

Recensiones y discusiones

F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Asóka, Edictos de la Ley Sagrada, Traducción del prácrito*, Edhasa, Barcelona, 1987.

Si en 1951-52 A.J. Festugière en su artículo "Les inscriptions d'Asóka et l'idéal du roi hellénistique" en *Mél. Jules Lebreton*, París, 1951-52, pp. 31-46 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972, pp. 210-225), se mostraba reconocido a M.J. Bloch por haber dado al público francés una edición y traducción de los edictos de Aśoka (*Les inscriptions d'Asóka*, Les Belles Lettres, París, 1950), al fin podemos nosotros también desde septiembre de 1987 estar agradecidos a F. Rodríguez Adrados por esta traducción al castellano.

Es este un tema que, desde 1837 en que James Prinsep descifró el alfabeto de las inscripciones y sobre todo desde la aparición de la edición de E. Hultzsch (*Inscriptions of Asóka*, Delhi 1920), ha suscitado un interés creciente a medida que se iban descubriendo nuevas inscripciones. El discurso sobre Asóka y sus edictos ha adquirido su mayor relevancia en los treinta últimos años desde que Tucci y otros (G. Tucci, U. Scerrato, F. Pugliese Carratelli, G. Levi della Vida, *Un editto bilingüe greco-aramaico di Asóka*, Roma, 1958) editaran la controvertida inscripción greco-aramaica, hallada en Kandahar (Alejandría de Aracosia, en Afganistán). (Para un seguimiento de la polémica desatada, L. et J. Robert, *B.E.*, 1959, 488; 1960, 421-23; 1961, 5; 1963, 295; 1965, 442; 1969, 599; 1970, 638-39; 1972, 564; 1984, 496). Sobra decir que este debate se había circunscrito hasta ahora a la Europa que termina en los Pirineos. Debe pues saludarse en esta edición de Rodríguez Adrados la incorporación de una voz española a estos estudios, una voz por lo demás suficientemente autorizada por sus trabajos de

indianística (*Gramática Védica*, diversas traducciones del sánscrito, etc.). Esta traducción española, hecha directamente del prácrito, va precedida de una amplia introducción que comprende tanto aspectos epigráficos como históricos.

En el tratamiento de las cuestiones epigráficas y en la traducción en sí se aprecia inequívocamente la huella profesional de un especialista dedicado a estos temas, es decir: traducción lo más fiel y literal posible, ceñida a la sintaxis y al orden de palabras, valiosa ayuda de las notas para la cronología y los conceptos de difícil traducción, así como una excelente reconstrucción para cada edicto de un texto-base, común a las diferentes inscripciones, con las señalizaciones pertinentes de las variantes epigráficas en ediciones de los textos originales (básicamente, Eggermont, P.H.L., y Hoftizzer, J., *The moral Edicts of King Aśoka*, Leiden, 1962; Schneider, V., *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas*, Wiesbaden, 1978).

Mayor reserva, sin embargo, me merece la exposición de los aspectos históricos. A nivel general, en cuanto a interpretación histórica no se aporta nada que no fuese ya conocido por otros autores. Quizá el aportar nuevas perspectivas no entraba dentro ni de las pretensiones ni de los límites de una introducción hecha por un autor mucho más preocupado por los asuntos epigráficos y filológicos. Ahora bien, Rodríguez Adrados tiene el acierto y la inteligencia de recoger temas recurrentes y de fundamental importancia para la comprensión histórica de Aśoka y de sus edictos. Destaca su crítica a las fuentes budistas. Dichas fuentes con un marcado sesgo deformador mitifican en Aśoka el prototipo de "dharmaraja" o rey budista que sigue los preceptos de la Ley Sagrada. Rodríguez Adrados insiste en el retrato mucho más fiel que nos legan las fuentes epigráficas. En efecto, gracias a ellas descubrimos en Aśoka más allá del reformador religioso al poderoso monarca bajo el cual culmina el poder de la dinastía Maurya, gracias a ellas llegamos a captar el contenido político del "dharma" o Ley Sagrada. Queda muy bien señalado cómo a la vertiente religiosa proselitista se une una vertiente política encaminada a centrar en el propio Aśoka la expresión de poder bajo la cual prospera todo el pueblo, unido por ese acervo ético compartido que pretende ser el "dharma". Todos estos temas están adecuadamente enmarcados dentro de un mundo en que las culturas india, persa y griega se comunicaban.

