



# EL VINO EN EL *PEDAGOGO* DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Paola Druille [Universidad Nacional de La Pampa]

**Resumen:** En el segundo libro del *Pedagogo*, Clemente reflexiona sobre el tópico del vino, los efectos corporales de su ingesta y sus alcances idolátricos mediante la puesta en oposición de dos polos: remedio curativo y droga perjudicial. Se analizará en el texto del alejandrino las prescripciones sobre el uso del vino razonadas a partir de las disposiciones del discurso paulino, y la manera en que las ideas transmitidas por autores anteriores y contemporáneos al autor no solo coinciden con las trabajadas por Clemente, sino que se mantienen en una posición ambigua que oscila entre la aceptación del vino y sus propiedades curativas, y el rechazo de su uso excesivo o idolátrico.

**Palabras clave:** vino - Clemente - Alejandría - remedio - droga.

*The wine in the Paedagogus by Clement of Alexandria*

**Abstract:** In the second book of the *Paedagogus*, Clement thinks about the topic of wine, the corporal effects of its ingestion and its idolatrous reach by the opposition of two poles: curative remedy and prejudicial drug. We will analyze in the text of the Alexandrian the prescriptions in the use of wine reasoned from the dispositions of Paul's discourse, and the way in which the ideas transmitted by previous and contemporary authors to this writer not only coincide with those developed by Clement, but also remain in an ambiguous position that oscillates between the acceptance of wine and its curative properties, and the rejection of its excessive or idolatrous use.

**Key words:** wine - Clement - Alexandria - remedy - drug.

## El vino: remedio y droga

Aunque fundada en los lineamientos médicos de la antigüedad clásica, la referencia al uso del “vino” (οἶνος)<sup>1</sup> en el contexto social de Clemente señala elementos básicos de la estructura ideológica de la comunidad cristiana a la vez que expone problemáticas sociales que se encuentran en directa relación con la necesidad de regular su uso en la vida diaria. En §§ 19. 1- 34. 4 del segundo libro del *Pedagogo*, Clemente desarrolla en un extenso apartado una exposición sobre el problema que representa el vino en la sociedad alejandrina de su tiempo. La selección de los datos recibidos por el alejandrino serán examinados en su

1 Todas las traducciones de Clemente son mías y directas del griego, y así también la traducción de fragmentos de los textos de la Biblia, de Platón, entre otros.

ámbito cristiano y pagano para interpretar los principios que determinan la regulación ética del vino en lo religioso y los conceptos que conforman una semántica vinícola y delimitan dos ejes argumentativos bien diferenciados: el uso medicinal del vino y su uso como una droga nociva. Ambas líneas de análisis no solo demostrarán la vigencia y estabilidad de esta costumbre en el espacio social trazado en el *Pedagogo* sino su conexión con la idolatría. El presente estudio tiene como objetivo, entonces, establecer la correlación que presenta Clemente entre la explicación de los beneficios o daños derivados de la ingesta moderada, abundante o idólatra del vino y las enseñanzas cristianas que formalizan su utilización en la vida diaria. ¶

## El vino como remedio

La utilidad del vino en el *Pedagogo* de Clemente adquiere importancia por su funcionalidad médica y por los efectos positivos sobre la salud del cuerpo humano. Durante su reflexión, el alejandrino tiene en la preceptiva paulina la base exegética a partir de la cual construye un discurso religioso formado por un conjunto de elementos conceptuales destinados a fijar un razonamiento ético cristiano que atiende los parámetros médicos a la vez que se mantiene en una instancia mediadora entre la aceptación y la regulación de un hábito tradicional.

En armonía con la doctrina de Pablo, en 2. 19. 1 Clemente comienza su comentario sobre la utilidad médica

del vino partiendo del versículo 5. 23 de la *Primera Epístola a Timoteo*. Pablo le adjudica a Timoteo “beber agua” (ὕδροποτέω) y por esto le aconseja “hacer uso de (χρᾶω) un poco de vino (ὀλίγος οἶνος) a causa de su estómago (διὰ τὸν στόμαχόν σου)”. Las proposiciones que componen este versículo pueden ser descompuestas en tres tesis: 1) la utilidad del vino, cuya marca léxica se apoya en el verbo “hacer uso de” (χρᾶω), 2) el consumo del vino y la cantidad recomendada, “poco” (ὀλίγος), y 3) la razón que sustenta la permisión, la enfermedad que aqueja el estómago de Timoteo dirigida por la preposición “a causa de” (διὰ). Cada tesis sella una misma línea discursiva que tiene su inicio en la literatura médica, sigue con una restricción moral indicadora de una situación social específica y que tiene su contraparte en el antónimo de “poco”, para culminar con la causa necesaria que justifica y legitima el consejo paulino, el estómago enfermo, cuya referencia parece ineludible para otorgar validez a la autorización sobre la ingesta de una bebida problemática por los efectos que conlleva su exceso.

Si se atiende la referencia exacta de 1 Tm 5. 23: “no bebas más agua, sino que haz uso de un poco de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes enfermedades” (μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἶνω ὀλίγω χρᾶω διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας), se observa la presencia de dos imperativos, no anotados por Clemente: uno negativo, μηκέτι ὑδροπότει, y otro positivo, ἀλλὰ οἶνω ὀλίγω χρᾶω, opues-

tos por la conjunción adversativa ἀλλά y balanceado alrededor de la polaridad ὕδωρ-οἶνος. Las razones corporales para el uso moderado de vino forman parte de la segunda mitad del consejo. Pablo especifica dos causas: el estómago y las enfermedades frecuentes. La primera es una referencia a los problemas digestivos para lo cual el vino fue una medicación típica; la segunda es más amplia e indeterminada pero responde a la misma práctica médica que consiste en usar vino como remedio para distintos desórdenes. En lo que atañe a la referencia que tiene en el concepto ὕδωρ una clave de su justificación, el discurso prueba que Timoteo ha estado bebiendo solamente agua. Pablo impulsa a Timoteo a modificar este patrón de comportamiento sentando un juicio de tipo espiritual: el beber solo agua es signo de ascetismo. Este argumento se fundamenta en la puesta en comunicación de 5. 23 con otros versículos de la *Primera epístola a Timoteo* que incluyen las razones locales que pueden ayudar a interpretar el mandamiento de Pablo. En 1 Tm 4. 3 se menciona la renuncia al matrimonio y a ciertos alimentos practicada por los oponentes llamados “mentirosos” (ψευδολόγοι), aunque es claro que estas no incluían el vino y que Timoteo no estuvo bajo su influencia. En 1 Tm 3. 3 y 8<sup>2</sup>, el mandamiento contra el consumo abundante de vino puede indicar una tendencia hacia la embriaguez entre algunos miembros o líderes de la comunidad en respuesta a lo cual

