

estudios clásicos

61

ÓRGANO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

PUBLICADO POR EL PATRONATO «MENÉNDEZ Y PELAYO»
DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

TOMO XIV

NOVIEMBRE DE 1970

NÚM. 61

DIRECTOR: MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO.

COMITÉ DE REDACCIÓN: JOSÉ ALSINA, ALBERTO BALIL, CARMEN CODOÑER,
V. EUGENIO HERNÁNDEZ VISTA, R. P. JOSÉ JIMÉNEZ DELGADO, SEBASTIÁN
MARINER, FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS Y JOSÉ S. LASSO DE LA VEGA.

SUMARIO

	<i>Págs.</i>
M. ^a A. OZAETA, <i>Alcestitis: una mirada presente</i>	283
P. PIERNAVIEJA, <i>Sobre Aristófanes, «Pluto» 401</i>	295
L. NOUSSAN-LETTRY, <i>El interrogatorio de Meleto. Inversión, hipérbole y parodia de la relación jurídico-positiva</i>	297
L. GIL, <i>Alexis y Ménandro</i>	311
C. MIRALLES, <i>Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo</i> ...	347
C. GARCÍA GUAL, <i>Epicuro, el liberador</i>	379
M. BRIOSO, <i>Estoicos y «Anacréonticas»</i>	409
F. PIÑERO, <i>La repercusión en el pitagorismo del descubrimiento de las magnitudes irracionales</i>	427
F. R. ADRADOS, <i>Sobre el movimiento aticista</i>	433
J. IGAL, <i>Dos notas al tratado «Sobre los números» de Plotino</i>	453

ALCESTIS: UNA MIRADA PRESENTE

LA SIERVA: *¿Cómo demostraría una esposa devoción mayor por su marido que muriendo voluntariamente por él?* (Eurípides, *Alceste* 154-155).

EL YERNO A LA MADRE: *Hay muchas maneras de asesinar a la gente y la tuya ofrece al menos la ventaja de no caer en el ámbito de la justicia* (August Strindberg, *El pelícano*, eds. Nueva Visión, Buenos Aires, 1966, 145).

MADRE CORAJE: *¿No comprende que lo único que deseo es sobrevivir, yo y mis hijos, con esta carreta que ni siquiera es mía?* (Bertolt Brecht, *Madre Coraje y sus hijos*, ibid. 1964, 187).

MADAME ROSEPETTLE: *Quizá fue porque era gordo y feo; tan desagradable como siempre creí que debería ser un marido* (Arthur Kopit, *Oh, dad, poor dad, mamma's hung you in the closet and I'm feelin' so sad*, ed. The Free Press, Nueva York, 1968, 96).

Aun a riesgo de escandalizar a un no pequeño número de estudiosos sugiero que apuntar la «modernidad» de un texto clásico raras veces supone el descubrimiento de unos valores, de unos contenidos supuestamente «permanentes» que han ido superando los embates de más de dos mil años sin que su perennidad haya sufrido el menor rasguño. Tal idea de lo inmutable, muy arraigada en manuales, muy cómoda (en el aula se maneja mejor un fósil que

un pájaro vivo) a la hora de desempolvar escolarmente la Historia de la Literatura, poco aporta cuando se trata de acercarse a un texto clásico con un gesto interesado por su simple lectura, por su descubrir lo que dice al hombre de hoy y aquello en lo que le concierne.

Si la idea abstracta de la inmutabilidad puede resultar muy simple, no lo es menos el rastrear laboriosamente las «huellas» de lo clásico entre los resquicios de la literatura moderna. Así se redescubren mitos ya formulados por los antiguos, peripecias similares, desenlaces comunes en, quizá, un relato de Samuel Becket y una tragedia de Esquilo. Estos ecos comunes, sin embargo, ¿acercan verdaderamente la literatura clásica al lector contemporáneo o, por el contrario, responden a una inquietud de especialista que trata de demostrar (y, quizá también, de demostrarse) que el objeto de su estudio es algo vivo que se «mantiene» y encuentra en las manifestaciones literarias «actuales»? O, dicho de otra forma, el rastrear tales huellas clásicas en lo presente, ¿no produce por lo regular un mero muestrario de semejanzas más o menos evidentes sin que ello suponga enriquecimiento alguno a la hora de leer desde aquí, con mirada actual, una tragedia griega?

Por otro lado, y en tercer lugar, tratar de «acercar» una obra de Eurípides mediante su comparación escueta con otros textos más recientes puede resultar igualmente un esfuerzo de discutible rigor metodológico, en lo que tiene de prescindir del tejido cultural e histórico de la época en que la obra se escribiera para señalar, también en abstracto, sus divergencias y puntos comunes.

Desde aquí, sin pretensión alguna de haber resuelto el problema, trataré de establecer una serie de divergencias, de estridentes y lógicas divergencias entre *Alcestris* y varias piezas significativas del teatro contemporáneo para descubrir posteriormente, a un nivel más profundo y menos estudiado, una concomitancia, unas posibilidades de conexión que surgen no tanto de la similitud o peculiaridad de los distintos elementos comparados como de una obser-

vacación actual de la actitud del autor clásico. Eurípides, leído ahora, sin forzar obligatoriamente los límites de las interpretaciones tradicionales, se abre a una serie de significados, quizá sorprendentes, quizá impensados por él, muy lejos de las posibilidades históricas y culturales de su tiempo, pero que resultan evidentes a la mirada actual cuando dicha mirada no se acerca a contemplar una pieza de museo, sino a leer un texto que puede resultar tan vivo y tan próximo, quién sabe si más, como el último libro del más «moderno» de los escritores.

* * *

Dice el coro (vs. 83-85):

*Alcestis, en mi opinión y en la de todos, la más
[excelsa mujer
que para un esposo hubo.*

Y luego Alcestis (282-284):

*Yo, que por amor a ti, a cambio de mi
vida te he dado el contemplar hoy la luz del sol,
muero por ti cuando en mí estaba el no hacerlo.*

Alcestis, que ha aceptado libremente la muerte (es Admeto, su marido, quien debía morir), subraya, en su sacrificio, su decisión de hacerlo, proclama una abnegación, un amor por su marido, una capacidad de entrega realmente ejemplar.

Tal actitud resalta con especial crudeza¹ junto a la madre de la pieza de Strindberg *El pelícano*, de la que

¹ Se trata aquí de aventurar nuevos puntos de conexión entre *Alcestis* y el teatro contemporáneo. Las similitudes, de otro lado bastante discutibles, entre el tejido de sutilezas sentimentales e institucionales propio de la burguesía victoriana ya en decadencia y penetrado por una poética religiosa (recuérdese el Eliot de *Cocktail Party*) y la obra de Eurípides han sido ya apuntadas; así como los posibles ecos del texto clásico en la abnegación, católica, dolorosa y quizá un poco sofocante, del Greene de *The Potting Shed*.

el hijo comenta (pág. 153): *Robaba el dinero de las compras; falsificaba las cuentas. Compraba a bajo precio y se quedaba con el excedente. Por la mañana comía en la cocina y para nosotros hacía recalentar las sobras. Descremaba la leche. Por eso estamos tan mal desarrollados, por eso siempre estuvimos enfermos y hambrientos. También robaba el dinero de la leña; por eso nos hemos pasado la vida tiritando. Papá descubrió sus ardidés; le hizo una advertencia; ella prometió enmendarse, pero continuó e incluso se perfeccionó.*

La Madre Coraje de Brecht, en su necesidad de responder con eficacia a las grandes dificultades de su existencia (carromato de provisiones dando tumbos entre ambos contendientes en la guerra de los Treinta Años), lejos por igual de la excelsitud de Alceste y del vampirismo de la madre strindbergeriana, se ve obligada a moverse con arreglo a criterios puramente prácticos.

