F. Rochberg, *Hellenistic Astronomy*, Leiden-Boston, 2020, pp. 350-380.
- HÉRITIER-AUGÉ, F., «La costruzione dell’essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell’identità sessuale», in M. Bettini, *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Bari, 1993, pp. 113-140.

- HÖLSCHER, U., «Anaximander und die Anfänge der Philosophie», *Hermes*, 81 (1953), pp. 257-277.
- HÜBNER, W., «Gender in Ptolemy's Apotelesmatica», *MHNH*, 14 (2014), pp. 147-166.
- HÜBNER, W., The professional Αστρολόγος, in A.C. Bowen, F. Rochberg, *Hellenistic Astrology*, Leiden-Boston 2020, pp. 297-320.
- JACQUES, J., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Engl. transl. Leiden-Boston, 2012 (ed. or. Paris, 2007).
- JOLY, R., *Le niveau de la science hippocratique. Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences*, Paris, 1966.
- KÜHN, H., «System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum», *Hermes Einzelschriften*, 11 (1956), pp. VIII-106.
- LANZA, D., *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1966.
- LANZA, D., VEGETTI, M., *Opere biologiche di Aristotele*, Torino, 1971.
- LLOYD, G.E.R., «Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought», in R.E. Allen-D.J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, I. *The Beginnings of Philosophy*, London-N.Y., 1970, pp. 255-280.
- LONG A.A., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 2006.
- LORAUX N. L., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981.
- LORAUX, N., *Il femminile e l'uomo greco*, trad. it. Bari, 1991 (ed. or. Paris, 1989).
- PRÉAUX, C., *La lune dans la pensée grecque*, Paris, 1973.
- ROCHBERG-HALTON, F., «Benefic and malefic planets in Babylonian astrology», in E. Leichty-M. de J. Ellis-P. Gerardi, *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, 1988, pp. 323-328.
- SISSA, G., «Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica», in S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 1983, pp. 83-145.
- VEGETTI, M., *Opere di Ippocrate*, Torino, 1976² (1965¹).
- ZOLLA, E., *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milano, 1975.

ABBREVIAZIONI

- Alb. = Abū Ma'shar Ja'far ibn Muḥammad al-Balkhī (Balkh 10/8/787-Wasit 8/3/886)
- Intr.* = *Introductorium in astronomiam Albumasaris abalachi octo continens libros partiales*, Venetiis, mandato et expensis Melchionis Sessa, 1506 (trad. di Ermanno di Carinzia)
- Alb. Mag. = Alberto Magno (1206-1280)
- Coel.* = *De coelo et mundo*
- Bir. = Abū al-Rayhān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī (Khwarazsm 973-Ghazna 1030)
- Instr.* = *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, ed. e trad. di R. Ramsay Wright, London 1934.
- Card. = Gerolamo Cardano (1501-1571)

Comm. = Hieronymi Cardani Mediolanensis, *Commentariorum in Ptolemaeum de Astrorum iudiciis Libri IV*, in *Opera Omnia* cit.

Subt. = Hieronymi Cardani Mediolanensis, *De subtilitate*, in *Opera Omnia* cit.

D'Ab. = Pietro D'Abano (Abano 1250-1316)

Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur, Venetiis 1565.

Haly. = Abū l-Hasan ‘Alī ibn Rīdwān ibn ‘Alī ibn Giā‘far al-Miṣrī (Il Cairo 998-1068)

Liber quadripartiti Ptholemei, idest quatuor tractatuum; in radicanti discretione per stellas de futuris et in hoc mundo constructionis et destructionis contingentibus cum commento Haly Heben Rodan, Venetiis per Bonetum Locatellum, impensis nobilis Octaviani Scoti civis Modoetiensis, 1493.

Hemg.1 = Conrad Hemgartner (sec. XV)

In Quadripartitum Ptolomei commentarium ad illustrissimum Joannem, Borbonii atque Alverniae ducem, C. Hemgartner, ms. Paris, BN lat. 7305 ff. 4^r-346^r.

Heph. = Hephaestio Thebanus astrologus, IV sec. d.C.

Hephaestionis Thebani Apotelesmaticorum libri tres, ed. D. Pingree, Lipsiae 1973.

Iul. = Iulianus Laodicensis astrologus, sec. V/VI d.C.

Iulianus Laodicensis περὶ τῆς τῶν μετεώρων σεμειώσεως Ἡλίου Σελήνης καὶ ἀστέρων, CCAG IV 109.

Nab. = Valentin Nabod (1523-1593)

Apot. = Valentini Naibodae Mathematici praeclarissimi *In Claudii Ptolemael Quadripartitae Constructionis Apo-telesmata Commentarius novus et Eiusdem Conversio nova*, ms. British Museum Sloane A216 XVI G ff. 1^r-378^r.

E. = *Enarratio elementorum astrologiae, in qua praeter Alcabitij expositionem atque cum Ptolemaei principiis collationem, rejectis sortilegiis et absurdis vulgoque receptis opinionibus, de vera artis praeceptorum origine et usu disseritur: in celeberrima Coloniensi Academia studiosis philosophiae proposita a Valentino Nabod, amplissimi Senatus Coloniensis Mathematicarum ordinario, Coloniae (apud haeredes Arnoldi Birckmanni) 1560.*

Niph. = Agostino Nifo (1473-1546)

Apot. = *Ad Sylvium Pandonium Boviani Episcopum Eutichi Augustini Nippi Philotei Suessani ad Apotelesmata Ptolemaei eruditio*nes, Neapoli 1513.

Rist. = Giuliano Ristori (25.6.1492-?)

Reverendi ac eximii magistri Iuliani Ristori Pratensis per me Amerigum Troncianum, dum eum publice legeret in almo Pisauri ginnasio currente calamo collecta, ms. Firenze Bibl. Riccardiana lat. 157 cc. 248.

Tit. = Placido Titi (Perugia 1600-1668)

Phys. = *Physiomathematica sive Coelestis Philosophia naturalibus hucusque desideratis ostensa principiis. Auctore D. Placido de Titis Perusino Olivetanae Congregationis Monacho*. Cum nuperrimisi ad Placidianam doctrinam additamentis, excerptis ex III libro Astronomicarum rerum praemittendarum ad futuram Astrologiam Italicam, a Cursino Francobacci et Africano Scirota Romano, in hac secunda editione ad operis calcem appositis, Mediolani (ex Typographia Fr. Vigoni) 1675.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

**SOBRE EL “ESOTERISMO” DEL ANTIGUO EGIPTO Y SU PROYECCIÓN:
NOTAS CRÍTICAS AL LIBRO DE E. HORNUNG, *ESOTERISMO EGIPCIO.*
*LA SABIDURÍA SECRETA DEL ANTIGUO EGIPTO Y SU IMPACTO
EN OCCIDENTE (2024)***

SABINO PEREA YÉBENES

UNED

sperrea@geo.uned.es

<https://orcid.org/0000-0003-1395-6258>

Recibido: 13 de junio de 2025

Aceptado: 22 de septiembre de 2025

RESUMEN

Estas páginas son una revisión crítica del libro de E. Hornung, *Esoterismo egipcio. La sabiduría secreta del antiguo Egipto y su impacto en Occidente*, publicado recientemente en lengua española. La obra original se publicó en alemán en 1999 (*Das esoterische Ägypten: das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*).