2 Cfr. Tt 1. 7.

Timoteo decide beber solo agua. No obstante el sentido del mandamiento parece estar definido en el concepto de “puro” (ἀγνός) del versículo que antecede a 5. 23, momento en que Pablo exhorta: “Consérvate puro” (σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει, 5. 22). La idea de la pureza no debe ser entendida como una indicación de mantener una vida ascética radical, sino como una exhortación a seguir una vida espiritual libre de excesos. Este es el sentido con el cual Pablo incluye una sentencia tan dogmática en su discurso. La forma adverbial μηκέτι, “no más”, se dirige a prohibir una acción que se observa de manera repetida, πυκνή, y es la “frecuencia” con la que Timoteo se encuentra afectado por las enfermedades, lo que señala a su vez una acción cotidiana, el hábito de consumir agua, y justifica la terminante decisión del apóstol, μηκέτι. Con esta sentencia Pablo atiende dos aspectos inherentes a la formación del cristiano: en 1 Tm 5. 22 se enfoca sobre la parte espiritual, y en 1 Tm 5. 23 se dirige a la parte física<sup>3</sup>.

La referencia a la epístola a Timoteo en el discurso de Clemente merece otra explicación que se amplía a partir de los datos suministrados por el discurso paulino. La interpretación es netamente corporal y contiene una causa específica, una enfermedad, y una localización exacta, el “estómago” (στόμαχος), glosa sobre la que Clemente dirige su atención. Desde un

3 Para Benjamín FIORE (2007: 112-113) el consejo del apóstol es anti-ascético. Cfr. COLLINS 2002: 149-150; TOWNER 2006: 375-376.

punto de vista histórico-medicinal, las enfermedades localizadas en el estómago tienen en el agua un agente externo promotor de la afección. En las grandes ciudades del Imperio romano, como es el caso de Roma y Alejandría, el avance tecnológico permitió la implementación de acueductos encargados de proveer de agua a la densa población. Si bien el sistema técnico implementado era novedoso, por lo general el agua carecía de un régimen completo de distribución<sup>4</sup>, estaba mal almacenada y contaminada<sup>5</sup>. La limitada distribución del agua y de los recursos sanitarios y la creciente densidad de la población humana y animal, dispusieron la presencia constante de microorganismos procedentes de las heces humanas y animales determinando que la sociedad grecorromana de Alejandría se viera azotada por una serie de enfermedades de las cuales un gran número debía tener como causante la ingesta de agua contaminada. Este panorama social se ajusta plenamente a la prescripción clementina sobre el uso medicinal del vino y su nexo con el versículo paulino.

Una vez destacados los argumentos que justifican la utilidad del vino como remedio, interesa volver sobre las tres

tesis derivadas del versículo paulino trabajado por Clemente. Las tesis 1) y 3) han sido fundamentadas con la explicación que atiende la utilidad del vino, *i. e.* como remedio, y la causa que justifica la autorización de su ingesta, *i. e.* la indisposición estomacal. Resta por considerar la restricción sobre el consumo del vino y la cantidad recomendada, “poco” (ὀλίγος), que notifica la proposición 2). Tanto Pablo como Clemente acuerdan en recomendar el vino como remedio, aunque consideran que su eficacia medicinal reside en su consumo en poca cantidad, pues solo la regulación de su uso hace posible su disposición como bebida. Esto se debe a que el empleo del vino en la antigüedad tiene una gran importancia tanto en su uso cotidiano cuanto en la presencia de realidades patológicas, por lo que la racionalización del consumo de vino en el pensamiento cristiano no se encuentra amparado por motivos de divertimento o lujuria sino por estrictas razones de salud que sistematizan su uso en la vida diaria.

No obstante Clemente razona la función medicinal del vino según parámetros religiosos que no desatienden los aspectos intelectuales en los cuales se generan. En ese sentido, Clemente se mantiene fiel al legado paulino mientras inserta su argumentación en la misma línea de pensamiento que ya había sido trabajada por autores anteriores o contemporáneos a su producción. En el siguiente apartado se analizará la manera en que Clemente sigue las prescripciones médicas sistematizadas y asentadas en el imaginario

4 Cfr. STARK 2009: 142.

5 En su estudio sobre la tecnología griega y romana, WHITE (1984: 168) señala que el agua era almacenada en cisternas. Este tipo de almacenamiento generaba que el agua sin tratar y estancada fuera productora de algas y otros organismos, lo que hacía de ella algo maloliente, desagradable y, después de un tiempo, no potable, *i. e.* no apta para el consumo.

griego antiguo, primero, por los principios racionales de la medicina hipocrática, luego por las ideas filosóficas de Plutarco y la medicina de Dioscórides y Galeno. ¶

## El vino como remedio en la literatura pagana

Clemente pertenece a un período histórico signado por debates intelectuales concebidos en distintas áreas del conocimiento que tienen en el tópico del vino un tema controvertido. Si bien la discusión acerca del vino tiene su anclaje literario en un período muy alejado de los tiempos del alejandrino, es en el siglo I y II cuando gana un interés filosófico y médico de importancia sustancial. El razonamiento argumentativo de Clemente no permanece ajeno a la realidad reflexiva de su época, aunque nunca abandona su posición cristiana.