En la pieza del norteamericano Arthur Kopit, cuyo título podría traducirse por *¡Oh, papá, pobre papá, mamá te ha colgado en el armario y yo estoy muy triste!*, Madame Rosepettle (pág. 97) asegura: *La vida, señor Roseabove, es un marido que cuelga de una percha en el armario.*

Tal diversidad de negaciones, podría decirse, de la excelencia de la esposa puede, ante la magnitud de las «diferencias», concretarse en una serie de elementos que basan y sostienen la actitud de Alceste al tiempo que marcan, en las piezas modernas, su muy opuesto tratamiento.

En primer lugar, puede hablarse del ambiente institucional donde se desarrolla la posibilidad de abnegación. Alceste es pieza clave de una familia organizada con arreglo a cánones aristocráticos o, si se me permite la expresión, de «burguesía alta». Alceste vive una armonía familiar basada tanto en la jerarquía de piezas sólidamente encajadas a su nivel (padre, madre-esposa, hijos, siervos) como en un bienestar económico. Tal armonía, tal equi-

librio, sensibiliza para rasgos de generosidad difíciles de encontrar en las estrecheces económicas de la familia pequeñoburguesa (Strindberg) o entre los trapos y el desamparo de Coraje en la obra de Brecht. Sin pretender que el desinterés y el sacrificio hayan de cuajar exclusivamente sobre el bienestar, es indudable que una atmósfera de «confort», de poder económico, de equilibrio entre los distintos factores que inciden en el medio familiar produce, o bien el abotargamiento de toda facultad sensible, o lo que podría considerarse el lujo de tal abotargamiento, los frutos insólitos del espesor del bienestar: la posibilidad de «abstraerse» de las urgencias de cada día y decidir un gesto heroico. Heroísmo que en la atmósfera sofocante del hogar pequeñoburgués descrito por Strindberg, o en la crudeza de las condiciones exteriores que agobian a Madre Coraje, es más difícil de aislar. El heroísmo posible será aquí, en todo caso, una resistencia a las presiones del medio, una capacidad para sortearlas o soportarlas, difícilmente un gesto amplio de purísima virtud.

En segundo lugar, Alcestris se apoya en una valoración del elemento casa, del factor hogar, que coincide con el disfrute del mismo (vivienda grata, cómoda, reflejo de la solidez del ambiente familiar). Cuenta la sierva (versos 158-162, 170-172, 175, 192) cómo Alcestris

*Cuando supo que el día señalado
llegado hubo, en aguas del río su blanca piel
lavó y, tras sacar de las arcas de cedro
un vestido, lo adornó con sumo cuidado
y, en pie ante el altar, oró...*

*Los altares todos de la morada de Admeto
recorrió, los cubrió de coronas y ante ellos oró
de los retoños cortando una rama de mirto...*

Y derrumbándose seguidamente en el lecho...

Y proferían lamentos todos los esclavos de la casa.

Para la madre de Strindberg el medio familiar es como una cárcel. Así, en su diálogo con Margaret (pág. 133):

—¿Por qué no se marchan de aquí?

—El propietario se opone. No podemos movernos... Estoy prisionera entre estas cuatro paredes... En las otras habitaciones me ahogo.

Para Madre Coraje, el hogar, la casa, no es sino un carromato harapiento y difícil de trasladar (pág. 203).

—Lamb, yo también estoy hastiada de este interminable vagabundeo. Soy como el perro del carnicero, que lleva la carne para todos y nunca recibe un bocado.

Y Madame Rosepettle, que acaba de instalarse en un hotel de La Habana, dice en su conversación con el comodoro (pág. 95):

—Quizá me mude mañana.

—¿Volverá... a casa?

—Sólo los muy jóvenes y los muy viejos tienen una casa. Yo no soy ni lo uno ni lo otro. Así que nada de hogar.

En tercer lugar, Alcestis armoniza dos atributos de la femineidad, su condición de esposa y de madre, que encuentran perfecto despliegue tanto en su situación dentro de la institución familiar, es evidente, como en su ubicación dentro del grato ámbito de la casa, del hogar. Alcestis reúne esta doble vertiente de forma muy homogénea, sin conflicto entre ambas. La maternidad puede constituir el otro polo, el lógico envés de la esposa o de la mujer enamorada. Mujeres que han visto perecer a sus maridos (Andrómaca) o de las que se dice que les han engañado (Helena), conservan un último reducto de vitalidad, una justificación de la femineidad en su condición de madres. Esta armonía y, al mismo tiempo, esta cierta independencia entre ambas vertientes no es posible encontrarla en las piezas contemporáneas aducidas.

En *El pelicano*, la figura de la madre aparece, a la vez, como causa de la ruina de su marido y de la debilidad

de sus hijos. Hay una mezcla, una confusión entre ambos aspectos: la madre utiliza, para sus trampas frente al marido, a su hija Gerda, que habla así (pág. 166):

—*No hables mal de mi padre. No me alcanzará toda mi vida para lamentar el daño que le hice. Pero tendrás que pagarlo tú, que me azuzaste contra él. ¿Recuerdas? Cuando era muy pequeña aún, me enseñabas a decirle palabras hirientes, que yo ni siquiera comprendía. Papá tenía bastante discernimiento como para no castigarme. Sabía quién había tendido el arco para arrojarle aquellas flechas envenenadas. ¿Recuerdas cuando me obligabas a decirle que necesitaba nuevos libros de clase y, una vez que le arrancabas el dinero, nos lo repartíamos...?*

Madre Coraje, por su parte, carece de cualquier atributo de la esposa. Sus hijos han ido naciendo de diferentes padres sin que la relación con un hombre haya jamás sobrepasado lo fugaz, lo momentáneo, lo casual.

—*¿Tu nombre?*

—*Ana Fierling.*

—*¿De modo que todos éstos son Fierling?*

—*¿Por qué? Yo me llamo Fierling, no ellos.*

—*Creí que eran hijos tuyos.*

—*Lo son. ¿Es un motivo para que todos deban tener el mismo nombre? (pág. 134).*

La maternidad de Coraje no es, pues, factor en equilibrio, sino la concreción de una responsabilidad, la urgencia de alimentar varias bocas.

Madame Rosepettle ha disecado a su marido y lo guarda en el armario colgado de una percha, y su actitud materna se polariza en una fortísima ingerencia en la vida de su hijo, que se ve confinado en un cuarto cerrado sin contacto con el exterior. Tras una visita casual, la joven Rosalie pregunta a la madre:

—*¿Por qué no deja salir a Jonathan de esta habitación?*

A lo que Madame Rosepettle responde (pág. 87):

—*No le dejo salir porque es mi hijo. No le dejo salir porque su piel es tan blanca como nieve recién caída y se*

abrasaría si el sol le rozara. No le dejo salir porque fuera estás tú, escondida tras el seto con tu falda corta. No le dejo salir porque es muy sensible. Por eso. Porque es muy sensible. Sensible a los árboles, a las mujerzuelas y a los rayos del sol.

* * *

Subrayar tan evidentes divergencias sólo tiene sentido si, como veremos a continuación, existe, por debajo de tan obvias diferencias, una peculiar zona de coincidencia. Si, más allá de la diversidad de los enfoques, que se corresponde con una diversidad de ambientes históricos, se desliza una reflexión más radical, una actitud del autor que objetive y clarifique el material tratado. Actitud del autor que no se estudia al nivel de sus intenciones, sino dentro de la propia obra, observada en una exégesis abierta, sin las servidumbres de una interpretación fiel y ajustada a las posibilidades presentes de consideración del autor.

Así, el grado de «modernidad», en el sentido apuntado, de la obra de Eurípides está en su objetivación, muy enérgica, muy lúcida, de las consecuencias del gesto de Alcestris, el trasfondo de su acto o, lo que es lo mismo, la observación de la actitud de Admeto, que, en un camino interpretativo de retorno, supondrá la propia cuestionabilidad de la actitud de Alcestris. A partir del personaje de Admeto, desde el retrato de su mediocridad, es ya posible asomarse a la más exacta zona de coincidencia entre los textos comentados, zona de coincidencia que puede concretarse en una dimensión existencial planteada en términos muy primordiales.