PALABRAS CLAVE: ESOTERISMO, EGIPTO, HORNUNG, SABIDURÍA SECRETA

**REGARDING “ESOTERICISM” IN ANCIENT EGYPT AND ITS PROJECTION: CRITICAL NOTES TO THE
BOOK OF E. HORNUNG, *ESOTERISMO EGIPCIO. LA SABIDURÍA SECRETA DEL ANTIGUO EGIPTO
Y SU IMPACTO EN OCCIDENTE (2024)***

ABSTRACT

These pages are a critical review of E. Hornung’s book, *Esoterismo egipcio. La sabiduría secreta del antiguo Egipto y su impacto en Occidente* (*Egyptian Esotericism. The Secret Wisdom of Ancient Egypt and its Impact on the West*) recently published in Spanish. The original work was published in German in 1999 (*Das esoterische Ägypten: das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*).

KEY WORDS: ESOTERICISM, EGYPT, HORNUNG, SECRET WISDOM

Cualquiera que esté familiarizado con estudios académicos sobre el antiguo Egipto reconocerá a Erik Hornung como uno de los más solventes eruditos en activo desde mediados del siglo XX hasta su reciente fallecimiento en 2022. En español podemos disfrutar de algunos de sus libros: *El uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (Madrid 1999, Trotta); *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (Madrid 2000, Trotta), o una breve *Historia de Egipto* (Madrid, 2003, Alderabán). Particularmente uno de los trabajos más notables, que he consultado, es la serie de volúmenes dedicados al Amduat, los textos relativos al viaje nocturno del difunto, que aparecen en las pareces basados en tumbas del Reino Nuevo (*Das Amduat: die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden 1963-1967, Harrassowitz). Estas citas son solamente una muestra de los más de 20 libros fundamentales sobre el Egipto faraónico publicados por Hornung. Su labor en diversas universidades europeas avalan su prestigio. Una evocación biográfica de su vida académica la resumió muy bien otro gigante de la egiptología moderna, Jann Assmann, con motivo del 70 cumpleaños de Hornung en un artículo titulado «*Mythos und Geschichte. Der Ägyptologe Erik Hornung wird 70*», aparecido en el periódico *Neue Zürcher Zeitung* el 28 de enero de 2003, p. 64.

El presente libro es traducción del original alemán publicado en 1999, *Das esoterische Ägypten: das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. Es, pues, una obra de madurez.

Ha sido preciso mencionar estas circunstancias personales del autor, y citar algunos de sus trabajos, para advertir al lector –del libro y de esta misma reseña– que esta obra sobre esoterismo egipcio, a pesar de su título embaucador, no está escrito por un egipatómano intruso, sino por un especialista, si bien la lectura del mismo, a medida que avanzábamos en ella, ha resultado bastante decepcionante.

El libro pretende poner un poco de orden y luz en el *totum revolutum* de eso que en círculos populares actuales se denomina «occultismo» o «ciencias ocultas», etiquetas que solo denotan ignorancia supina con respecto a lo que eran en tiempos pretéritos fenómenos como el esoterismo, la magia, la alquimia, la adivinación, los oráculos o la profecía. Todos estos conceptos no son –de ninguna de las maneras– «ciencia», sino técnicas. Todas son independientes; no se interfieren; no son parte de un todo, ni eran ocultas. Pero habrá que dar la razón al autor en el sentido que, ya desde la Antigüedad, muchos de estos conceptos se mezclan, y que se añaden otros, para mayor confusión, como la gnosis o el hermetismo, en un ideario oscuro mantenido por los magos (idea vaga, más literaria que real) que transitó a su aire en la Edad Media, y aún después, hasta finales del siglo XIX con gran arraigo en las sociedades teosóficas

o francmasonas. Ese convoluto de creencias tuvo siempre en el horizonte del pasado al Egipto milenario, con sus «misterios». Esta palabra, misterio, es peligrosa en boca de los profanos, porque lejos de su significado original (τὰ μυστήρια = ritos secretos), se pone esa etiqueta a todo aquello que no se comprende por enigmático pero que es atractivo a los sentidos o seduce a la mente por la palabra.

Naturalmente, nos viene enseguida a la memoria la obra de Jámblico, *De mysteriis aegyptiorum*, que fue traducida, comentada y difundida por Marsilio Ficino (siglo XV) con ese título latino asociado a Egipto. La obra de Jámblico o a él atribuida, donde se lee en las dos últimas líneas del *schólion* preliminar: Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὸ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις («Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea»), es el primer intento de presentar a la intelectualidad filosófica de su tiempo, principalmente neoplatónica, una síntesis sobre los «misterios egipcios». El título *De mysteriis aegyptiorum* es engañoso: ni se habla allí de misterios, ni de dioses egipcios concretos (ausentes en el tratado, salvo esporádicas menciones a Osiris, Ptah o Isis); el libro es, más bien, una reflexión compleja, mezclada de hermetismo y de la teología de los oráculos caldeos (teúrgia), mántica y otros elementos más sublimes. Pero la obra –de ahí que haya creído oportunamente recordarla– puede ser ejemplo de cómo los antiguos griegos analizaron el pensamiento religioso egipcio sin llegar a entenderlo en absoluto. Y cómo la ignorancia, una vez más, se protege con el manto de lo «misterioso» y lo «secreto», que todo lo aguanta. Por poner un ejemplo más reciente, una aproximación a la idea del Egipto «misterioso» basado en fuentes egipcias, imágenes principalmente, lo tenemos en el libro de Lucie Lamy, *Egyptian Mysteries: New light on Ancient Knowledge*, Londres, Thames and Hudson, 1981, disponible también en versión española (Debate, 1996). En otro sentido, con enfoque más filosófico que religioso, se puede añadir el libro póstumo de René Adolphe Schwaller de Lubicz *Le Miracle Égyptien* (París: Flammarion, 1963), desde hace poco disponible en español (*El milagro egipcio*, Gerona, Atalanta, 2023; traducción de A. Piquero Otero). El autor (1887-1961) fue químico de profesión, «filósofo» y egiptólogo, astrólogo simbolista, interesado por la alquimia y el esoterismo matemático aplicado a la medida de los templos egipcios, en particular el de Luxor, edificio que consideraba la «medida» del cuerpo humano (teoría desarrollada en la obra *Le Temple dans l'homme*, Le Caire, Impr. de Schindler, 1949).

Pero todo aquello que el hombre culto viene considerando falsas ciencias parece que Hornung quiere reivindicarlo si tiene su fundamento en el Egipto milenario. Y es que los estudios sobre esoterismo –que es un sustituto de la religión– deben ser no solo reivindicados sino promocionados (p. 10), puesto que «los asuntos esotéricos

tienen que ver con verdades ocultas, a menudo deliberadamente escondidas, que solo pueden captarse mediante la intuición o la revelación y que eluden toda verificación experimental... Lo esotérico es una manera de pensar en sí misma, irracional e intuitiva, que apunta a la unidad global de la naturaleza y a las correspondencias dentro de ella y a la posibilidad de una transubstanciación ilimitada» (p. 12). Y esta llave conduce a abrir las puertas del «otro Egipto», el minusvalorado por los estudiosos de su religión y el sobrevalorado por quienes solo poseen de Egipto un conocimiento superficial.