Siguiendo los predicamentos del apóstol, el alejandrino considera que el vino es apropiado “para un cuerpo enfermo y debilitado” (νοσηλευομένων καὶ πλαδῶντι σώματι). En este sentido, el vino recibe el nombre genérico de “remedio” (βοήθημα), una bebida que funciona como medio externo para reparar un daño o inconveniente físico y capaz de producir un cambio favorable en las enfermedades, *i. e.* la salud. Utilizado con el valor de remedio y en un contexto médico ocupado en las afecciones intestinales, el concepto βοήθημα tiene un primer anclaje filológico en el corpus hipocrático. En el médico hipocrático radica la convic-

ción de que en la naturaleza del hombre se encuentra la causa de la enfermedad y de que el remedio tiene una virtud curativa. La naturaleza del enfermo está regida por unas normas concretas, precisas, consabidas, y la enfermedad en sí está presidida por unas leyes racionales que el médico descubre a partir de la observación del paciente y de la actuación de distintas sustancias en el organismo humano. Así, en el tratado *Sobre la medicina antigua* 13, Hipócrates utiliza βοήθημα para referir al remedio adecuado que recibe quien padece dolores, tiene un “organismo debilitado” (σῶμα ἀσθενές) y un “vientre” (κοιλίη) disminuido en sus funciones vitales<sup>6</sup>. Hipócrates sostiene que este tipo de padecimientos se da en la naturaleza de aquellas personas que practican una dieta a base de trigo crudo y sin elaborar, carne sin guisar y “agua” (ὔδωρ). El tratamiento más adecuado gravita en la supresión de la dieta que les resultaba habitual, y en la adopción de un nuevo régimen a base de pan, carne guisada y “vino” (οἶνος). La causa de tal prescripción tiene una justificación racional: Hipócrates considera que el agua es fría y no se digiere con facilidad, hincha el bazo y el hígado en pacientes con enfermedades agudas, y carece de propiedades laxantes o diuréticas; en consecuencia, produce estreñimiento

6 En el mismo contexto del tratado *Sobre la medicina antigua* aparece el infinitivo de βοηθῆω, βοηθῆειν, con el significado de “asistir” o “ayudar”. Esta función de asistencia es la que cumple el remedio suministrado al cuerpo.

y dolores intestinales difíciles de tratar. Por el contrario el vino tiene propiedades diuréticas y laxantes<sup>7</sup> por lo que ayuda a controlar el estreñimiento<sup>8</sup> y la indisposición estomacal; no obstante el médico hipocrático enseña una regla elemental: la ingesta abundante de vino en estado puro puede originar trastornos en el organismo por lo que se aconseja mezclarlo con agua en los casos en que la bebida alcohólica resulte demasiado pesada para un cuerpo muy debilitado<sup>9</sup>.

Pero la comunicación directa entre οἶνος y el término στόμαχος recién tiene sus primeras apariciones después del nacimiento de Cristo. En el siglo I, el vocabulario que emplea Pablo en 1 Tm 5. 23 es un indicio de esta relación en ámbito cristiano. Mas las referencias religiosas tienen su correlato en el dominio de la medicina pagana. Los dos primeros siglos de la era común fueron prolíferos en discursos médicos que trataron acerca de los beneficios del vino y de otros frutos, raíces o sustancias diversas para la cura de diferentes enfermedades. Así, el médico, farmacólogo y botánico griego Dioscórides Anazarbeo, escribe *Acerca de la materia medicinal*, una obra en cinco libros escrita entre el 50 y 70 d. C., una

verdadera enciclopedia sobre medicamentos herbáceos y otras sustancias medicinales relacionadas, que se convierte en la primera fuente histórica de información sobre la medicina usada por los griegos, romanos y otras culturas de la antigüedad. En el párrafo 17 del segundo libro, aparece la relación directa entre βοήθημα y οἶνος, y en 134 del libro cuarto sostiene que el “adianto” mezclado con “vino” (οἶνος) es capaz de romper las piedras que se forman en el riñón, detener la descarga frecuente de los intestinos y “ayudar” (βοηθεῖν) a las personas con problemas “de estómago” (στομάχου). El libro quinto está dedicado a la planta de la viña. En 5. 4 una mezcla de la flor de la vid con harina y vino se unta sobre el estómago cuando está enfermo. Incluso, gracias a sus propiedades astringentes, la flor de la vid se puede procesar, tomar como una bebida y así calmar los malestares urinarios y estomacales<sup>10</sup>.

Dentro del ámbito filosófico del primer siglo, uno de los primeros tratados que se ocupa de demostrar la relevancia del tema vinícola es *Charlas de sobremesa* de Plutarco. En el párrafo 652 B Plutarco toma prestado del lenguaje médico las referencias trascendentales en materia de salud. Con estos datos sostiene que a las personas desfallecidas y necesitadas de algún tónico por “la debilidad de su estómago” (ἀρρωστία στομάχου) hay que “suministrarles vino para ayudarlos” (οἶνον δὲ δίδόντες βοηθοῦσιν).

7 Cfr. *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 51.

8 En el siglo II, Ateneo sostiene que el beber abundante agua antes de comer provoca desequilibrio en el “estómago” (στόμαχος), por eso aconseja tomar vino mezclado con abundante agua. Cfr. *Banquete de los eruditos* 2. 24.

9 Cfr. *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 62; LÓPEZ FÉREZ 1986: 173.

10 En *Acerca de la materia medicinal* 5. 6 las propiedades que contienen los vinos procedentes de Italia son buenas para el estómago.

También comenta otro beneficio del vino sobre la salud: detiene los flujos y excesivos sudores que padece un paciente gracias a su propiedad refrescante y contrayente. La utilización del verbo βοηθέω en unión con στόμαχος y οἶνος, recuerda el contexto hipocrático pero se deriva del discurso médico contemporáneo al filósofo de Queronea, idea que hace replantear el origen exacto de la fuente que maneja Clemente en el momento en que interpreta la cita paulina y que tiene en el segundo siglo un cabal representante del legado hipocrático en el corpus galénico. Así, en *De praenotione ad Posthumum (Epigenem)* 14, 658-660, Galeno cuenta una anécdota con datos que describen fehacientemente la situación del médico en la época de Clemente: tres médicos examinan a un emperador enfermo, y luego de tomarle el pulso se muestran de acuerdo en que los síntomas que padece son propios de un ataque de fiebre. Galeno no había procedido como el resto de los médicos que acudieron a diagnosticar al paciente, porque consideraba que el mal que lo aquejaba estaba ubicado en su “estómago” (στόμαχος). En efecto, el emperador había adoptado una dieta impropia y sobrecargaba su estómago con alimentos insanos que se habían convertido en flema antes de la excreción. El emperador reconoce inmediatamente la credibilidad del diagnóstico de Galeno, y le pide un consejo<sup>11</sup>.