Eurípides, desde nuestra perspectiva presente, muestra a Admeto como la encarnación del egoísmo. Y, como todo egoísta, con su capa de justificación, voluntad de engaño que convierte su egoísmo en estridente sarcasmo.

Sarcasmo reflejado en las lamentaciones del coro (versos 231-233):

Pues a la muerte de su no ya querida, queridísima mujer vas a asistir hoy.

Pero la va a ver morir porque él es quien la ofrece, quien se refugia en ella para librarse. Admeto osará decir²:

*No, por los dioses, te atrevas a abandonarme,
no, por los niños a quienes dejarás huérfanos,
abandona tu postración, ánimo;
si te mueres ya no podré vivir;
en ti está que yo viva o no;
pues es tu amor el objeto de mi veneración.*

Este texto suena como la exacerbación del sarcasmo. El σοῦ γὰρ φθιμένης οὐκέτ' ἂν εἶην se explica como lamento amoroso, la queja entusiasta del enamorado que asegura no poder vivir sin la persona amada; la existencia suena a hueco, la carencia del amante vacía las ganas de vivir, emborriona el entusiasmo por la existencia. Admeto así, en este pasaje, proclama con todo énfasis su amor por Alcestis.

El siguiente verso, en su ambigüedad (ἐν σοὶ δ' ἔσμεν καὶ ζῆν καὶ μὴ), ilumina la verdadera faz de Admeto. Es decir, y con arreglo al verso anterior, tal afirmación se refiere a todo un tejido arquetípico de reacciones sentimentales. *En ti está que yo viva o no* supone: *De tu amor hacia mí, de tu voluntad de vivir conmigo, de tu corresponder depende que viva (en el amor) o muera*. El desamor se equipara a la muerte. Sin embargo, esta frase se carga de un sentido opuesto analizada en el momento dramático en que se dice. *En ti está que yo viva o no*, porque mi vida dependerá de tu sacrificio, de tu decisión de entregarte por mí a la muerte. Yo viviré o moriré, en su sentido más estricto, lejos ya de toda metáfora que equipara la vida al amor y la muerte a su carencia. Admeto

² Vs. 275-280. En el 278 y 279 he seguido la traducción de Antonio Tovar por parecerme inmejorablemente expresiva en el contexto del presente artículo.

vivirá si Alcestris muere en su lugar y habrá de morir si Alcestris no se sacrifica. De ahí que las quejas de Admeto se muevan siempre a un doble nivel: el llanto, sincero en apariencia, por la pérdida del ser querido, abundando en imágenes de la desolación en que se verá sumido, etc., y su actitud mantenida que permite y potencia que su mujer muera por él. Aquí, la vida como sinónimo del amor deja paso a un sentido más estricto del término: vida como existencia biológica, como función animal que dura hasta la muerte. Vida, y ya la pieza se abre a una radicalidad existencial que, concebida en su sentido más inmediato, más estricto, menos poético, se alza como el valor primero y último de Admeto y de tantos otros como él. El amor, como otras coloraciones de variado signo (el respeto, los ideales, la religiosidad, el heroísmo o la generosidad), aparece barrido con furia, sin resquicios, sin vacilaciones, por una manifestación muy simple, pero muy poderosa, del llamado instinto de conservación. La vida es para Admeto lo único realmente tangible, lo verdaderamente primordial. El resto es banalidad, palabras, sentimientos, airecillo más o menos perfumado que acaba, tarde o temprano, por desaparecer.

Paralelamente, este comportamiento de Admeto, que puede llamarse egoísmo, sarcasmo, cinismo o, simplemente, vulgaridad, pero que no es sino apego a la vida por encima de todo, pone en cuestión la excelsitud, la entrega y el sacrificio de Alcestris. La esposa muere para que Admeto pueda seguir viviendo. No hay más. Todo adorno, todo elogio, toda admiración destinada a realzar su gesto habrá de empobrecerse al contacto con el motivo de su sacrificio. Alcestris será mártir, en último término, de la mediocridad de su esposo. La bondad se contamina con la baja calidad de la persona que motiva su entrega. Alcestris no es el mártir de una gran idea, de un principio de altos vuelos, sino que muere para salvaguardar el egoísmo de su marido. Desde este punto de vista, Alcestris ilustra el sin sentido del sacrificio por el sacrificio, la trampa de mo-

verse por bondad para hacer que perviva lo miserable. En la obra de Eurípides, lo único que consigue Alcestris es prolongar la vida de su marido, quien la ha abandonado a la muerte sin un pestaño (ya vimos la contradicción que enturbia de raíz la sinceridad de sus lamentos). Las heroínas de Claudel, por ejemplo, que, por su sacrificio, encuentran la salvación eterna, aparecen, junto a Alcestris, como casi egoístas; pero ¿vale la pena —y ésta es la pregunta clave del texto de Eurípides— morir para que un burgués (así aparece Admeto a la mirada presente) alargue una existencia roma y meramente vegetativa?

Y es en esta pregunta, en esta distancia entre la perspectiva del autor y su obra, donde pueden encontrarse conexiones viables con las obras contemporáneas aducidas. En este preguntar sin respuestas claras, en este rasero muy bajo, muy enérgico, muy oscuro por el que se miden las acciones humanas es donde se abre la modernidad del texto de Eurípides. Lo que hay que defender, por lo que verdaderamente se lucha, no es siempre por ideales o por principios, sino que una inmediatez existencial voraz, un egoísmo de salvaguarda animal es lo que mueve y dirige con frecuencia las acciones de los humanos.

Tanto Admeto como la madre en *El pelícano* como Coraje en la obra de Brecht como Madame Rosepettle en la pieza de Kopit no hacen sino aprovechar, manipular unos principios y unas instituciones para defender su existencia de la forma más elemental y también más astuta que quepa imaginar. Se trata de vivir a costa de lo que sea. Admeto, para ello, manejará la bondad de su esposa; la madre de Strindberg se servirá de su posición dentro del hogar burgués, de unos supuestos atributos de dulzura y abnegación; Coraje, el personaje más desesperado, en más crudo contacto con una vida cotidiana agitada por la guerra, deberá desplegar mil trampas, mil argucias para sobrevivir (aquí la remisión existencial es especialmente elemental); Madame Rosepettle resuelve su supervivencia disecando a su marido, es decir, fetichizando y, al mismo

tiempo, destruyendo todo principio institucional, aniquilando toda relación conyugal e interpersonal.

Los personajes y las obras citadas nos remiten a un ámbito común: el tema de la supervivencia, las artimañas para, prescindiendo de todo criterio moral, de toda jerarquía de valores, de todo respeto, prolongar, defender como sea la existencia. Se trata de una situación planteada en términos de animalidad escueta, de, utilizando una expresión degradada, «su vida o la mía».

Y en esta situación tan desgarrada, tan violenta, se abren a su vez una serie de preguntas muy claramente formuladas por Eurípides, preguntas que laten en todo el teatro contemporáneo. ¿Vale la pena ofrecerse por un motivo superior cuando el rasero de las intenciones de los demás es tan bajo, tan «práctico», tan egoísta? ¿Qué clase de existencia, de sociedad es ésta que sigue respondiendo a los problemas más elementales con la lucha desenfrenada y sumamente primitiva de la propia vida por encima de todo? ¿Qué sentido tiene el sacrificio en este contexto?

La angustia, la desolación, el vacío descubierto por el llamado teatro del absurdo no es sino el rechazo, desde la imposibilidad, de esta violencia que se repudia precisamente desde afirmaciones de negatividad. Y, paralelamente, las interrogantes del llamado teatro épico se dirigen a evidenciar las raíces sociales, las causas históricas de tal situación, cuya modificación no es competencia tan sólo de la moral o la psicología, sino que todo progreso en este sentido deberá ir necesariamente acompañado de una renovación institucional que posibilite nuevas y más abiertas formas de convivencia.