Sin embargo y a pesar de este indispensable encuadre existe alguna que otra notable deficiencia en su interpretación histórica. Y no me refiero a puntos meramente factuales como es un error cronológico (p. 13, evidentemente, Alejandro no estaba en el 329 a.C. en campaña en el Punjab sino en plena persecución de Beso por las satrapías de Aracosia, Bactriana y Sogdiana) sino a cuestiones más de fondo. En primer lugar su reflexión (pp. 18-19) acerca de los nombres del rey, Aśoka y Piodasses, no es precisamente un ejemplo de agudeza. Se echa en falta una mayor profundización sobre el tema y se lamenta la solución fácil que consiste en remitir ambos nombres a la categoría de epítetos y aducir el olvido del nombre original, cuando resulta absolutamente normal en la Antigüedad el hecho de que los nombres propios puedan poseer un significado. Quiero aprovechar para señalar que se deberían haber evitado afirmaciones tajantes y categóricas, que no admiten réplica, del tipo "...se trata *sin duda* de dos sobrenombres...". Estas afirmaciones, basadas únicamente en la autoridad del que las suscribe y sin que se presenten pruebas concluyentes, están fuera de lugar.

En segundo lugar, se detectan ciertas negligencias en el capítulo denominado "Aśoka y el mundo persa y greco-romano" (pp. 59-76). En efecto, si bien el autor tiene el cuidado de subrayar la diferencia entre el modelo persa y los edictos de Aśoka, sin em-

bargo omite mencionar el abismo formal que separa al rey indio del ideal del rey helenístico, y ello a pesar de que cita el magnífico artículo de A.J. Festugière en la bibliografía. Es este un artículo que deja perfectamente asentada una profunda oposición formal entre los “*παράγγελατα*” de Aśoka y los de los reyes helenísticos. Ofrezco aquí unas líneas del citado trabajo: “La foi en tant qu’adhésion à un corps de doctrines reçues du dehors, la foi obtenue par illumination soudaine et déterminant un changement entier de la conduite est chose tout à fait inconnue des Grecs avant l’Évangile; πιστις, en grec profane, n’a jamais ce sens”. (p. 223). Rodríguez Adrados no sólo ignora esta fundamental diferencia, sino que además recoge una comparación entre Marco Aurelio y Aśoka (p. 57) en abierta contradicción con lo expuesto. Lo desafortunado de esta comparación queda de manifiesto cuando leemos a Festugière: “Cet esprit de prosélytisme, qui rapproche Aśoka des juifs et des chrétiens, est tout étranger aux rois hellénistiques et même, plus tard, au stoïcien Marc Aurèle. Que les hommes atteignent ou non à la Vérité n’est pas l’affaire du monarque. Il a rempli parfaitement sa tâche s’il a maintenu la paix et la prospérité”. (p. 224).

Por último es excesiva la trascendencia que Rodríguez Adrados otorga a Aśoka en el apartado titulado “Influjo de las inscripciones de Aśoka en el mundo greco-romano” (pp. 70-76). He aquí un ejemplo claro de cómo se pueden forzar los datos y las fuentes para que digan lo que uno está determinado a ver. Pero de hecho las pruebas aducidas no resisten el más mínimo análisis. No constituye en absoluto un argumento sólido entrasacar puntos comunes entre una inscripción de Aśoka y la inscripción de Antíoco de Comagene en un santuario funeral del monte Nemrud, y acto seguido concluir sin más y con una frase categórica que “Antíoco ha visto *sin duda* las inscripciones griegas de Aśoka”. Es mucho más plausible pensar que nos encontramos ante dos monarcas –por cierto bastante separados en la distancia y en el tiempo– que comparten una serie de elementos pertenecientes al ideal helenístico del buen príncipe pero en ningún caso ante un ascendiente de Aśoka sobre Antíoco de Comagene. Aún más inconsistente resulta conceptuar las *Res Gestae divi Augusti* como una derivación de la tradición de Aśoka. Y de nuevo tropezamos con una de esas sentencias radicales: “...pienso que la inscripción no puede comprenderse sin el modelo de Aśoka”. Pues piensa mal porque la inscripción es perfectamente comprensible sin el precedente del rey budista. No se necesita acudir al “dharma” de Aśoka para explicar el tema de la “pietas” en Augusto, cuando conocemos las referencias al “*ἔλεος*” de Alejandro. Incluso más allá de estas referencias, sabemos que Diodoro Sículo a lo largo de su libro XVII atribuye a Alejandro todas las cualidades bien conocidas que formaban los componentes del rey helenístico ideal, tal y como resultaba de las especulaciones filosóficas de innumerables tratados sobre el arte de gobernar. (Tarn W.W. *Alexander the Great, II*, Cambridge, 1948, p. 65, s.). Es aquí y no en Aśoka donde hallamos los modelos que inspiraron a Augusto. Realmente tales afirmaciones no contribuyen en absoluto a una mayor valoración de la figura de Aśoka, al contrario enturbian la comprensión de su exacta significación al atribuirle dimensiones que no tiene.