11 Mientras que la dietética hipocrática ya incluía una amplia gama de medidas y actividades tales como dieta, ejercicio, hábitos de dormir, el baño y la higiene, la actividad

Galeno es un poco reticente en prescribir el tratamiento habitual con “vino de pimienta” (οἶνος πεπέρεως), porque considera que los médicos deben emplear los remedios más seguros en el caso de los reyes, y en consecuencia prescribe un remedio más suave, una almohadilla de lana impregnada con nardo para colocar sobre el estómago debilitado. Aunque Galeno está seguro de la efectividad del vino: un agente de calentamiento y secado que contra-resta la humedad fría de la flema<sup>12</sup>.

El corpus filosófico y médico de los dos primeros siglos es el que presenta coincidencias sobre la conexión οἶνος-βοήθημα-στόμαχος en un mismo contexto discursivo. No se puede determinar con certeza la fuente exacta de la cual procede la interpretación del alejandrino, si se deduce que la relación que lleva a cabo en *Pedagogo* 2. 19. 1 pone en comunicación sus lecturas bíblicas con los postulados teóricos y prácticos de la literatura filosófica y médica de su tiempo, cuya tradición se encuentra bien documentada en el

---

sexual y los ejercicios de la voz, los escritores médicos de finales del siglo IV a. C. en adelante cambiaron su núcleo de discusión: pasaron de reflexionar sobre los asuntos vinculados estrictamente con la medicina, a razonar acerca de problemáticas asociadas con el estilo de vida de las personas, v. gr. la cocina, el cultivo de alimentos y la degustación de vino, la gimnasia e incluso la educación de los niños y el cuidado de los ancianos. Cfr. Galeno. *Sanitate tuenda* I 15: VI 78; *Ars Medica* 1, I 308; VAN DER EIJK 2008: 298-299.

12 Galeno sistematiza la teoría de los humores razonada por Hipócrates. Cfr. LÓPEZ FÉREZ 1986: 99-100, n. 3.

corpus hipocrático. Mas los enormes beneficios que aporta el vino como remedio para el tratamiento de las más variadas enfermedades no han sido relevados por Clemente. Son las propiedades laxantes del vino las que preocupan al alejandrino. En este sentido, a la directa relación que contiene los términos οἶνος-βοήθημα-στόμαχος se suman otros conceptos puestos en funcionamiento en otros pasajes del *Pedagogo*. Así, en 2. 29. 1 Clemente permite que los que han sobrepasado la edad de la juventud beban vino en invierno para contrarrestar el frío corporal provocado por la estación invernal, y en las otras estaciones recomienda beber vino solo como tratamiento “para el cuidado de los intestinos” (διὰ τὴν τῶν ἔντοσθιδίων θεραπείαν). El uso del vino como medicina para curar molestias estomacales ya ha quedado demostrado; el argumento que fundamenta su utilidad basa sus postulados en la propiedad purgante de la sustancia alcohólica capaz de compensar los efectos que una dieta inadecuada puede causar en el organismo de una persona.

Teniendo en cuenta el minucioso panorama presentado sobre las propiedades medicinales del vino en el período histórico que antecede o coincide con la época del alejandrino, no resulta sorprendente encontrar, aunque de manera reducida, referencias sobre el vino y su uso medicinal en el *Pedagogo*. Mas el desarrollo práctico en materia médica que le da el alejandrino al tema del vino tropieza con los recaudos sobre la moderación que los exper-

tos prescriben con respecto a su uso. En ese sentido debe entenderse el escaso desarrollo que Clemente le concede al tema del vino como remedio: solo dos párrafos atienden su uso medicinal, 2. 19. 1 y 2. 29. 1. Ambos centran su interés en casos específicos: la utilidad del vino para tratar el estómago debilitado, en especial por una ingesta crónica de agua, y para templar el organismo anciano. Clemente no alude a otros casos patológicos en los que el vino pueda actuar como remedio, por el contrario, aplica su razonamiento a tratar los efectos que el vino puede causar en el cuerpo de la persona que lo consume en exceso. La moderación se convierte así en la preocupación esencial del pensamiento práctico-religioso del alejandrino, por lo que en los fragmentos aún no analizados del apartado 2. 19. 1- 34. 4 enfatiza su inclinación hacia el concepto ὀλίγος, clave prescriptiva representante de la medida en la ingesta de alcohol que acompaña la permisión paulina como se observará a continuación. ¶

## El vino como droga

La presencia del vino en la época del alejandrino se hace efectiva en la vida social a través de los rituales religiosos, de las fiestas, de los simposios o banquetes y, en general, de todos los actos sociales, tanto públicos como privados. Mas su frecuente aparición en lo social se encuentra indisolublemente sujeta al control sobre la cantidad de su ingesta: el exceso es nocivo e incluso

si se lo bebe en cantidades moderadas puede llegar a ser perjudicial si no se atienden las variables que dependen de la fortaleza del vino y del temperamento del individuo, a pesar de los beneficios que puede tener sobre ciertos organismos que resisten su uso medicinal. Los problemas delimitados por el consumo excesivo determinan que la costumbre de beber vino entre los cristianos de los primeros siglos, no se inserte en un contexto ideológico que favorezca su hábito, sino dentro de un pensamiento que permanece reticente a aceptar su frecuencia y cotidianeidad. Dos razones afectan su libre permisividad: una, la directa ligazón entre el vino y la idolatría, otra, los efectos que provoca el vino a nivel corporal, la embriaguez. Clemente denuncia la utilización del vino en los eventos idolátricos a la vez que ofrece recomendaciones sobre su uso en la vida diaria. Esta oscilación entre el rechazo y la aceptación fija una posición intermedia entre la prohibición y la moderación: beber el vino mezclado con agua es una costumbre griega legitimada e integrada en la vida diaria de la sociedad por lo que su censura absoluta atenta contra una practica muy estimada por su auditorio.