MARÍA ANTONIA OZAETA

SOBRE ARISTÓFANES, «PLUTO» 401

En el *Pluto* de Aristófanes (vv. 391 ss.), Blepsidemo y Crémilo discuten sobre si éste tiene en su poder al dios de la riqueza. Blepsidemo, ante los reiterados juramentos de su interlocutor, pasa de la incredulidad más absoluta a preguntar si puede compartir esta riqueza, llovida —y nunca mejor dicho— del cielo. El diálogo se desarrolla así:

- 400 ΒΛ. Οὐ τῷ μεταδοῦναι;
 ΧΡ. Μὰ Δία· δεῖ γὰρ πρῶτα—
 ΒΛ. Τί;
 ΧΡ. Βλέψαι ποῆσαι νῶ—
 ΒΛ. Τίνα βλέψαι; φράσον.
 ΧΡ. Τὸν Πλοῦτον κτλ.

El verso 401, el que estudio, tiene la siguiente medida:
 - - - - - , con alargamiento de breve ante *muta cum liquida*. Pero se dice¹ que Aristófanes hace este alargamiento sólo en los versos que imitan a la tragedia, y aquí no parece suceda tal cosa. Por ello sugiero leer

- ΧΡ. Βλέψαι ποῆσαι νῶ—
 ΒΛ. Φράσον· βλέψαι; τίνα;

La medida es ya «regular». La traducción sería: «¡Habla! ¿Hacer ver? ¿A quién?»

¹ Por ejemplo, KOSTER *Traité de métrique grecque*, Leiden, 1966⁴, 103.

Antepongo φράσον (en el sentido de «acaba ya, dilo de una vez, déjate de rodeos»), aparte de los motivos métricos, porque Blepsidemo se muestra impaciente y quiere saber qué hay que hacer. De ahí sus preguntas τί φής; (v. 399) y, sobre todo, τί; (v. 400). A su vez, βλέψαι va puntuado de diferente manera porque indica la sorpresa que experimenta Blepsidemo.

En apoyo de lo dicho puede citarse otro pasaje, en que Blepsidemo también interrumpe:

ΒΛ. Ποῖός τις;

ΧΡ. Οἷος—

ΒΛ. Λέγ' ἀνύσας ὃ τι φής ποτε.

350 ΧΡ. Ἦν μὲν κατορθώσωμεν, εἴ πράττειν αἰεὶ κτλ.

La interrupción tiene el mismo sentido: «Di de prisa, no tardes...»

PABLO PIERNAVIEJA

EL INTERROGATORIO DE MELETO. INVERSIÓN, HIPÉRBOLE Y PARODIA DE LA RELACIÓN JURÍDICO-POSITIVA*

1. *Dificultades históricas y temáticas.*

El interrogatorio de Meleto ha presentado siempre dificultades a las interpretaciones clásicas. Como parte de la refutación, es congruente con la forma del alegato judicial. Penden empero graves cuestiones: su historicidad, el orden de los cargos, la significación del cargo de impiedad, la validez o invalidez de sus argumentos. Se tiende a restarle importancia y a estimar, no sin razón, que la verdadera defensa se cumple en el resto de la *Apología*, o a considerarlo pura ficción platónica. De todos modos las dificultades, aunque graves, suscitan hipótesis verosímiles y soluciones ingeniosas que se mantienen en los límites de lo probable.

Las dificultades son, en cambio, arduas para un intento de interpretación temática de la *Apología*. El interrogatorio se nos enfrenta como un quiste no dialógico en medio del desarrollo de algo dialógico, el *πρᾶγμα* de Sócrates. ¿Cómo integrar un interrogatorio en regla, objetivante,

* Este artículo es parte de una investigación de conjunto, aún inédita, sobre la *Apología* y el *Critón*. Explicita notas de nuestra traducción (Buenos Aires, Eudeba, 1966, 1968) al lugar correspondiente del texto, sobre todo las notas 40, 41 y 47. Seguimos la edición de Burnet; citamos nuestra traducción.

transitivo y violento, de fuerza puramente formal y de tesitura proposicional, en un texto que consideramos en el fondo como diálogo ¹? Mostrar la congruencia textual del interrogatorio es, pues, cuestión decisiva para la interpretación temática.

2. *Lugar del interrogatorio y orden de los cargos en la ἀντιωμοσία.*

La acusación formal de Meleto ha sido ya mediatizada y explicada genéticamente en la defensa de las viejas acusaciones (19 *a* - 24 *b*), que incluye la indagación del sentido del oráculo. El examen del saber de los demás explica las odiosidades y calumnias de tiempo atrás y también la acusación actual. El texto establece claramente la relación entre los grupos de sujetos examinados (políticos, poetas, artesanos) y la acusación actual (23 *c* 2 - 24 *a* 1), y la recuerda después del interrogatorio (28 *a* 4-8). En efecto, esta parte de la refutación es presentada más bien como un apéndice de la defensa de las viejas acusaciones ². Las expresiones «a más de lo dicho» y «una vez más» expresan el carácter de apéndice asignado al interrogatorio. Schanz advierte en la *Apología* la intención de sustituir la acusación oficial y real por una acusación fingida (las viejas acusaciones) para desplazar el centro de gravedad de la defensa ³.

¹ Remitimos a nuestro trabajo *El núcleo especulativo de la «Apología» platónica*. Platón, «Apología» 20 «c» - 23 «c», en *Philosophia* XXIX 1964, 20-49, también como apéndice a la citada traducción del texto. En lo que sigue remitimos a este trabajo con la sigla NE.

² 24 *b* 4-8. «En cuanto a Meleto, el hombre bueno y patriota (como él dice), y a los acusadores más recientes, trataré, a más de lo dicho, de defenderme a continuación. Una vez más, como la de otros acusadores, tomemos ahora la acusación jurada por éstos. Es más o menos como sigue».

³ SCHANZ *Sammlung ausgewählter Dialoge Platons mit deutschem Kommentar* III, Leipzig, 1893, 92 s. De este modo Schanz procura a continuación explicar el orden de los cargos, la transformación de la acusación

El interrogatorio está en su sitio. Pero el lugar que se le asigna en la refutación, unido a sus caracteres propios, conducirían a pensar incluso que Platón no se encuentra en condiciones de enfrentar la acusación formal, sobre todo el cargo de impiedad, y que, ante causa perdida, la mediatiza de antemano y transforma esta parte de la defensa en un mero juego verbal.

El texto de la acusación tal como figura en la *Apología*⁴ no coincide con el transmitido por Jenofonte (*Mem.* I 1, 1) y por Diógenes Laercio (II 40), pues en él figura en primer lugar el cargo de corrupción. El escrito no asegura reproducir literalmente la acusación, la presenta sólo como aproximada («es más o menos como sigue»). De todos modos, la inversión del orden de los cargos con respecto a otros testimonios es dificultad que ha motivado comentarios e intentos de explicación. Consideremos las que propone⁵ Burnet: «Debemos recordar aquí que Sócrates es presentado en una improvisación y que por ello cita de memoria. Si hubiera atribuido importancia a la redacción exacta, habría pedido al secretario que leyera el documento del modo usual». La explicación es plausible para el sentido común, pero no deja de ser asaz módica. Podríamos objetar que, si el escrito reproduce sustancialmente la defensa pronunciada por Sócrates, como sostiene Burnet, entonces queda por explicar por qué el acusado no atribuye importancia al documento en el cual se le inculpa y se pide su muerte. Pero con ello caeríamos sin notarlo en una actitud historizante y estaríamos comparando mentalmente el texto con «lo que Sócrates realmente dijo». A continuación Burnet aduce⁶ que, a ojos de Sócrates, no

de impiedad en acusación de ateísmo y el carácter externo y formalista de la refutación de ambos cargos.

⁴ 24 b 8-c 1. «Es más o menos como sigue: 'Sócrates, dice, es culpable de corromper a los jóvenes, de no reconocer los dioses que la ciudad reconoce y de honrar divinidades nuevas'».