En este libro, Hornung no deja de sorprendernos con ideas inesperadas y arriesgadas, desde las primeras páginas, como asegurar que el hermetismo –*sic*– hunde sus raíces al comienzo del segundo milenio, en el Reino Antiguo egipcio. Va demasiado lejos, dejándose cautivar por el hecho de que muchos mitos en sus fases primitivas pueden ser analizados a luz de teorías herméticas, que son en sí mismas un cajón de sastre. No tiene sentido equiparar en el tiempo y en su significado propio al Thot milenario con el Hermes Trismegisto (considerado éste el émulo y *alter ego* de aquél) de los tratados griegos. El argumento de uso en lengua egipcia de la expresión «tres veces grande» (pp. 18-19) no convence. Y conceder crédito a la obra de Horápolo a la hora de explicar los símbolos sagrados egipcios, es concederle demasiado crédito a este autor. Ωραπόλλων, escribió sus *Hieroglyphica* en el siglo IV d. C., y no en el V a. C., como se indica en p. 20, quizás por defecto de la traducción española.

En su explicación de las raíces antiguas de esoterismo egipcio, Hornung no se centra en el análisis de textos o de imágenes egipcias, sino que adorna sus ideas, con continuos vaivenes cronológicos, poniendo a los autores griegos y/o latinos como aval de las correspondencias funcionales con pinturas de Amarna (pp. 22-24), y por ejemplo, con los ritos de misterio de época helenística, como si los rituales iniciáticos hubieran bebido de la sabiduría egipcia, como si los griegos hubieran sabido descifrar la lengua jeroglífica hasta el punto de hacer una exégesis religiosa de estos textos y tomarlos como referente teológico.

El avance en la lectura, fácil y sugerente por lo demás, muestra también la debilidad del discurso de Hornung en muchas de sus páginas. En el capítulo segundo, dedicado a describir las maravillas del país del Nilo, el autor se aferra al libro segundo de Heródoto. Indica el autor que «en la obra de Heródoto encontramos por primera vez el fenómeno del sincretismo, la identificación de deidades entre sí, que caracterizaría el periodo helenístico. Ptah es Hefesto, Horus es Apolo, Isis es Deméter...». Sinceramente, no se puede estar más desafortunado en expresiones como éstas. A saber, en tiempos de Heródoto, los egipcios no sincretizaron sus dioses a los griegos, otra

cosa es que el historiador griego buscara los equivalentes en el panteón griego para dar a entender a su público el carácter y función de una u otra divinidad egipcia. Tampoco el sincretismo es característico del periodo helenístico. Analizando profundamente su mitología y su sentido religioso, de ninguna manera se puede llegar a la conclusión de que Ptah sea Hefesto, y de ningún modo Isis puede compararse con la eleusina Deméter, como ahí se afirma.

A las cuatro ideas mal entresacadas del Egipto herodoteo añade el autor otras tantas extraídas del universo platónico. Las ideas sobre Egipto del filósofo, o las expresadas por Isócrates en el *Busiris*, o las pocas ideas que expuso sobre Egipto Diodoro tras su viaje al país del Nilo poco después del 60 a. C., solo indican su conocimiento parcial, si no equivocado, del país. La idea de que Eudoxo de Cnido tradujese textos egipcios es gratuita. Y cuando Diodoro (I, 94, 1) establece un paralelo entre Zarustra, Moisés y Hermes, es una muestra más de su desconcierto. Para Hornung, sin embargo, estos nombres son «una tríada –sic– de luminarias que luego encontramos una y otra vez, y una expresión del sincretismo de la cultura del mundo helenístico» (p. 34), frase a la que cabe oponer el uso inadecuado de tríada (literalmente, tres dioses y un solo concepto divino que se complementa), y, segundo, que éstos, un dios mitológico (Hermes) y dos personas con carisma religioso, pero distantes en tiempo y en espacios culturales, no pueden nunca «sincretizarse». Las personas no se sincretizan.

Los relatos egipcios de Estrabón y de Plinio interesan poco al autor que solo reconoce en ellos anécdotas sobre los dioses egipcios o curiosidades turísticas. En otro plano tenemos a dos autores del siglo II d. C., uno de la primera mitad, y el otro de la segunda mitad: Plutarco, con su tratado *De Iside et Osiride*, y Clemente Alejandrino, con las numerosas noticias que aporta sobre los cultos egipcios en sus *Stromata*. Para un ejemplo del valor de la obra de este último, remito a mi estudio, «Una procesión de sacerdotes y libros «herméticos» en Alejandría» (Clem. Alex., *Strom.* 6 [4] 35-37). Sentido y léxico religioso», en E. Calderón Dorda y S. Perea Yébenes (eds), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid-Salamanca, Signifer, 2016, pp. 101-131. Los comentarios a las noticias expurgadas por Hornung en los autores latinos (los mencionados Plinio y Juvenal) son tan banales o más que lo que estos cuentan. Resulta curioso que el autor hable de la «clara resistencia a la visión esotérico-mística de Egipto en Plinio y sus contemporáneos... Plinio no tiene nada que decir sobre la magia» (p. 37). En efecto, Plinio, que habla de magia en otras partes de su *Naturalis Historia*, nada dice en particular sobre la τέχνη mágica egipcia, porque no la ha observado directamente y lo que pudiera conocer de segunda mano le era de todo punto incomprensible. Es verdad, no obstante, que el racionalismo romano en la observación de la naturaleza condujo a los eruditos romanos, y a los gobernantes, a

considerar aberrantes los cultos egipcios y sus dioses híbridos: cuerpos humanos con cabeza de animales, o el universo múltiple de animales sagrados de casi toda especie.

Lo dicho sobre la percepción deformada e incompleta que los romanos tenían sobre la magia egipcia puede decirse también acerca de la astrología, o de la astronomía. Investigaciones recientes han demostrado que la astronomía egipcia era muy elaborada, y en algunos puntos comparable a los logros alcanzados por la ciencia helenística por otros caminos. En español es posible leer ahora una excelente obra sobre la astronomía egipcia: J. A. Belmonte y J. Lull, *Astronomía del Antiguo Egipto: Una perspectiva cultural*, Madrid, Dilema, 2025. Y sobre la astrología, los estudios de J.F. Qack, *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt* (FU Berlin 2002), a los que han seguido otros, han demostrado la gran importancia de la cosmovisión egipcia del cielo y su influencia en la astrología, entendida esta como la disciplina que estudia la influencia de los astros en la vida sobre la Tierra y en particular sobre la existencia humana, la salud y el destino. En ese propósito, confluye con la magia. No se trata tanto de hacer una exposición científica sobre la astronomía o astrología de los egipcios, sino mostrar cómo la influencia de los astros o su observación forma parte de ese magma del conocimiento «oculto» de los egipcios. Por cierto, una obra tan interesante como la *Apotelesmathika* de Manetón, un poema astrológico, ni se menciona.