Clemente dedica un espacio considerable de su *Pedagogo* a tratar sobre el exceso del vino en situaciones que remiten a las fiestas y banquetes celebrados en ocasión de las denominadas bacanales. La censura sobre estos rituales da lugar a una proyección metonímica que ataca el elemento básico de la

ceremonia, el vino, pero que genera un fenómeno expansivo hacia el culto en su totalidad. Así, en *Pedagogo* 2. 21. 1 Clemente hace patente su intervención como censor de la práctica pagana. Primero se vale del sintagma “materia combustible” (τὸ ὑπέκκαυμα) para referir de manera simbólica al vino y su efecto físico, *i. e.* la excitación de las pasiones corporales; segundo utiliza el lexema “báquico” (τὸ βακχικόν) unido a la idea de “amenaza” (τῆς ἀπειλῆς), todo dependiendo del verbo “excluir” (ἀφαιρέω). Solo una vez más vuelve a surgir el concepto βακχικός en el *Pedagogo*: en 2. 108. 4 el término es utilizado en un contexto que refiere a las telas teñidas de color púrpura, verde intenso y pálido, rosa y rojo escarlata y otras innumerables variedades de tintes inventados para dar color a los vestidos utilizados en las bacanales y misterios de iniciación. Si se atiende la perspectiva etimológica, el concepto βακχικός es un adjetivo derivado de Βάκχος, literalmente “Baco”, nombre con el que se refiere a Dionisos en distintos pasajes de la literatura griega, especialmente en poesía y en tragedia<sup>13</sup>. Las apariciones originarias de βακχικός se ubican en contexto filosófico<sup>14</sup> y refieren en sentido propio a la persona “transportada” por la embriaguez. Clemente es uno de los primeros teólogos que utiliza este concepto en escritos cristianos y lo coloca en contacto directo con las

13 Cfr. Xenófanes. *Fragmenta (Silli et De natura)* 15 y 17; Eurípides. *Hipólito* 560; *Ifigenia en Áulide*, 1061; etc.

14 Cfr. Ps-Aristóteles. *Problemata* 922b 22; Posidonio. *Fr.* 370.

fiestas paganas llamadas bacanales celebradas en honor a Dionisos y que tenían en el vino una sustancia de vital significado histórico<sup>15</sup>.

La conexión entre Dionisos, el vino, la embriaguez y las bacantes, está bien documentada por numerosas noticias aportadas por los escritos de los autores antiguos y tardoantiguos que no solo remiten a la tradición de esta costumbre en ámbito griego sino también a la adopción de este hábito por la sociedad grecorromana imperial. En la cultura pagana helenista, el vino es una sustancia fusionada con lo religioso; su producción y posterior ingesta estuvieron conectadas con el culto a Dionisos. Así, en *Leyes* 653d, Platón nombra a Dionisos para referir a su función de acompañante y guía de las fiestas<sup>16</sup>; en 665b el ateniense reflexiona sobre el coro de Dionisos y la regulación del vino para los participantes; en 666b, Dionisos es el dios que regaló a los hombres “el vino como remedio” (τὸν οἶνον φάρμακον) para que el alma adquiriera pudor y el cuerpo

salud y fuerza (672d)<sup>17</sup>. Si bien las alusiones platónicas al vino y a Dionisos permanecen en un ámbito informativo y regulativo, en *Leyes* 672b Platón relata una leyenda de origen incierto que circulaba en su tiempo y que muestra al dios del vino como causante de los estados de embriaguez: Dionisos fue despojado de su entendimiento por su madrastra Hera<sup>18</sup>, y se vengó introduciendo las bacantes y todas las danzas frenéticas, y regalando el vino a los hombres para inducirlos a cometer acciones semejantes. El vino, que había sido normalmente usado como libación religiosa en los rituales en honor a distintos dioses, comienza a tener un lugar casi exclusivo en los rituales celebrados para honrar a Dionisos, festejos en los que los participantes consumen alcohol en exceso llegando a estados de embriaguez descontrolados<sup>19</sup>.

En la literatura trágica, existe una obra que refleja con gran arte la influencia de Dionisos sobre sus seguidores, *Bacantes* de Eurípides. La tragedia relata la manera en que el estado frenético que alcanzaban las mujeres poseídas por Dionisos<sup>20</sup> llegaba hasta

---

15 En otra obra de su autoría, *Stromata* 1. 79. 2, surge la figura de Dionisos en conexión con los “espectáculos dionisiacos” (διονυσιακαὶ θεῖαι), y en 7. 52. 3 afirma que los griegos llaman Dionisos al vino.

16 En el período griego clásico se encontraban oficializadas tres grandes fiestas dedicadas a Dionisos. De acuerdo a PÁEZ CASADIEGOS (2008: 174-175) “en estas celebraciones en parte culturales, en parte profanas, se representan aspectos de interés social y económico, asociados con los contenidos del *mythos* y los ciclos estacionales del calendario agrícola que estructuran la naturalización de una historia de la vid y del vino”.

---

17 En el *Banquete de los Eruditos* 2. 38d, Ate-neo apunta que Platón, en el segundo libro de las *Leyes*, asegura que el consumo de vino está permitido por motivos de salud.

18 Cfr. Eurípides. *Cíclope* 3-4. Según el mito, Hera estaba celosa de la relación adúltera entre Zeus y Sémele y, por esta razón, enloqueció al hijo de ambos, Dioniso. Cfr. PÁEZ CASADIEGOS 2008: 172.

19 Cfr. Platón. *Leyes* 775b-c.

20 Cfr. *Stromata* 1. 57. 1. Para JOURDAN (2006: 274) “c’est tout d’abord le Dionysos d’Euripide bien connu de Clément qui aurait pu retenir

el punto de cometer asesinatos. Así es como Penteo muere en manos de su madre Ágave y de otras mujeres conducidas por Dionisos (vv. 980-1030)<sup>21</sup>. El mito que presenta Eurípides deja abiertas dos aristas de una figura ambigua. En un sentido superficial, deja ver el rechazo hacia Dionisos y su culto. No solo es un dios extranjero sino una deidad con prácticas extrañas y perniciosas para la ciudad. Ha traído la cultura del vino y con ella un mensaje y una experiencia peligrosa para la mujer acostumbrada a permanecer en el ámbito privado y alejada de la actividad política. La llegada del joven dios a la ciudad de Tebas crea una conmoción generalizada, que hace a las mujeres olvidar el telar, la rueca, sus hijos y deberes familiares para lanzarse enloquecidas a la cúspide del Citeron. El propio rey, Penteo, que enfrenta y apres a al dios simulando ser un profeta del nuevo dios, termina también maníaco, vestido de mujer, destrozado por su propia madre convertida en bacante, y su palacio destruido<sup>22</sup>.