⁵ BURNET *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1960, 102.

⁶ BURNET o. c. 102 s.

cabe ninguna duda de que el cargo de corrupción «era el único cargo serio de la acusación, y es natural que lo colocara al comienzo, tal como aparece en el *Eutifrón*, 2 c 4». Esta explicación, no del todo compatible con la anterior, pues más bien excluye el olvido como causa de la inversión de los cargos, es también relativamente plausible. Pero responde sólo a una visión apologética del escrito, ya que el orden de los cargos pendería de aquello que el Sócrates histórico habría considerado como cargo verdaderamente serio.

La interpretación temática, al margen de cualquier explicación más o menos verosímil, tiene que preguntarse por la congruencia del orden de los cargos con la totalidad del texto. Advertimos las siguientes conexiones temáticas. El cargo de corrupción se vincula directamente con el *πρῶτον* de Sócrates en su aspecto más visible, su dialogar, tema desarrollado a partir del relato del oráculo. Dicho cargo puede ser, pues, tratado en primer término y de un modo directo. Encierra algo que, en cierta medida, puede ser tematizado. El texto puede considerarlo colocándose aproximadamente en el plano desde el cual se formula la inculpación. Sócrates querrá que Meleto le diga qué es educar al preguntarle quién hace mejores a los jóvenes (24 d). El motivo de la inculpación está presente, aunque de modo no dialógico por cierto. En cambio, al considerar el segundo cargo, en ningún momento le preguntará qué es piedad, qué es reconocer dioses. El motivo de la inculpación no está aquí tematizado en absoluto. Este cargo no puede ser considerado como el primero porque no alcanza en absoluto a Sócrates. Remite al comportamiento ante lo divino. El Sócrates textual no puede ser alcanzado por la inculpación ni en sentido de falta de práctica religiosa ni en el de falta de creencia (dóxica, mental) en la existencia de los dioses⁷. La transformación de la impiedad en el cómo, en el instrumento de la corrupción (26 b 2 s.),

⁷ NOUSSAN-LETTY Νομίζειν θεούς. Platón, «*Apología*» 35 «c» 4-«d» 7, en *Rev. Est. Cl.* X 1966, 25-36.

descalifica desde el comienzo dicho cargo, pues si Sócrates no corrompe, es baldío preguntar por el modo como lo hace. El tema del comportamiento ante lo divino anima todo el texto de la *Apología*. Se concentra, por así decirlo, al final del primer discurso (35 c-d, remitimos al artículo citado en la nota 7). La ubicación y la mediatización del cargo no constituyen una elusión verbal de la inculpación. Al examinar desde fuera el tenor de la acusación y a su autor, Sócrates guarda distancia con respecto al plano en el cual se mueve la acusación, que no es el suyo por cierto.

Además, si comparamos el texto de la ἀντομοσία con el transmitido por Jenofonte y Diógenes Laercio, advertimos una diferencia no señalada por la crítica. En Jenofonte y en Diógenes Laercio los cargos figuran unidos y al mismo tiempo separados por μέν... ἄδικεῖ δὲ καί, mientras que en la *Apología* figuran unidos por τε... καί. Los cargos aparecen, pues, como relativamente independientes y agregados en el primer caso, como una unidad en la *Apología*. En ésta la redacción es congruente con la temática. El orden resulta relativamente indiferente, porque los cargos constituyen una unidad y se implican. El cómo de la posible corrupción está implícito en la corrupción misma, porque toda corrupción, en cuanto tiende a destruir el ἥθος de la polis, es impía. Por su parte toda impiedad, ya que el orden común tiene en última instancia carácter sagrado, implica menoscabo del ἥθος de la polis. La conexión entre corrupción de los jóvenes y corrupción de las leyes es explícitamente mencionada en el *Critón* (53 b 8 - c 3). No podemos considerar aquí la naturaleza de los cargos. Sobre el de impiedad remitimos al artículo citado en la nota 7. Menos podemos considerar el asunto en relación con la temática del *Eutifrón*.

3. *El πρῶγμα de Sócrates sobrentendido como doctrina historizada.*

Del curso del interrogatorio consideramos sólo un lugar de importancia para establecer su carácter. La primera

parte del interrogatorio (24 c 4-26 b 2) procura mostrar ante todo la incompetencia de Meleto a propósito del tema de la educación y después su inconsecuencia al afirmar que Sócrates corrompe voluntariamente a los jóvenes. Mostrada la incompetencia de Meleto a propósito del motivo de la inculpación, Sócrates le formula dos preguntas de respuesta obvia: que los malos hacen mal y los buenos hacen bien a sus próximos (25 c 7-9) y que nadie quiere ser perjudicado por quienes le rodean (25 d 1-3). Meleto vacila ante la segunda pregunta, Sócrates le recuerda la ley y, cuando finalmente responde, le pregunta si le acusa de corromper a los jóvenes voluntaria o involuntariamente. Meleto sólo puede responder «a sabiendas», pues lo contrario implicaría la falencia de la causa. Sócrates formula entonces un dilema. Como nadie quiere ser perjudicado, nadie ha de corromper voluntariamente a quienes le rodean, pues se expone a ser dañado por ellos. De tal manera que «o bien no corrompo —concluye Sócrates— o, si corrompo, lo hago involuntariamente» (25 e 6 s.). Ambos cuernos del dilema denuncian que Meleto falta a la verdad y que la acusación carece de mérito.

La argumentación dilemática del interrogatorio sobrentiende la identificación entre saber y ἀρετή y el principio «nadie obra mal a sabiendas». Puntualicemos el modo de la suposición para aclarar la naturaleza del interrogatorio. Es del todo diferente de la suposición que opera en la reflexión de Sócrates ante la sentencia del oráculo y sostiene después la indagación de su sentido (NE 6). No se trata en absoluto de presuponer algo que despeja un horizonte y hace posible un proceso a través del cual lo supuesto mostrará su posibilidad real. Lo supuesto en este caso es una «doctrina» en forma de proposiciones o «principios». Y la suposición no tiene sentido interno, pues opera en función de una finalidad externa: fundar la argumentación lógico-formal para demostrar una o más proposiciones. «La acusación carece de fundamento o es contra-

dictoria» es una de ellas, «Meleto es incapaz de respaldarla personalmente como exige la ley» es otra.

El modo como está supuesto el $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ de Sócrates —la filosofía— en el trozo, cual doctrina coagulada en principios que sólo sirven para concluir y no provocan ningún movimiento de pensamiento con densidad de proceso, muestra el carácter no dialógico, incluso antidialógico del interrogatorio. El modo es a tal punto diferente de aquel que corresponde a la presuposición de sentido en la indagación del oráculo, que, en lugar de «supuesto», es preciso afirmar que el $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ de Sócrates está sobrentendido en el interrogatorio como algo histórico dado en forma de proposiciones. El interrogatorio se presenta como el polo opuesto del núcleo especulativo del texto; asume voluntariamente, por así decirlo, un carácter no filosófico.

4. *Homología óntica.*

Consideremos el interrogatorio en su conjunto. Se trata, como dijimos, de un interrogatorio en regla. Como tal, consta de preguntas, respuestas, réplicas y conclusiones. Cada una de sus partes sigue un orden lógico-formal riguroso, pero ninguna tiene carácter dialógico. En ningún momento Sócrates propone diálogo a Meleto ni exige de él una actitud dialógica. Por el contrario, le espeta una pregunta y con la respuesta ya lo tiene espetado. Las preguntas siguientes derivan con fría necesidad lógica. Si Meleto vacila, Sócrates le exige una respuesta, aun apelando a la ley. El interrogatorio no busca una homología dialógica con Meleto ni es tampoco una llana conversación. Faltan en él formas primarias de homología. Falta, por supuesto, la homología existencial o del afecto, que acerca a los hablantes, la de la buena fe, que sostiene toda conversación. En efecto, entre interrogador e interrogado, como no se trata de la verdad misma ni de una conversación, no hace falta que cada uno crea lo que dice, y el

juego puede no ser del todo limpio. El interrogatorio de testigos exige una habilidad no precisamente dialógica. Meleto es interrogado como testigo de su acusación y de su propia persona empírica ante los jueces. Sócrates no busca ninguna homología dialógica con Meleto, sino un asentimiento sobre esto y aquello, porque procura un acuerdo con los jueces a propósito de la persona empírica de Meleto y sobre su acusación, tan objetivada como él. Se trata de una homología puramente óntica, como la que se puede lograr sobre algo que podemos contar, medir o pesar, la única que ofrece el interrogatorio⁸.