En el tercer capítulo de este libro, Hornung ofrece una visión simple de la astrología egipcia, picoteando en anécdotas y, aunque sin profundizar, la lectura es sugerente, mezclando noticias sobre el Egipto de los faraones con el Egipto ptolemaico y romano.

Igual que la astrología, la alquimia, «el arte de la transformación de los elementos físicos» es un vehículo perfecto para abundar en la idea de lo misterioso en Egipto, ese gran saco en el que cabe casi todo procedimiento irracional. Varios nombres antiguos son recordados aquí como alquimistas o sus remedios, Ostanes, Bolo de Mendes, cuyas obras, que no han llegado sino en fragmentos por bocas ajenas, cuadran con el arquetipo del alquimista antiguo, es decir, un químico cuya ciencia está en cierres. Pero apoyándose en estudios ajenos, en realidad puramente hipotéticos, Hornung considera que ya había experimentos alquímicos en algunos templos egipcios, donde los sacerdotes manipulaban tierras raras, ya hacia 1813 a. C., con el faraón Amenemhet III (p. 50) y también medio siglo después, con Amenofis III, como si ese formidable salto en el tiempo importase poco. El autor quiere darnos a entender –realmente, para confundirnos— que el tratamiento (pulido y talla) de piedras semipreciosas en objetos de arte y decoración es un proceso alquímico. Y lo

mismo puntualmente con el tratamiento del oro, llegando a proponer como autoridad a autores árabes medievales (p. 54). Nada resulta convincente. Pensar que el Libro de los Muertos egipcio está relacionado con la alquimia es un disparate (p. 55). Solo el discurso parece centrado cuando se comentan pasajes de Zósimo de Panopolis, para desviarla nuevamente, enseguida, con tratados alquímicos medievales. Muy bien podría el autor haber mencionado los tratados alquímicos que se compilan en época medieval y que son eco de la verdadera alquimia que se hacía en época greco-romana. Uno de estos escritos, interesantísimos, ha sido publicado recientemente en español por Rafael Marqués García, *Orígenes de la alquimia griega. El tratado del Anónimo de Zuretti*, Madrid, Signifer, 2024, un extenso texto que expone lo que era para los antiguos la verdadera alquimia y no la alquimia imaginaria.

No salimos de nuestro asombro cuando a propósito de la gnosis encontramos en la misma página (61) a Homero, Simón Mago y los escritos de Nag Hammadi, y más adelante las enseñanzas de Mani y la sapiencia china, Hermes Trismegisto, Platón y Jesús (p. 67). Casi nadie queda fuera de esta ensalada multicultural y asincrónica. También el Hermetismo, como movimiento religioso-sapiencial (más que filosófico, realmente) es tratado en el capítulo sexto con una superficialidad impropia, de nuevo forzando innecesariamente la máquina del tiempo para retrotraer al misterioso Egipto (de la época de las pirámides) los orígenes del Hermetismo, cuyo centro «parece haber sido Menfis» (p. 70), ¿cuándo?, sin argumento alguno. Con pasmosa facilidad se pasa de Cleopatra a Clemente de Alejandría, y de aquí a los árabes, al llamado *Libro de Krates*, del siglo IX, solo para comparar una cita de Imhotep, que vivió en aproximadamente en 2690-2610 a. C. (p. 72). Todo resulta mezclado innecesariamente. Este capítulo concluye con una suma de leyendas inconcebibles: «la Tabula Smaragdina, también llamada *Kybalion*, aparentemente descubierta en la tumba de Hermes Trismegisto bajo una estatua de Hermes, cuyo descubridor fue supuestamente Balinús, es decir, Apolonio de Tiana» (*sic*).

Las páginas dedicadas a Egipto como «tierra de magia» son un dechado de tópicos y de lugares comunes. Es un tema demasiado amplio como para ser despachado en unas pocas páginas. Como en todos los demás, el autor hace un recorrido cronológico, desde aquellos ejemplos egipcios, cogidos al azar, que considera «mágicos», hasta la magia en época romana, siempre con referencias literarias, y siempre insuficientes. Los *Papiros Griegos de Magia* están apenas apuntados, sin analizar ni pronunciarse sobre su sentido, su producción o su cronología. Otro gran soporte de invocaciones mágicas, las gemas inscritas, ni siquiera se mencionan. Están sobrerepresentadas en estas páginas las referencias a Moisés, a la Biblia, y a los milagros de Jesús, que nada tienen que ver con la magia, y menos aún con la magia egipcia.

El Corán, la Kábala, y los autores medievales (no se cita el *Picatrix*) sirven al autor para acabar hablando de las novelas de Conan Doyle y de otras novelas inglesas de tema egipcio, cuyas referencias son parásitas.

Es verdad que, de entre los cultos egipcios que tuvieron más proyección en época romana, están los de Isis y de Osiris. La primera, porque fue adoptada pronto por los romanos, aunque cabe recordar que de su forma alejandrina, y no de su «teología» faraónica. La diosa «madre de un dios», Horus, era un modelo fácilmente exportable. Osiris penetró en el mundo romano con menos éxito; y ambas figuras fueron sublimadas y difundidas por el afortunado tratado que sobre estos dos dioses nos dejó Plutarco. En el capítulo octavo Hornung no solo habla de Isis y Osiris, sino de aquellos dioses que le interesan, en particular Serapis, a cuya teología se apunta. Serapis sustituye a Osiris y acompaña a Isis en el mundo romano como dioses muy aceptados por los fieles, tanto de habla griega como latina. Es una expansión natural, desde Alejandría a Italia, y de aquí irradia a las provincias. Sirve este hecho al autor para recordar algunos casos de devoción de algunos emperadores a Serapis, que, ciertamente, tiene bastante presencia epigráfica en el Occidente romano.

En este punto (en el capítulo noveno y siguientes) se abandona ya definitivamente el mundo egipcio antiguo para mostrarnos únicamente su pervivencia, siempre deformada, de mano del cristianismo medieval y, más tarde, de otras desviaciones del propio cristianismo.

Un claro ejemplo de usurpación iconográfica es la imagen de Isis sosteniendo en sus brazos Horus niño, al que amamanta: la imagen será robada con todo descaro por los cristianos haciendo representar así a la Virgen María y a Jesús Niño en imágenes del Egipto cristiano y copto, prendiendo con éxito hasta el punto de que la imagen de Isis-Horus quedó como una referencia pagana cada vez más olvidada. Los ejemplos son muchos. La imagen evangélica de la «huida a Egipto» de José y María fue alimentada para reforzar la relación del nuevo dios cristiano con el país del Nilo, un viaje puramente anecdotico recreado de forma novelesca por los apócrifos novotestamentarios. Así se alimenta la leyenda al tiempo que en las arenas y cuevas de los desiertos donde se refugian los monjes locos (los «ciegos de Dios», como los calificó Jacques Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona, Aymá, 1964) y se multiplican los relatos de demonios que deben ser doblegados por la fe y la abstinencia de los anacoretas. Y con ellos, la magia de raíz egipcia está en manos de los hombres santos como el famoso archimandrita copto Shenute, del que quedan algunos tratados breves de demonología. Así fue siendo enterrada progresivamente la corriente hermética. Por otro lado, surgió otro foco poderosísimo que se basaba igualmente en

los antiguos arcanos de la adivinación y la teología: la cábala judía. En la Edad Media todo se mezcla de mano de monjes, intelectuales y herejes. Surgen en Alemania sectas secretas como los cátaros (cf. p. 109) y otros que tienen por bandera la gnosis, y como destino final la búsqueda del Santo Grial o la Piedra Filosofal.