Las fiestas dionisiacas pasaron al mundo romano en forma de bacanales, fiestas que también se celebraban

en honor a Baco y en las que se bebía sin ningún tipo de control. El culto fue introducido en Roma hacia el 200 a. C. desde la cultura griega del sur de Italia o a través de la Etruria influida por Grecia. Las bacanales se celebraban en secreto y con la sola participación de mujeres en la arboleda de Simila, cerca del monte Aventino, el 16 y 17 de marzo<sup>23</sup>. Posteriormente, se extendió la participación en los ritos a los hombres y las celebraciones tenían lugar cinco veces al mes. En 186 a. C. un decreto del Senado —el llamado *Senatus consultum de Bacchanalibus*<sup>24</sup>— prohibió las bacanales en toda Italia, excepto en ciertas ocasiones especiales que debían ser aprobadas específicamente por el Senado. Pese al severo castigo infligido a quienes se sorprendía violando este decreto, las bacanales no fueron sofocadas, especialmente en el sur de Italia y en otros dominios del Imperio, como es el caso de Alejandría, cuyo origen heleno determinó que la mayoría de los cultos y celebraciones griegas permanecieran fijas hasta bien entrado el siglo III. Un recorrido por los autores de los primeros siglos de la era cristiana permitirá entender el lugar que ocupa la problemática del

---

*son attention s'il avait souhaité établir un tel parallèle*<sup>21</sup>. En las *Bacantes*, Dionisos es presentado como el nuevo dios. Cfr. VERNANT 2000: 162-167.

21 No obstante, surgen en la obra indicios de una imagen que coincide con un estado de esplendor en Grecia. Cfr. JAEGER 1992: 62-63.

22 PÁEZ CASADIEGOS (2008: 183) interpreta la situación tebana estableciendo una situación de progreso desde lo arcaico hacia lo democrático.

---

23 La expansión por Italia del culto de Dionisos y Baco se vio facilitada por la presencia en Roma de una divinidad de parecidas características: *Liber*, divinidad campestre vinculada a la vegetación. Cfr. CASQUERO 2004: 103-104; GRIMAL 1981: 139; 76-77.

24 Inscrito en una tablilla de bronce descubierta en Calabria (1640) y actualmente en Viena. Para un análisis filológico de este decreto Cfr. CASTELLO DE MUSCHIETTI 1971: 383-426.

vino en el siglo II y la preocupación de Clemente ante una situación que tiene en la bebida embriagadora un motivo de su descontrol ético-social. ¶

## El vino como droga en el mundo judeohelenista

La discusión acerca de los efectos nocivos del vino sobre la salud humana y social tiene un profundo tratamiento en la filosofía de Clemente cuyo pensamiento se inserta nuevamente en las discusiones ideológicas de su tiempo, tanto religiosas como paganas, y en un sistema ético enraizado en la tradición vinícola griega del período arcaico.

En el ámbito religioso, un filósofo judío del siglo I a. C., Filón de Alejandría, muestra el amplio conocimiento sobre el vino y su asociación con Dionisos que tenían los escritores antiguos del período grecorromano. En *Embajada ante Gayo* 81, Dionisos está situado dentro del terreno de la virtud (ἀρετή, 81)<sup>25</sup>, inclusión justificada por dos razones que aluden a su divinidad: una, es el dios que hace doméstica la “vid” (ἄμπελος), y, otra, es el dios que extrae de la vid una bebida agradable y útil para las almas y los cuerpos (82)<sup>26</sup>. En el contexto de Filón, Dionisos está relacionado con las festividades y los banquetes de las ciudades griegas y

bárbaras en los que se sirve vino, fundamentalmente sin mezclar (ἄκρατος, 83). Aunque las razones positivas que engalanan la figura de Dionisos se sitúan en un complejo contexto de transformación y endiosamiento humano que opacan los beneficiosos logros atribuidos a Dionisos. En línea con las matanzas injustificadas y despiadadas que caracterizan el reinado de Calígula, se desencadena la locura de su propia divinización y en 78-92 se equipara, primero a los semidioses, entre los que se encuentra Dionisos, para terminar en 93-113 aspirando a ser uno de los dioses<sup>27</sup>. Filón señala con un relato claro y revelador el peligro que significan los dioses en la época romana: se constituyen en portadores de una idolatría amparada por el poder político.

El culto a Dionisos consigue así una dimensión cáltica difícil de controlar para algunas de las autoridades imperiales que permanecían reticentes a esta costumbre religiosa y social. Esto determina que en el tiempo de Clemente, el culto a Dionisos se encuentre bien afianzado en Alejandría y en la mayoría de las grandes ciudades del Imperio romano, junto a otros numerosos cultos locales<sup>28</sup>. La imagen de Dionisos como un dios capaz de mover a la locura o hacia un éxtasis desme-

25 Cfr. Filón. *Legat.* 88; 92.

26 En *Legat.* 82 de Filón el vino es producto de la domesticación de la vid. La idea que redundaba en el papel civilizatorio del vino ya se encuentra en *Bacantes* 275-285 de Eurípides.

27 Esta aspiración a convertirse en un dios dominador y poderoso, es la misma que detentaba Dionisos utilizando como uno de los instrumentos de control el vino.

28 STARK (2009: 175-190) sostiene que la economía religiosa grecorromana estaba poco regulada y esto permitió un extenso pluralismo (véase esp. p. 178).

dido y pandémico es la que predomina entre los cristianos de los primeros siglos de la era común. En el siglo I todo el Imperio había desarrollado un interés peculiar hacia el culto a Dionisos sin una regulación oficial efectiva, no obstante la mirada ambigua sobre las prácticas representativas de su culto insiste en el límite que separa la dimensión positiva de su figura, en especial aquella identificada con el vino y su poder sanador, de la negativa, el estado frenético alcanzado por los que consumen el vino en demasía.