5. *Sócrates reniega de la filosofía.*

Lejos de ser un diálogo, se trata de un interrogatorio coactivo. En tres lugares el texto recuerda la obligación legal, por parte del acusador, de responder a las preguntas del reo⁹. Meleto responde, pues, coaccionado por la ley, necesitado de responder y de responder mecánicamente, pues la pregunta inicial, en cada una de las partes, ya prevé las preguntas y respuestas siguientes. El acusador es tratado como una cosa. En efecto, el interrogatorio le objetiva y le confronta con su acusación también objetivada. Sócrates mediatiza la acusación hacia las intenciones de Meleto para explicarla genéticamente¹⁰. No se trata de

⁸ Sobre la homología, remitimos a nuestro trabajo *Acercamiento al «Crítón» como texto especulativo*, en *Philosophia* XXX 1965, 41-82, aparecido también como apéndice a nuestra traducción comentada del texto.

⁹ 25 d («Responde, buen hombre, que la ley manda responder»); 27 b («Que responda, señores...»); 27 c («¡Qué bien de tu parte que hayas respondido, aunque a regañadientes y obligado por los aquí presentes!»)

¹⁰ 26 e 7-27 a 5: «Porque éste, atenienses, me parece desmedido e insolente, y creo que ha redactado esta acusación simplemente debido a su falta de medida, a su insolencia y a la temeridad de sus pocos años. Pues obra como quien quisiera ponerme a prueba componiendo un acertijo. ¿Caerá en la cuenta Sócrates, el muy sabio, de que bromeo contradiciéndome a mí mismo, o lograré engañarle a él y a los oyentes además?» 27 e 3-5: «No puede ser, pues, Meleto, que no hayas redactado tu

verdad, sino sólo de verdad proposicional. Meleto es reducido a la condición de mecanismo sin libertad que sólo sirve para extraer de él ciertas respuestas útiles. El interrogador se comporta ante sí mismo de un modo antidia-lógico: se utiliza como mecanismo para exigir respuestas en función de una secuencia probatoria de carácter proposicional. Sócrates abandona, traiciona la totalidad pregunta-respuesta que él es, reniega de la filosofía (NE 8-9). En efecto, no pregunta ni responde, interroga como juez de instrucción, es decir, elige para sí el extraño papel de parte agente en una relación jurídica transitiva.

¿Se trata de una inconsecuencia en el texto, o de un jugueteo insustancial para eludir verbalmente la acusación, o para desplazar el cargo de impiedad hacia un cono de sombra? Si no es así, ¿cómo comprender la congruencia, tal vez la necesidad textual del interrogatorio y de sus caracteres propios? Aparte de responder a la necesidad de la forma defensa, el interrogatorio tiene que mostrarse congruente con la temática.

6. *El interrogatorio como pincelada biográfica y las intenciones de Platón.*

Como anticipamos, el interrogatorio ha sido considerado una ficción platónica. Hackforth lo examina para mostrar la ingerencia de Platón en el escrito y sostener que a partir de él predomina la ficción sobre la reproducción. Según Hackforth, el interrogatorio es inverosímil. Meleto brinda todas las respuestas que Sócrates necesita y cae en la trampa cada vez que a Sócrates le conviene. «Todo el pasaje está escrito como si los acusadores no hubieran dicho absolutamente nada para explicar y justificar la acusación; está escrito exactamente en el estilo de un diálogo destinado a ilustrar la destreza dialéctica

acusación con el propósito de someternos a una prueba o bien desconcertado al no encontrar, para enrostrarme, ninguna verdadera culpa».

de Sócrates»¹¹. Hackforth se pregunta por qué Platón ha escrito esas páginas y propone dos motivos: «En primer lugar, sintió que ningún retrato de Sócrates que no contuviera un ejemplo de su habilidad dialéctica podría ser adecuado; y si, como es muy probable y como Jenofonte lo presenta, hubo de hecho un interrogatorio en el cual Sócrates se anotó algunos tantos contra Meleto, puede muy bien haber sido tentado (y modelos contemporáneos lo justificarían) a exagerar y ampliar el alcance de su triunfo. En segundo lugar, hay motivos para creer que Platón detestaba a Meleto y vio una oportunidad de desacreditarle, al menos ante lectores que no habían presenciado el juicio¹².

Las observaciones de Hackforth sobre la hechura del interrogatorio y sobre su inverosimilitud son aceptables; no así su pesquisa de motivos y móviles. Las intenciones del autor sólo pueden ser inferidas de modo conjetural; más aventurado resulta querer penetrar en la trastienda de las aversiones y de los dudosos sentimientos, empresa en la cual no compartimos, además, el gusto de Hackforth. De todos modos, cualquiera sea la intención o el móvil que se atribuya a Platón, por tal camino el interrogatorio nunca puede ser comprendido en su congruencia dentro de la totalidad textual. El explicar sobre la base de intenciones empíricas y puntuales merece unas palabras. Hackforth remite la *Apología* en su conjunto a una intención apologética de Platón. Esta intención explicaría la totalidad del escrito. Ahora bien, al llegar al interrogatorio de Meleto apela a otras intenciones para explicar su factura peculiar. La intención particular de detractar a Meleto aprovecha la oportunidad que le brinda el cumplimiento de la intención «general» de carácter apologético. Pero se trata de intenciones empíricas y, como tales, contingentes. Se suceden o se yuxtaponen, pero no constituyen un sis-

¹¹ HACKFORTH *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933, 104 s.

¹² HACKFORTH o. c. 107 s.

tema. Además, siempre queda a la mano el recurso de explicar otros lugares del escrito mediante otras intenciones particulares, bajo la sola condición de que las hipótesis parciales sean compatibles, es decir, que respondan a exigencias de posibilidad formal.

7. *Inversión, hipérbole y parodia de la relación jurídico-positiva.*

Advertimos una disparidad profunda entre la temática dialógica de la *Apología*, patente sobre todo en el desarrollo del *πρῶγμα* de Sócrates (NE 6-9), y la situación jurídica en que se desenvuelve. Ésta no puede ser sino transitiva y coactiva: los jueces juzgan, el reo es juzgado. La disparidad permite comprender cierta tensión en el texto, que trata de transformar la relación jurídica en relación dialógica, aunque tal relación no pueda ser modificada en los hechos. Una observación puede sugerir cómo el texto trasciende la relación jurídica. Sócrates es llamado a comparecer para que responda por ciertos actos de su vida, pero su respuesta va mucho más allá del requerimiento judicial, pues no puede menos de responder ante el orden común por el sentido de toda su vida.