Pero en las épocas posteriores, es decir, a partir del Renacimiento (en este libro, cap. 10 y ss.) está omnipresente, como un decorado de fondo, el Egipto milenario y secreto, que antes ya había seducido a viajeros y arquitectos. Como indica el propio Hornung: «En el siglo XIII se produjo un renacimiento de las pirámides y las esfinges. Las pirámides aparecieron en las tumbas cristianas de Bolonia, mientras que las esfinges sirvieron, entre otras cosas, como base de columnas en el claustro de San Juan de Letrán (después de 1222, una de ellas barbada) y en Viterbo. Los leones egipcios (de Nectanebo I) delante del Panteón fueron otro modelo muy copiado. Se ha llegado a la conclusión de que las Cruzadas despertaron un nuevo interés por Oriente, y por Egipto en particular. Para Europa, abrieron una nueva puerta a Oriente, a través de la cual formas e ideas podían ejercer su influencia; y en el «Renacimiento» de los Hohenstaufen, se prestó nueva atención a los numerosos monumentos egipcios de Italia. En el siglo XIII, la primera representación occidental de las pirámides apareció en San Marcos de Venecia» (p. 115). Había empezado, y esta vez en serio, la egiptomanía en el arte.

En la Italia renacentista y erudita se buscan los libros de Hermetismo, de Alquimia, *Mysteria Omnia*. Y se producen libros sobre estos temas, copiando a los antiguos, o nuevos basándose en aquéllos, ilustrándolos profusamente con grabados imaginativos. Marsilio Ficino reivindica la Academia Platónica, y Pico de la Mirándola reivindica el origen egipcio de la magia de Moisés, en busca de una *Prisca Theologia*, de una *Vera Gnosis*. Se traduce la obra *Hieroglyphika* de Horápolo, en un continuo alimentarse de «egiptianismo» que estaba de moda. Michel de Nostre-Dame, 1503-1566, es decir, Nostradamus, escribió una *Interprétation* de los jeroglíficos de Horápolo. Hornung refleja bien este ambiente intelectual (pp. 116-123) que invade la literatura y la pintura, y que anima a los espíritus aventureros a viajar a la raíz, es decir, al propio país del Nilo (cap. 11).

Con los grandes eruditos epitómanos europeos del siglo XVII, el conocimiento secreto del antiguo Egipto se condensó en la producción de estudios herméticos, que proliferaron como las flores en primavera.

«Sería imposible concebir los inicios del saber moderno sin citar a Hermes Trismegisto», sentencia Hornung (p. 133). Hubiera sido interesante saber qué significa para el autor «el saber». Naturalmente que este Hermes y su definición fue importante

en el discurso que concernía al propio personaje, real para unos, mítico para otros. El famoso Casaubon defendió la teoría de que el *Corpus Hermeticum* eran escritos creados y falsificados por los cristianos antiguos; otros, como Francis Bacon, defendían que el Hermetismo era producto de la fantasía de los neoplatónicos. Mientras esto se discutía en las aulas de filosofía y de teología, surgieron –por ejemplo, en Roma– festivales de teatro egipcionantes, que azuzaron la moda de exhibir las ceremonias de tipo egipcio a la sombra de los obeliscos. Pero en la Roma del siglo XVII la estrella era el jesuita alemán Athanasius Kircher, un erudito, experto en lenguas antiguas y creador del *Museum* que llevaba su nombre. Reunió allí innumerables objetos egipcios, originales unos, tendenciosamente falsificados otros, que era un foco de atracción para curiosos interesados en aquel universo oscuro, y a veces deliberadamente oscurecido, de la teosofía egipcia. La larga vida de Kircher (1602-1680), y sus actividades «culturales» (*vid. aquí pp. 136-141*) tuvieron gran influencia en ese mundo de la pseudoegiptología.

En todo este ambiente cultural nacen, crecen y proliferan las sectas versadas teóricamente en hermetismo, astrología y alquimia. La primera y más importante es la sociedad «Rosacruz», cuya teología vital se basaba en escritos tan farragosos como fantasiosos (*vid. pp. 143-153*). Tuvo mucho auge en Alemania y toma elementos simbólicos que ya había asociado antes Lutero (la rosa y la cruz). Los textos de esta secta en realidad abundan poco en las raíces egipcias, y se centran más en la eficacia de la alquimia: basta como ejemplo la obra *Chymical Marriage*, escrito que pretende ser una biografía «iluminada» del fundador de la orden, Christian Rosenkreutz. La obra presenta a un hombre elegido por el destino de la Gnosis. En la imagen que circulaba de la Iglesia de la Rosa Cruz, no hay iconografía egipcia.

La idea de «fraternidad» en los ritos secretos proliferó en el siglo XVII. Otro ejemplo, del que habla Hornung, son los francmasones (pp. 155-167). Al igual que con los rosacrucianos, en esta orden lo egipcio es residual, aunque se presenten a veces, en escritos, como una «logia egipcia». Era realmente una caricatura egipcia la forma en que se iniciaba a los neófitos en un sistema de escritura egipcia y se les vestía con gorros piramidales, todo atrezo. Ni se respetaban las vestimentas egipcias, que se conocían por los relieves, ni se enseñaba lengua jeroglífica egipcia (aún no descifrada), sino una especie de copto semi-inventado. Esta parafernalia ritualizada era muy atractiva para los «hermanos» que buscaban las fuentes de «su gnosis» en el Egipto faraónico.

El atractivo de estos misterios inventados y sobreactuados fascinaron a los espíritus románticos posteriores, como el propio Goethe, Herder o Winckelmann (aquí pp. 169-171), más interesados por las formas y los paisajes que por la historia o la lengua.

Resulta interesante recordar cierto resurgimiento de la diosa Isis en los ambientes revolucionarios franceses. Corría la noticia de que la misma catedral de Notre Dame fue construida encima de un *Iseum*, y arraigó la idea hasta el punto de que Napoleón consideró a Isis diosa tutelar de París. Y la diosa se muestra desnuda y generosa en la *Fontaine de la Régénération*, de Jacques Luis David. El impulso que se hizo de la egiptología con Napoleón es incuestionable. Decenios después de la muerte del «emperador» la erección del gran obelisco de Luxor, colocado desde 1836 en el centro de la plaza de la Concordia, fue un hito más en la consolidación de la egiptofilia de los franceses. Cuando en 1988 se colocó una pirámide de vidrio y metal delante del Museo del Louvre, en la *cour Napoléon* se ratificó el amor de los franceses sobre Egipto, su historia y su arte.