Clemente sitúa así el vino en esta frontera que divide lo medicinal de lo cúlctico, aunque no presenta dudas sobre el lugar que debe ocupar Dionisos y su rito: es una costumbre idolátrica que debe ser extirpada de la sociedad alejandrina. Mas las alusiones de Clemente a lo báquico ganan un nuevo espacio de discusión que excede lo cúlctico y se inserta en un espacio social cotidiano. Cuando Clemente utiliza el adjetivo βακχική extiende el significado de este concepto para atribuir la conducta arquetípica de las bacantes a los que se emborrachan. Esta ebriedad no está necesariamente relacionada con el rito, *i. e.* no remite a un carácter sagrado del vino que indica un estado poseso, sino que guarda un carácter profano. Al establecer la conexión entre lo bacanal y el vino, el alejandrino coloca en un mismo plano idolátrico el comportamiento del borracho y el de las bacantes en los cultos dionisíacos con el objeto de señalar que el uso excesivo del vino en cualquier contexto es un acto de idolatría, atenta contra

la fe hacia Dios y sujeta el alma a un cuerpo que termina corroído por la embriaguez. De este paralelismo surge otro indicio de relevancia sustancial: el vino, sin abandonar la propiedad curativa que le había valido el carácter de “remedio” (βοήθημα), es ahora un “fármaco” o una “droga” (φάρμακον, 2, 20, 3) pernicioso y nocivo, una sustancia de efecto estimulante capaz de generar alucinaciones<sup>29</sup> o conducir al intelecto hacia un estado somnoliento difícil de dominar. En otras palabras, el sentido positivo que recibe el vino en su función de βοήθημα lo pierde cuando adquiere la forma de φάρμακον, *i. e.* una sustancia que podría curar o envenenar si no se lo ingiere según ciertas prescripciones que tienen en el agua un aditivo de fundamental importancia.

En su calidad de φάρμακον, la línea argumentativa toma un nuevo núcleo temático centrado en la norma para el consumo de vino. Clemente hace depender el empleo del vino en la vida cotidiana de ciertas prescripciones tradicionales y socialmente aceptadas que regulan su consumo. Desde Homero en adelante, la literatura griega acerca una serie de ejemplos en los que la ingesta del vino en su estado puro recibe críticas negativas derivadas de los severos efectos que ocasiona sobre el cuerpo humano. Si bien el vino era la bebida por excelencia en la dieta de los héroes homéricos, existen algunas restricciones que funcionan a modo

---

29 Orígenes asegura que los cultos de Baco introducen “apariciones y terrores” (τὰ φάσματα καὶ τὰ δαίματα). Cfr. *Contra Celso* 4. 10.

de señalización social. El consumo del vino sin mezclar se considera propio de los pueblos bárbaros, mientras que la mezcla representa el modo civilizado de beber<sup>30</sup>. El ejemplo más esclarecedor es la historia de Polifemo presente en *Odisea*. Para embriagar al Cíclope, Odiseo se vale de “vino puro” o “sin mezclar” (ἄκρατος), tinto y dulce, uno de los vinos más conocidos de Tracia al que el poema dedica algunas referencias: fue un regalo que Marón hizo a Odiseo (9. 196) a modo de agradecimiento por haberlo salvado, no estaba mezclado, era de color rojo y para beberlo se vertía veinte medidas de agua con una de vino, lo cual especifica su potente poder embriagante<sup>31</sup>. En contraste con los efectos corruptivos del vino puro, en *Odisea* 1. 110 surge uno de los primeros testimonios sobre la mezcla de vino con agua, el componente que atempera la amargura de los vinos añejos, los hace más líquidos y aptos para ser bebidos. Los sirvientes complacen a los pretendientes de Penélope mezclando (μίγνυμι) vino con agua en las cráteras. En 3. 390 Nés-

tor mezcla una crátera de vino dulce, realiza una libación y ofrece el vino restante a sus comensales<sup>32</sup>.

Lejos de la época homérica de la Grecia arcaica, en el siglo I la influencia de la práctica de la ingesta del vino mezclado con agua encuentra en Plutarco una plétora de instrucciones bien documentadas. En *Charlas de sobremesa* 657b-e, el moralista compara la proporción de los acordes relativos a la lira con las medidas más adecuadas para mezclar el vino con el agua: a) tres partes de agua en dos de vino, b) dos partes de agua con una de vino, mezcla que conduce al tono “perturbador y achispado (τὸν ταρακτικὸν καὶ ἀκροθώρακα) de la borrachera (τῆς μέθης)”, estado que no permite estar sobrio pero tampoco conduce a la insensatez provocada por el vino puro, y c) tres partes de agua en una de vino, a la que denomina “mezcla sobria y débil” (νηφάλιος καὶ ἀδρανῆς κῤῆσις, 657c). De las tres proporciones, la primera es la que recibe mayor aceptación en el discurso de *Moralia*, es la mezcla considerada “más musical”, “adormecedora”, y apta para procurar calma y tranquilidad a las pasiones desordenadas (657d). El contemporáneo de Clemente, Ateneo dirige su atención al origen mitológico de la mezcla de vino y agua. Valiéndose de las referencias aportadas por el escritor ateniense Filócoro, cuenta que el rey Anfición de Atenas aprendió de Dionisos “la mezcla del vino” (ἡ τοῦ οἴνου κῤῆσις) y fue el primero en fusionarlo. A la

30 La práctica de beber vino sin mezclar se tenía por poco civilizada, y por ello los griegos la reservaban para contadas ocasiones: las libaciones ofrecidas a los dioses, la copa inaugural del banquete, la primera comida de la mañana, es decir, el desayuno, llamado precisamente ἀκρατισμόν. Era habitual comer trozos de pan mojados en vino puro o ἀκρατος. Cfr. LEJAVITZER 2011: 188.

31 Este es el vino puro que Odiseo ofrece al Cíclope (9. 340-370). La ingesta del vino en su estado puro provoca la borrachera del Cíclope y con esta su desgracia: Odiseo clava una estaca en su ojo (9. 380), así evita ser devorado por Polifemo y escapa.

32 Cfr. *Od.* 10. 356.

par estableció la norma de tomar un poco de “vino puro” (ἄκρατος) tras la comida –“muestra del poder del dios bueno”- y el resto, una vez mezclado, regla que se tome tanto cuanto quiera cada uno. Los que seguían esta norma quedaban a salvo sin correr riesgos de caer en desgracias no mentadas.