El interrogatorio, en cambio, se desenvuelve en nivel estrictamente jurídico, a tal punto jurídico, que hiperboliza lo jurídico. Se trata de establecer, a propósito del acusador objetivado, su competencia o incompetencia para respaldar personalmente su acusación jurada. A propósito de la acusación, si es congruente o contradictoria. De establecer, además, cómo se explica la acusación por las intenciones y los móviles del acusador. Todo ello para inferir algunas proposiciones en nivel jurídico. En este nivel jurídico del interrogatorio, aquella tensión por la disparidad con la temática dialógica desaparece, o más bien, dicha tensión se quiebra en favor de la relación jurídica transitiva. El texto invierte los términos de la relación y pre-

senta al reo como agente de una cruda relación transitiva. Antes de comenzar el interrogatorio, es decir, la vista de la causa, las palabras de Sócrates imitan el tenor de una ἀνθρωπισία contra Meleto¹³. Después interroga a Meleto como a un reo y pesquisa sus intenciones. La relación jurídico-transitiva es extremada en su carácter transitivo y coactivo. En el proceso ateniense la relación era debilitada por la participación activa del reo, por la presencia de la ἀντιτιμήσις en los ἀγῶνες τιμητοί. El reo procuraba influir y de hecho influía sobre el tribunal. Pero Meleto no puede influir en absoluto sobre Sócrates, ni con buenas ni con malas artes. No tiene escapatoria, es un juguete en manos de su juez, quien ya tiene listo de antemano el veredicto al cual llegará después de rematar esa formalidad violenta.

Hay, pues, hipérbole de la relación jurídico-positiva, en un primer sentido, en cuanto dicha relación es exagerada y distendida. Y hay parodia, en cuanto el interrogatorio utiliza elementos del proceder judicial, como la presunta ἀντιτιμήσις citada y el apelar a la ley positiva para coaccionar al reo. El interrogatorio es también hiperbólico en otro sentido, en cuanto trasciende la relación jurídico-positiva. No es difícil cosificar y dañar a otro; basta un solo hombre con la ley positiva en la mano para ello. El orden jurídico-positivo sólo tiene sentido en relación con el trasfondo ontológico que lo posibilita y sostiene. Estatuirlo como instancia absoluta es idolatrar una forma, reverencia de la ley por la ley.

8. *Congruencia textual del interrogatorio.*

El interrogatorio presenta, pues, a Sócrates en una actitud opuesta a aquella que corresponde a su ocupación.

¹³ 24 c 4 ss.: «Yo, por el contrario, atenienses, afirmo que Meleto es culpable (ἀδικεῖν φημι Μέλητον), porque se permite tomar a chacota asuntos graves, acusa a la ligera y obliga a comparecer en juicio...»

Opuesta a la actitud que asume ante el oráculo, pues no se trata en absoluto de aquella verdad: interesan hechos y proposiciones, no el sentido. Opuesta al sentido total de la *Apología* como respuesta, pues, en el nivel jurídico del interrogatorio, Sócrates, en todo caso, responde sólo al requerimiento judicial, y su «responder» es un interrogar objetivante, violento y agresivo. El interrogatorio presenta, en suma, un Sócrates que defecciona de su *πρῶμα*. Si el escrito respondiera sólo a una intención apologética y biográfica, si estuviera escrito sólo en función del personaje empírico, el interrogatorio constiuiría una grave dificultad. Lejos de agregar la pincelada indispensable, como opina Hackforth, lo deformaría hasta tornarlo grotesco.

El *πρῶμα* de Sócrates es fundamentalmente diálogo. Esta temática se encuentra desarrollada sobre todo en la indagación del sentido del oráculo y es continuada en la *παρέκβασις* (28 b - 34 b). Mas dichos miembros del texto, por exigencia primaria de la forma defensa, no pueden consistir sino en una llana exposición de Sócrates, es decir, no pueden explicitar y realizar concretamente como diálogo la temática dialógica. Si entre dichos miembros que desarrollan la temática se tiene que intercalar, por exigencia de la forma externa, una parte «dialogada», un intercambio verbal que no puede ser diálogo a pesar de constar de preguntas y respuestas explícitas, resulta textualmente comprensible y congruente que dicha parte sea todo lo contrario de un diálogo: un interrogatorio en regla, violento, agresivo y aun alevoso. Violento en cuanto coacciona a quien debe responder; violento y agresivo por la total objetivación del destinatario de las preguntas, a quien trata de dañar; y aun alevoso, porque a partir de cada pregunta inicial está prevista con necesidad formal la ruta que ha de seguir el interrogado a través de las preguntas siguientes, implícitas en la primera, hasta llegar a la conclusión, que sólo es una magra proposición jurídica.

Por este camino podemos advertir la congruencia textual del interrogatorio. Tiene que ser totalmente antidia-lógico para subrayar el carácter dialógico del núcleo especulativo y marcar con fuego la disparidad entre la temática y la relación jurídica. Y ha de lograr, por hipérbole de la relación jurídica, trascender el orden jurídico-positivo que la temática dialógica también trasciende. Congruencia textual del interrogatorio significa: si de hecho figura en el escrito por una circunstancia externa, aquello por lo cual alcanza sentido es algo interno, su carácter propio en conexión con la temática de todo el texto.

Por otra parte el interrogatorio, como islote antidialógico que interrumpe el desarrollo de la temática, anticipa la necesidad interna de un texto en el cual la temática dialógica se realice y explicite concretamente como diálogo, y tal texto es el *Critón*.

La interpretación temática no menoscaba la calidad literaria del escrito ni enturbia la apreciación. Por el contrario, lo ilumina desde un ángulo propio, confirma y realza su condición de pequeña obra maestra.

Al esbozar la comprensión textual del interrogatorio no apelamos para nada a la subjetividad de Platón. Podrían hilvanarse presunciones atractivas (y en nada odiosas, como las de Hackforth) sobre su indignación fogosa al verse obligado a escribir una parte «dialogada», que tenía que ser todo lo contrario de un diálogo, sobre su proyecto firme y ya trazado de escribir un texto como el *Critón*. Pero, como no podemos preguntarle en este mundo, quede Platón tranquilo con nuestros respetos.

L. NOUSSAN-LETTRY

ALEXIS Y MENANDRO

«The attempt to trace through the fragments of the fourth-century comic poets the development of elements common to Old and New Comedy and the origins of elements characteristic of New Comedy constitutes the true study of Middle Comedy».

K. J. DOVER

1. Si alguna buena cualidad tiene la Filología clásica es su floja memoria, gracias a la cual pueden ponerse periódicamente en candelero cuestiones que años antes parecían zanjadas para siempre de modo satisfactorio. Es este el caso del problema de las relaciones entre la Νέα y la Μέση, que constituye el marco general del presente artículo. La escasa documentación sobre la comedia media¹ y la índole misma de sus fragmentos² no deparan, en verdad, sólido terreno para adentrarse en él con paso firme. De ahí que hasta la legitimidad de la noción y denomina-

¹ Dos comedias completas, las Ἑκκλησιάζουσαι y el Πλοῦτος de Aristófanes, con el *Persa* de Plauto, cuyo original griego parece ser anterior a Alejandro Magno.

² Las tres cuartas partes en Ateneo, para ilustrar detalles de comida, bebida, cocineros, cortesanías y parásitos; una quinta parte en Estobeo (sentencias); anécdotas relativas a filósofos en Diógenes Laercio; cuestiones de léxico en Focio, Pólux y la *Suda*. De todo ello apenas cabe coleccionar otra cosa que el hecho de ser «eating, sex, riddles, philosophy, literature and life» los «main topics» de la comedia media; cf. NORWOOD *Greek Comedy*, Boston, 1932, 41 y la crítica de LEVER en pág. 167 de *Middle Comedy, neither Old nor New but Contemporary* (*Cl. Journ.* XLIX 1953-1954, 167-181).

ción de Μέση se hayan puesto en tela de juicio: Leo la consideraba una categoría insatisfactoria de la historia literaria y Kock tildaba el nombre de etiqueta de la época de Adriano³. Descartado, de esta forma, más de medio siglo de actividad dramática, con más de seiscientas piezas de título conocido y de cuarenta autores, algunos tan fecundos como Antifanes o Alexis⁴, el historiador de la Literatura griega se veía reducido a comparar las piezas conservadas de la Νέα (las de Menandro) con las formas teatrales del siglo v, la comedia aristofánica y la tragedia tardía de Eurípides. Y la conclusión derivada de semejante método de trabajo, dadas las diferencias de tono y estructura con la primera y las concordancias de temática y economía escénica con la segunda, era que la comedia nueva descendía en línea directa de esta última. En vano estudiosos como Kolář⁵, Norwood⁶, Katherine Lever⁷, Webster⁸ o Dover⁹, cuyo aserto nos hemos impuesto por

³ DOVER *Greek Comedy*, en PLATNAUER *Fifty Years (and Twelve) of Classical Scholarship*, Oxford, 1968, 123-158.