El siglo XIX europeo y norteamericano no fue inmune a la proliferación de estas sectas fundadas por teósofos que «veían fantasmas». Ya en 1815 se creó en Nueva York una sociedad secreta llamada «Hermandad hermética de Luxor», que se define por sí misma. Fue emulada en la India (pp. 185-186). La más famosa de estas sociedades fue la fundada por Madame Helena Blavatsky (1831-1891). Su obra *Isis sin velo (Isis Unveiled: A Master-Key of the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, 1877) fue un auténtico best-seller que rebasó los límites de los círculos cabalísticos; fue traducida a multitud de idiomas. En España vio la luz en 1932, traducida por Francisco Climent Terrer, un masón que tradujo muchas obras de ese cariz, sobre los rosacrucianos, la mística de los yogis, teosofías varias, sobre la Kábala, el Más allá, y otras elucubraciones sobre el infinito y la salvación. La doctrina Blavatsky, resumida por Hornung (pp. 187-188) logró captar a poetas y dramaturgos como W.B. Yeats y G. Bernard Shaw, aunque no sabemos hasta qué punto en ellos estas ciencias ocultas eran una «fe» o simple curiosidad o la búsqueda en ellos de un motivo literario. Pero quien sí se lo tomó en serio fue otro personaje que luego tuvo mucho éxito, Aleister Crowley, un verdadero loco excéntrico, que publicó muchos libros y aún hoy muchas personas lo leen como si fuera un profeta. Entre otras ideas y obras de Crowley está la fundación de una iglesia de Satán, que aún tiene adeptos en algunos países avanzados de Europa (p. 223). La expansión de estas ideas se extendió como una bomba de racimo por todo el mundo, como una moda (pp. 188-201, 223-236, donde el autor omite, por ejemplo, los casos conocidos de jefes nazis que profesaban en sectas ocultistas). Lo egipcio –el mundo de Isis y de Osiris– nunca desapareció del trasfondo de estos catecismos secretos, aunque se mezcló cada vez con otros elementos: unos antiguos, como el hermetismo y la gnosis, y otros más recientes como la sabiduría hindú, y la mística árabe para mayor enredo (pp. 203-205). Algunos intentos de crear un misticismo racional fracasaron, porque ambos términos son contradictorios entre sí.

Cabría esperar que con los avances científicos en egiptología ya en el siglo XX, aquellos misterios insondables de las pirámides fuesen desvelados y corregidas las teorías fantasiosas sobre las cámaras secretas y los sarcófagos con momias que vuelven a la vida... Pero ese proceso de racionalización no conllevó en todos los casos un «desencanto» y ni a dejar de creer en los arcanos milenarios. Incluso el descubrimiento de la tumba de Tutankamón, un simple, aunque importante, descubrimiento arqueológico, fue rodeado de un halo de misterio fatal: todo aquel que respirase el aire de esa tumba estaba condenado a una muerte trágica. Como en tantas ocasiones, la fe y la razón conviven en el tiempo, pero no se interfieren. La literatura y el cine han contribuido más a alimentar el mito que a contar la verdad. La lista a enumerar sería interminable, desde *La novela de la momia* de Gauthier a Indiana Jones.

En resumen, este es un libro que no me habría gustado ver firmado por Hornung. En su momento (1999) no tuvo como finalidad el desbrozar lo mítico de lo real, ni de estudiar la religión de los egipcios en sus aspectos menos claros. Quiso el autor, como asegura en el prólogo, reivindicar desde la Academia los estudios sobre esoterismo y teosofía, en realidad tal como se hacía en los siglos XVIII y XIX, solo que con el tinte de «científico» de un reputado estudioso del siglo XX. Es verdad, no obstante, que estas pseudociencias han formado parte del pensamiento humano y que, de un modo u otro, reflejan las inquietudes intelectuales y las zozobras espirituales de quienes creyeron en ellas. Actualmente, en un mundo materialista y secularizado, en el que las religiones –salvo, quizás, el Islam– se sitúan en un segundo o tercer plano de prioridades para el hombre de hoy, la teosofía, el hermetismo (mal entendido y mal explicado en muchos casos) y otras tendencias espiritualistas, pueden ocupar su lugar, en tanto que en círculos académicos se reducen a una especie de estudio antropológico y fenomenológico, con ramificaciones en la historia del arte y de las ideas, como es el caso del libro de Hornung que nos ocupa. En ese teatro de confusiones, el telón de fondo es el antiguo Egipto milenario, tan sugerente para tantas cosas buenas y para otras malas; de esas, de las malas o mal informadas, o deformadas, se alimentó constantemente la fantasía de las sociedades ocultistas y pseudo-filosóficas desde el siglo XVII hasta la actualidad. Y lo más desesperanzador es que al autor, en el colofón del libro (cap. 19), donde escribe sobre las «perspectivas de futuro» de todo este magma cultural que ha dejado el antiguo Egipto en la cultura (no científica, añado) cree en él como una luz de esperanza al comienzo del segundo milenio (recordemos que el libro apareció en 1999): «El inminente cambio de milenio alimentó las esperanzas de una nueva luz espiritual para la humanidad en las aspiraciones de muchos. Sin duda, Egipto desempeñará un papel en esta evolución en sus dos formas: el Egipto faraónico y el Egipto esotérico-hermético. Cada vez se habla más

de la relevancia de la *Weltanschauung* hermética como punto de vista que puede contribuir a dar sentido a nuestro mundo moderno, buscando una conexión directa con la sabiduría original de las culturas más antiguas y con la idea central de todo pensamiento esotérico, según la cual la sabiduría antigua sigue siendo válida incluso en un mundo que se ha transformado. Todo hermetismo es tolerante por naturaleza. Hermes Trismegisto es un dios de la armonía, de la reconciliación y de la transformación, y no predica ningún dogma rígido. Es, pues, un antídoto contra el fundamentalismo que hay que superar si queremos vivir en paz». En fin, queda dicho, este es el nuevo dios que solucionará o evitará todos los males del mundo.

RECENSIONES

FRANCO MARTORELLO (a cura di), *Studi sull'arte dei decreti delle stelle. In memoria di Giuseppe Bezza*, Agorà & Co., Sarzana-Lugano, 2022, 204 pp. [ISBN 979-1280508270]

En 2022 vio la luz este volumen colectivo en memoria del añorado Giuseppe Bezza, muerto prematuramente el 18 de junio de 2014. Dedicado a uno de los estudiosos más reconocidos de la astrología antigua, el libro que reseñamos hace justicia a la calidad de los trabajos de G. Bezza y al rigor de su método de estudio, que a una reconstrucción crítica de la historia de la disciplina añadía un exigente *expertisse* en las técnicas tanto de la astronomía como de la astrología antigua, medieval y renacentista.