Clemente presta especial interés a la costumbre de incorporar agua al vino, pues encuentra en el primer ingrediente del compuesto un beneficio que produce un rendimiento, *i. e.* hace que el vino se convierta en una sustancia aprovechable, sujeta a medidas legitimadas que facilitan la educación del cristiano sobre el conocimiento de los vinos y sus efectos y que, de alguna manera, condicionan la libertad de su ingesta. En *Pedagogo* 2. 23. 3, Clemente acuerda en sostener que el vino debe “mezclarse” (κιννάω) con bastante “agua” (ὔδωρ) para impedir que se produzca la embriaguez. Clemente presenta distintos argumentos sobre el tema del agua que elogian su naturaleza a la vez que limitan la función del vino a sus efectos: en 2. 19. 2 introduce el tópico del agua y la califica como una bebida sencilla y natural, “necesaria cuando se tiene sed” (ἀναγκαῖον διψῶσιν); en 2. 20. 2 coloca en una relación de oposición el vino y el agua, en la que el vino abandona sus propiedades benéficas y se convierte en una “amenaza” (ἀπειλή) de la que todo hombre sensato debe huir, mientras el agua es el elemento mediador entre la sobriedad y la embriaguez, la “droga de la moderación” (τῆς σωφροσύνης τὸ φάρμακον). No obstante, reconoce

que tanto el agua como el vino fueron hechos por Dios, y “la mezcla de ambos” (ἡ κρᾶσις ἢ ἄμφοιβ) colabora con la “salud” (ὑγεία). La incorporación del vino dentro del plexo creacionista de Dios, determina la aceptación del vino como bebida que puede entrar en la dieta diaria del cristiano siempre que se apegue a las disposiciones reguladas por la institución del cristianismo.

La utilización del vino en la vida cotidiana abandona así sus conexiones báquicas y se sitúa como bebida adecuada para la ingesta diaria siempre que su uso se mantenga dentro de los rígidos parámetros que sistematizan su consumo, a la vez que enseñan la manera más adecuada de escanciar el vino. La dialéctica remedio-droga que se observa en Clemente, opera aquí sobre la propia causa que afianza su consumo. El vino es producto de la domesticación de la vid. Su papel civilizatorio está en su efectividad medicinal, *i. e.* su empleo se proyecta como un descubrimiento racional de gran trascendencia, y en el significado político y social que suscita su uso. El cristianismo de Clemente se mantiene en una posición binaria que se balancea entre la condena idolátrica y la permisión profana limitada por las doctrinas cristianas de la enseñanza evangélica. ¶¶

## Bibliografía

### *Ediciones y traducciones*

- ALAND, B., ALAND, K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTÍN, C. M. y METZGER, B. M. (1994). *The Greek New Testament*. Con Introducción en castellano. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.
- ALLEN, T.W. (1931). *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press.
- BEKKER, I. (1831-1960). Ps-Aristóteles. *Problemata. Aristotelis opera*, vol. 2. Berlín: De Gruyter.
- BORRET, M. (1967-1969). *Origene. Contre Celse*. Paris: Cerf, Sources chretiennes.
- BURNET, J. (1900-1907). *Platonis opera*, 5 vols. Clarendon Press: Oxford.
- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- Diehl, E. (1949). *Fragmenta (Silli et De natura). Anthologia lyrica Graeca*. Leipzig: Teubner.
- DIGGLE, J. (1984-1994). *Hippolytus. Cyclops. Bacchae. Iphigenia Aulidensis. Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon Press.
- HELMREICH, G. (1923). *Galen de alimentorum facultatibus libri*. Leipzig: Teubner.
- KAIBEL, G. (1887-1890/1965-1966<sup>2</sup>). *Athenaei Naucratis deipnosopistarum*, 3 vols. Leipzig, Stuttgart: Teubner.
- KOCH, K. (1923). *Galen de sanitate tuenda libri*. Leipzig: Teubner.
- KUHN, C.G. (1821-1964<sup>2</sup>). *Claudii Galeni opera omnia*. Hildesheim: Olms.
- LITTRE, E. (1849-1962). *Oeuvres completes d'Hippocrate*, vol. 6. Paris-Amsterdam: Bailliere-Hakkert.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. y REDONDO, E. (1994). *Clemente de Alejandría. El Pedagogo* (edición bilingüe). Fuentes Patristicas 5, Madrid: Ciudad Nueva.
- PATON, W. R. et al. (1925 ss.). *Plutarchi Moralia*. Leipzig-Stuttgart.

- STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L. y TREU, U. (1960-1970). *Clemens Alexandrinus, Stromata. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (15), 3 vols. Berlín: Akademie-Verlag.
- THEILER, W. (1982). *Posidonios. Die Fragmente*. Berlín: De Gruyter.
- VON DER MUHLL, P. (1962). *Homeri Odisea*. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- WELLMANN, M. (1907-1958). *Pedanii Dioscoridis Anazarbei de materia medica*. Berlín: Weidmann.

### *Bibliografía crítica citada*

- BENJAMÍN FIORE, S. J. (2007). *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus*. Collegeville: Liturgical Press.
- CASTELLO DE MUSCHIETTI, M. (1971). "Senatus Consultum de Bacchanalibus". Análisis filológico de formas arcaicas. Transcripción, traducción, notas y comentarios". En *Anales de historia antigua y medieval*, N° 16. Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 383-426.
- COLLINS, R. F. (2002). *1 and 2 Timothy and Titus: a commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- GRIMAL, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós [1° ed. francesa 1951].
- JAEGER, W. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F. C. E.
- JOURDAN, F. (2006). "Dionysos dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie". En *Revue de l'histoire des religions* 3; 265-282.
- LEJAVITZER, A. (2011). "Vino, vida, salud". En *Estudios* 97, vol. IX.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (1986). "Hipócrates y los escritos hipocráticos: origen de la medicina científica". En *Epos: Revista de Filología* 2; 157-176.
- MARCOS CASQUERO, M. A. (2004). "Plauto y el dios de la libertad y del vino: Liber-Dio-

- niso-Baco". En *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 17; 103-124.
- PÁEZ CASADIEGOS, Y. (2008). "Las razones del simposiarca: una aproximación a los misterios dionisiacos". En *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, N° 9. Barranquilla, Colombia; 166-197.
- STARK, R. (2009). *La expansión del cristianismo: un estudio sociológico*. Madrid: Trotta.
- TOWNER, P. H. (2006). *The Letters to Timothy and Titus*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- VAN DER EIJK, P. J. (2008). "Therapeutics" en R. J. Hankinson (ed.) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge University Press; 283-303.
- VERNANT, J.-P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Anagrama [1° ed. francesa 1999].
- WHITE, K. D. (1984). *Greek and Roman technology. Aspects of Greek and Roman life*. Cornell University Press.

---

**Recibido:** 21-07-2011

**Evaluado:** 12-08-2011

**Aceptado:** 19-08-2011

---