Sería injusto concluir que estas negligencias restan mérito en su conjunto al libro de Rodríguez Adrados, pero en cualquier caso constituyen un buen ejemplo de las tentaciones que acechan a no pocos filólogos e historiadores a la hora de las interpretaciones históricas.

CAMERON, AVERIL, *PROCOPIUS and the sixth century*, Duckworth (Classical Life and Letters), London 1985, XIII + 297 pp. + 4 mapas.

Desde hace más de veinte años la Profesora Av. Cameron viene dedicándose a una de las épocas más interesantes del mundo antiguo: el s. VI d. C. Habría que destacar de entre sus publicaciones la monografía, ya agotada, sobre *Agatías* (Oxford 1970), la edición con comentario, especialmente histórico, del *In laudem Iustini Augusti minoris o Panegírico de Justino II* de Coripo (London 1976) y el libro misceláneo *Change and Continuity in Sixth-Century Byzantium* (London 1981). En el libro que ahora reseñamos Av. Cameron estudia a Procopio de Cesarea, la fuente histórica principal del reinado de Justiniano (527-565 d. C.).

El libro se divide en tres partes. En la primera (pp. 3-46) se plantea la cuestión más importante de la monografía, a saber, que sus obras "menores", la *Historia Secreta* y *Los Edificios*, deben tener para el historiador moderno tanta importancia como su obra "mayor", las *Guerras*, en la valoración histórica que se haga de Procopio. La gran diferencia aparente entre las tres se debe a su diferente composición genérica, pues, mientras las *Guerras* pertenecen a la tradición historiográfica con las adaptaciones y variaciones propias de la época tardía, la *Historia Secreta* es una invectiva o *psógos* y los *Edificios* constituyen un auténtico panegírico. Las tres obras presentan la misma voz de Procopio en tres tonos diferentes de acuerdo con el género literario en el que se enmarcan. Asimismo, se analiza la obra de Procopio desde el punto de vista literario: son obras escritas en el más puro griego clásico y estaban destinadas a la élite culta de su tiempo; con razón se le tiene por el Tucídides de época bizantina, a quien intentó imitar, como el mismo escritor confiesa en el prólogo de las *Guerras*.

En la segunda parte (pp. 47-222) la autora estudia con más detenimiento la obra de Procopio y los problemas históricos que plantea. La *Historia Secreta*, descubierta en la Biblioteca del Vaticano en 1623, es el producto del desengaño de Procopio hacia el régimen de Justiniano. Viene a sumarse a otros autores que también criticaron la labor del emperador (cf. B. Rubin, "Zur Kaiserkritik Ostroms", *Studi bizantini e neoellenici* 7 [1953] 453-462; U. Stache, *In laudem Iustini Augusti minoris. Ein Kommentar*, Berlin 1976, 319-322), pero con el añadido de que su carácter de invectiva le acerca más a un libelo que a una monografía histórica. Todo lo contrario son los *Edificios*, una obra de teoría política idealizada. Si en la obra anterior Justiniano era el "príncipe de los demonios", aquí es el representante o imagen de Dios en la tierra, de acuerdo con el pensamiento político de la época; es decir, en los *Edificios* Procopio traza el ideal del emperador, mientras que en la *Historia Secreta* describe la triste realidad de Justiniano según la óptica resentida de su autor. Las *Guerras*, por otra parte, son valoradas por Av. Cameron en sus justos términos. No es un segundo Tucídides que busque las causas de los acontecimientos, sino un magnífico reportero con un estilo nada despreciable que informa de los hechos militares y políticos de su tiempo.

La parte tercera (pp. 223-266) sitúa al autor en su propio mundo de creencias y prejuicios. Procopio defiende las ideas de una aristocracia senatorial que no veía con buenos ojos las ideas y acciones renovadoras de Justiniano. El último capítulo, dedicado a examinar el pensamiento político del s. VI, viene a situar a Procopio dentro de la concepción teocrática que se tenía en su época sobre la realeza. En suma, la autora concluye diciéndonos (pp. 261-266) que Procopio escribió tres obras no diferentes en el fondo, que no tuvo como historiador una visión profunda de la situación política que