El volumen se abre con un capítulo introductorio, escrito por el editor Franco Martorello, que nos presenta a Giuseppe Bezza como persona y como estudioso de la astrología (no sólo en su dimensión teórica, sino también como practicante de esa disciplina). Esta emotiva semblanza destaca el rigor con el que Bezza se consagró a la investigación astrológica, reuniendo dos condiciones difíciles de encontrar en un mismo estudioso: la de ser un *believer* y la de aplicar todo el rigor metodológico al estudio científico de la astrología y de su tradición. De entre las principales etapas de su carrera como estudioso independiente, primero, y como profesor de la Universidad de Bologna después, quisiera destacar por mi cercanía a ese proyecto la importancia que tuvo Giuseppe Bezza a la hora de convencer a Aurelio Pérez Jiménez y a quien esto escribe para que acometieramos desde la Universidad de Málaga la edición crítica del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*, que arrancó en gran medida gracias a sus auspicios y aún sigue en curso, con vistas a una próxima publicación en la *Biblioteca Teubneriana* (De Gruyter).

La recopilación de estudios en honor de Giuseppe Bezza se abre con el capítulo de Antonio Panaino, «Sull'Immagine femminile del dio TEIPO nella Monetazione bactriana» (págs. 15-37). Este excelente trabajo indaga los motivos que pueden explicar que el dios TEIRO, Mercurio, aparezca representado como figura femenina en la acuñación bactriana. Desde el punto de vista iconológico, la imagen de esta deidad aparece en las monedas como una especie de Artemisa armada de arco, cosa

que podría encontrar su explicación en las relaciones asumidas por el dios del planeta Mercurio Tîr en el contexto de la mitología astral iraní. Además, se consideran otros casos de feminización de las deidades iraníes, como el propio Mercurio en la iconografía budista de Dunhuang.

En el siguiente capítulo, «Edad real y nominal en los incestos del *Tetrabiblos* de Tolomeo (*Comentario Anónimo*, pp. 256-257 Wolf)» (págs. 39-57), Aurelio Pérez Jiménez ofrece por primera vez una edición crítica moderna, acompañada de traducción española y comentario, de los tres escolios del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* dedicados a las uniones incestuosas, los cuales constituyen una glosa amplificada de los capítulos 5.9-12 del libro IV del *Tetrabiblos*. Se utilizan los 12 manuscritos indispensables para la edición crítica –entre ellos P, que contiene la recensión de Isaac Argiro, realizada en Constantinopla en torno a 1370 y que puede considerarse una nueva rescritura del comentario anónimo– y se aportan algunas conjeturas importantes que restituyen el original del comentarista anónimo en ciertos pasajes donde los manuscritos ofrecen lecturas erróneas. El comentario astrológico de esos pasajes ayuda a iluminar este difícil texto, en el que el comentarista anónimo parece distinguir, en el léxico utilizado por Tolomeo ($\pi\tau\epsilon\sigma\beta\eta\tau\epsilon\rho\omega\varsigma\alpha\varsigma$ o $\nu\epsilon\omega\tau\epsilon\rho\omega\varsigma\alpha\varsigma$), entre la edad real de los amantes incestuosos y su posición de mayor o menor rango en la relación: $\pi\tau\epsilon\sigma\beta\eta\tau\epsilon\rho\omega\alpha\varsigma$ para amantes de mayor rango (aunque no necesariamente de mayor edad, como tío respecto a sobrina), y $\alpha\kappa\mu\alpha\eta\varsigma\alpha$ para amantes de igual rango, pero no necesariamente de la misma edad.

En el siguiente trabajo, «Sul commento di Al-Battānī al terzo libro del *Quadrípartito* tolemaico» (págs. 59-94), Franco Martorello, el editor del volumen, rinde homenaje a Giuseppe Bezza publicando por vez primera la edición crítica, acompañada de traducción italiana, del texto árabe de algunos pasajes del *Comentario al libro III del Tetrabiblos de Tolomeo* compuesto por Al-Battānī, uno de los astrónomos más importantes del mundo árabe-musulman, natural de Harran (Sabea), donde nació en torno a 858. El autor indica cómo GB consideraba especialmente relevante que un astrónomo como Al-Battānī se interesase por la astrología tolemaica e incluso se refiriera a ella en su principal obra astronómica, el *Libro de las Tablas astronómicas* (capítulo 55), al recordar cómo Tolomeo ya había indicado la importancia de las ascensiones de los signos en la predicción de la duración de la vida, a la que dedicó el capítulo 10 del libro III del *Tetrabiblos*. El editor del texto ha podido encontrar en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial uno de los dos códices que transmite el comentario de Al-Battānī, que se consideraba perdido, con la signatura 969/2, datado en 1533 (sigla E). Como apunta el autor, este manuscrito es probablemente copia del códice Berlin, StaatsBibliothek, Sprenger 1840 (sigla B),

datado en 1397 (por lo que debe corregirse la inadvertencia que se ha deslizado en la nota 79, pág. 84). La edición crítica ha de reposar sobre estos dos códices, pero al contener numerosos errores comunes, no es difícil a veces reconstruir el texto original. Lo que nos presenta Martorello son los comentarios de Al-Battānī que siguen a su propia traducción árabe del *Tetrabiblos* en los siguientes capítulos del libro III: III 4 (*Sobre los padres*), III 5 (*Sobre los hermanos*), III 9 (*Sobre la nutrición*) y III 10 (*Sobre la duración de la vida*, distribuido por Al-Battānī en dos capítulos con los siguientes títulos: *Sobre la condición de haylāğ y Sobre el kadhudāh*).

En el siguiente artículo, «Per vincere al giuoco. Istruzioni astrologiche dal codice Pal. 641» (págs. 91-94), Michele Rinaldi ofrece la edición de dos textos anepígrafos del siglo XVI, escritos en dialecto florentino, conteniendo instrucciones astrológicas para obtener la victoria en determinados juegos: el primero, manteniendo el pecho mirando siempre hacia la Luna; el segundo, mediante el recurso mágico de hacerse colgar un amuleto en el que se ha escrito la fórmula «abut assau». Ambos textos se han transmitido en el códice Palatino 641 de la Biblioteca Nacional Central de Florencia, que contiene la vulgarización florentina del *Centiloquium* atribuido a Tolomeo, anteriormente editada por el autor.

A continuación, Paolo Ognibene en su trabajo «“Ne na dobro byvajutí znamenja vú solneci i v luně”. La correlazione fra fenomeni astronomici ed eventi avversi nella Rus’ antica» (págs. 95-104), recoge la traducción italiana, acompañada por breves anotaciones del autor, de nueve textos extraídos de las crónicas rusas en el período comprendido entre 1066 y 1248, en los cuales se anuncian catástrofes y desdichas indicadas en los habituales signos celestes de estos presagios malignos: eclipses y cometas. En esos textos no trasluce la idea de un destino inexorable, apunta el autor, sino que tales signos preanuncian un suceso luctuoso que ocurrirá, pero que ha de ser interpretado y puede incluso ser revertido por Dios en un evento positivo, violando las leyes de la naturaleza.

Seguidamente, Patrizia Nava en «Il principio di realtà. Onori e successo secondo William Lilly» (págs. 105-125), nos brinda uno de los trabajos más interesantes del volumen colectivo, paradójicamente dedicado a un astrólogo, William Lilly, hacia el que Giuseppe Bezza no se sentía especialmente inclinado debido a la impostación tolemaico-placidiana de sus presupuestos astrológicos, de la que Lilly se apartó conscientemente. En efecto, aunque Lilly se inspira parcialmente en la tradición tolemaica (por ejemplo, en la adopción de los confines de Tolomeo y en su cálculo del Lote de Fortuna), también introduce elementos innovadores en su obra *Christian Astrology*, publicada en 1647. Lilly rompió con la tradición anterior, que asumía

conocimientos astronómicos avanzados y formación en latín, para ofrecer un texto en inglés dirigido a un público general. Esto representó una verdadera revolución en la enseñanza de la astrología, haciendo que conceptos complejos fueran comprensibles para todos. Por ejemplo, Lilly no da un peso excesivo a las estrellas fijas en las cartas horarias, ya que estas estrellas están demasiado alejadas del mundo humano y sus influencias son más relevantes en la fundación de ciudades o en natalicios de larga duración. El artículo también presenta un ejemplo práctico de Lilly al analizar la carta de un mercante inglés, donde evalúa su temperamento (una combinación de sanguíneo y melancólico) y cómo los aspectos planetarios reflejan su carácter y sus tendencias. En conclusión, Lilly combina conocimientos astronómicos precisos con un enfoque pragmático y ético, siempre considerando la realidad del consultante y evitando interpretaciones simplistas o dogmáticas (es lo que la autora llama «el principio de realidad»). Su método, aunque basado en tradiciones antiguas, también se ajusta a los avances modernos en astronomía y cálculo. Entre las fuentes antiguas, apunta la autora, Lilly privilegió la astrología catárquica de Doroteo de Sidón, que conoció por mediación de la tradición árabe, Guido Bonatti y la astrología medieval.

Continuando con la tradición de la astrología en el Renacimiento, Emanuele Ciampi en «Materiali per una conferenza su Galileo e l'astrologia» (págs. 127-139), traza un cuadro complexivo de la práctica astrológica de Galileo, utilizando papeles y notas inéditos de Giuseppe Bezza que le sirvieron a este para dictar una conferencia sobre *Galileo e l'astrologia* en Livorno el 20 de noviembre de 2009, organizada por el Centro Studi Enriques para conmemorar los 400 años transcurridos desde la publicación del *Sidereus Nuncius* de Galileo Galilei. Las anotaciones de Bezza se basan en el opúsculo *Astrologica nonnulla* de Galileo, donde el físico y astrónomo pisano levantaba el natalicio de sus dos hijas, Virginia y Livia, describiendo el carácter de cada una de acuerdo con la fuerza mayor o menor de los distintos planetas en el tema natal. Al calcular la fuerza y la debilidad de los planetas, Ciampi demuestra que Bezza había descubierto que el método seguido por Galileo era el de Cristian Leowitz: *Doctrina de iuditis nativitatum, ea methodo tradita, ut omnium fere thematum considerationibus accommodari possit* (1527). En esa obra se asignaban números de 1 a 5 para calcular el poder de cada planeta según múltiples criterios. En lo que hace, en cambio, a la interpretación del tema natal de sus hijas para describir la impronta del cielo en su carácter, Galileo seguía de cerca las observaciones de Tolomeo recogidas en los capítulos 14 y 15 del libro III del *Tetrabiblos*.

En apéndice al volumen colectivo se recogen dos trabajos hasta entonces inéditos del propio Giuseppe Bezza y la bibliografía actualizada (págs. 191-203) de todas sus publicaciones desde 1980 hasta 2022 (aunque no están numerados, he contado

170 títulos). El primero de los trabajos inéditos de Bezza (págs. 143-175) es una meritoria y precisa traducción italiana de la *Introducción al Tetrábiblos de Tolomeo* atribuida a Porfirio, realizada sobre la edición crítica de Ae. Boer-S. Weinstock (CCAG V 4. *Codices Romani*, Bruxelles 1940, págs. 187-228). En la *Premessa* G. Bezza no duda en atribuir la autoría de esta obra a Porfirio pese a las reservas suscitadas por la crítica más reciente (véase, por ejemplo, Levente László, «Revisiting the Authenticity of Porphyry's Introduction to Ptolemy's "Apotelesmatics"», *Classical Philology* 116, 2021, 392-411) y siendo consciente de que el material reunido en esa obra era heterogéneo y procedía de fuentes muy diversas (entre ellas, Antíoco de Atenas, un astrólogo del s. II que será utilizado profusamente por Retorio en el s. VI). No menos importancia reviste, en mi opinión, el segundo trabajo de Bezza publicado en apéndice («I fondamenti della previsione astrologica», págs. 177-190), que había sido presentado al público en un congreso sobre historia de la astronomía y la astrología celebrado en Lecce entre el 10-19 de septiembre de 2011, pero aún no publicado. En efecto, en ese estudio analiza el autor los fundamentos teóricos y metodológicos del arte astrológico practicado por él mismo, incidiendo en la importancia de la luz etérea como origen último de la influencia estelar y planetaria, en la idea de que dicha luz genera desde el mundo supralunar al mundo sublunar aquella «cierta potencia» de la que hablaba Tolomeo en el *Tetrábiblos* (I 2,1). De esa luz y de su potencia intrínseca se nutren las cualidades de los signos zodiacales y de los planetas, y en la tradición astrológica hay una cierta continuidad en esta idea, hasta Placido Titi y Kepler. El capítulo se cierra con dos párrafos en francés que el editor del volumen ha olvidado quizá traducir al italiano.

En conclusión, este volumen en memoria de Giuseppe Bezza es una notable contribución a los estudios astrológicos por la calidad y variedad de sus aportaciones y por contener trabajos póstumos, pero no menos valiosos, de nuestro querido y añorado compaño.

RAÚL CABALLERO
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

MHNH 23 (2025)

I.- STUDIA

JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA, BERTA GONZÁLEZ SAAVEDRA, «Nero and the magi, religious initiation or initiation into royalty?»	7-21
MARÍA TERESA DE LUQUE MORALES, «Sueños y oráculos: las preocupaciones cotidianas de los grupos libres no privilegiados en la Roma imperial»	23-41
JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL, «La homosexualidad femenina en los textos astrológicos de la Antigüedad (2): el <i>Tetrabiblos</i> de Tolomeo»	43-66
RAMÓN SONEIRA-MARTÍNEZ, «Detradicionalización, increencia y pugna teológica en <i>Sobre la enfermedad sagrada</i> »	67-87
NICHOLAS SPERZAGNI, «Le qualità nella teoria umorale e il genere: dalle origini a Claudio Tolomeo»	89-112

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

SABINO PEREA YÉBENES, «Sobre el “esoterismo” del antiguo Egipto y su proyección: notas críticas al libro de E. Hornung, <i>Esoterismo egipcio. La sabiduría secreta del antiguo Egipto y su impacto en Occidente</i> (2024)»	115-127
--	---------

III.- RECENSIONES

RAÚL CABALLERO, «FRANCO MARTORELLO (a cura di), <i>Studi sull’arte dei decreti delle stelle. In memoria di Giuseppe Bezza</i> , Agorà & Co., Sarzana-Lugano, 2022»	131-135
--	---------