⁴ Antifanes escribió 260 comedias, de las que se conservan 134 títulos con fragmentos y un fragmento sin título; las cifras para Alexis son, respectivamente, 245, 130 y 6. Sobre la cuestión en general, cf. MENSCHING *Zur Produktivität der alten Komödie* (Mus. Helv. XXI 1964, 15-49).

⁵ KOLÁŘ *Der Zusammenhang der neuen Komödie mit der alten* (Philol. Woch. XLI 1921, 688-696). A pesar de ser visible el influjo euripideo en la Νέα (acción complicada, temas amorosos, seducciones de vírgenes, exposición de niños, anagnórisis, esticomitias, monólogo, prólogo, epílogo, intriga y *deus ex machina*), la comedia nueva es sólo «die Adoptivtochter der Tragödie». Su vinculación con la Ἀρχαία la demuestran los títulos, los tipos, los nombres parlantes, las figuras alegóricas, la licenciosidad, el coro de jóvenes ebrios, la terminación en banquete o boda, la crítica social. Lástima no se tenga lo suficientemente en cuenta este excelente trabajo.

⁶ NORWOOD o. c. en n. 2.

⁷ LEVER o. c. en n. 2.

⁸ Ha observado que el atavío de los actores de la Μέση (a la que corresponden las representaciones de los vasos fliácicos) es todavía el de la comedia antigua. Probablemente el cambio de vestuario, con la desaparición del falo, corresponda a la legislación moralizante de Demetrio el falereo en el 317 a. J. C.; cf. WEBSTER *South Italian Vases and Attic Drama*, en *Cl. Quart.* XLII-XLIII 1948-1949, 15-27.

⁹ Insiste (o. c. 146) en la «essential continuity of comedy» y pone el tránsito de la Μέση a la Νέα en dos innovaciones, la aparición de la

programa, se han esforzado por señalar la evolución conducente de la Μέση a la Νέα. La tesis de una dependencia en lo formal de Eurípides por parte de Menandro, sustentada por Pasquali¹⁰, ha sido reiteradamente defendida por Büchner¹¹ y Pertusi¹² y parece haber ganado hoy en día general aceptación. Paradójicamente Jerzy Łanowski¹³ y Radislav Hošek¹⁴, por reacción contra este tácito o declarado consenso, han descubierto en Menandro elementos de la Ἀρχαία, incurriendo también en el error metodológico mencionado, el de hacer caso omiso de la Μέση en una admirable pirueta cronológica.

2. Con no menor habilidad, el quehacer filológico ha seleccionado los escasos documentos sobre la vida de Menandro dando excesivo relieve a algunos y condenando otros al ostracismo. Dos escuetos textos de Diógenes Laercio, relativos a su discipulado con respecto a Teofrasto (V 36) y a su amistad con Demetrio el falereo (V 79), se han prestado a construir edificios filológicos de las dimensiones del libro de Barigazzi¹⁵, excelente por lo demás, pero sin un cimiento sólido para su envergadura. En cambio, no se ha sacado todavía el suficiente partido de dos noticias del máximo interés que presentan a Alexis como pariente próximo o maestro de Menandro: *Anonym. de com.* 17, Μένανδρος δὲ Διοπείθους υἱὸς Ἀθηναῖος, λαμπρὸς καὶ βίῳ καὶ γένει, συνδιατρίψας δὲ τὰ πολλὰ Ἀλέξειδι, ὑπὸ τούτου δοκεῖ παιδευθῆναι; *Suda s. v.* "Ἀλεξίς· Θούριος κωμικός... γέγονε δὲ πάτρως Μενάνδρου τοῦ κωμικοῦ. El des-

hetera como carácter cómico y el cambio de vestimenta (traje corriente, en lugar del χιτὼν corto, y abandono del falo).

¹⁰ PASQUALI *Studi sul dramma attico. II. Menandro ed Euripide* (At. Rom. XXI 1918, 57-77).

¹¹ BUECHNER *Die neue Komödie* (Studien zur römischen Literatur VI, Wiesbaden, 1968, 111-140).

¹² PERTUSI *Menandro ed Euripide* (Dioniso XVI 1953, 27-63).

¹³ ŁANOWSKI *Der Dyskolos und die alte attische Komödie*, en ZUCKER *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, Berlín, 1965, 161-174.

¹⁴ HOŠEK *Drei alte Motive im neuen Menander* (*ibid.* 175-184).

¹⁵ BARIGAZZI *La formazione spirituale di Menandro*, Turín, 1965.

acuerdo, real o aparente, de ambas noticias, observado por Kaibel¹⁶, ha valido para echar en saco roto todas sus posibles sugerencias. Si Alexis era de Turios en la Magna Grecia, parece improbable que pudiera ser tío paterno de Menandro, cuyo padre era ateniense del demo de Cefisia. Y, cargando el énfasis en esta contradicción, se pasa de la prudente duda sobre la veracidad alternativa de uno de los dos testimonios a la negación global de ambos, como Argenio¹⁷: «Non è vero che Alessi, zio di Menandro, stando spesso a contatto col nipote, gli sarebbe stato maestro».

La realidad es que no hay obstáculos insalvables para conciliar lo uno y lo otro. Sin necesidad de llegar a los extremos novelescos sugeridos con cierto humor por Arnott¹⁸, el parentesco de Alexis con el padre de Menandro podría admitirse suponiendo una estancia de Alexis en dicha colonia panhelénica y un definitivo regreso a la patria, como fue sin duda el caso de más de un emigrante. Pero, aunque se negase todo crédito a los textos, un hecho queda en pie, como han señalado Teresa Mantero¹⁹ y el mismo Arnott²⁰: si los antiguos se inventaron una relación de parentesco o de discipulado entre ambos poetas, «ciò avvenne perché essi, in possesso della produzione completa di entrambi, specie del Menandro giovane, potevano giudicare meglio di noi quali dei motivi di Alessi, in che modo

¹⁶ KAIBEL s. v. *Alexis*, en *Realenc.* I 1894, 1468-1471.

¹⁷ ARGENIO en pág. 19 de *Parasiti e cuochi nelle commedie di Alessi* (*Riv. St. Cl.* XII 1964, 237-255 y XIII 1965, 5-22).

¹⁸ ARNOTT en pág. 255 n. 7 de *The Author of the Greek Original of the Poenulus* (*Rh. Mus.* CII 1959, 252-262): Alexis y el padre de Menandro pudieron separarse a muy temprana edad «by some misfortune such as kidnapping, and Alexis thus transferred to southern Italy».

¹⁹ MANTERO *Lo Pseudolus plautino e i frammenti dello Ψευδόμενος di Alessi* (*Maia* XVIII 1966, 392-409).

²⁰ ARNOTT en pág. 255 de o. c. en n. 18: «Either this tradition is historically true, or else, if false, it is probably based on such similarity of treatment of plots and the like as would lead later gossip writers to interpret it by the assumption of a pupil-teacher relationship between Menander and Alexis».

e in quale grado passarono in Menandro, e quindi nella Νέα»²¹.

3. Nuestro propósito es rastrear todos los influjos detectables de Alexis en la producción menandrea, algunos de los cuales han sido mencionados de pasada por Körte²², Capovilla²³, Webster²⁴ y otros autores, con el fin de ponderar en cada caso lo que distingue al «tío» del «sobrino» y sugerir algunas de las causas que hicieron a Menandro abandonar la pauta marcada por su antecesor. Y ello sin salirnos de los cauces normales de la comedia, porque se nos antoja lógico que, si el poeta innovó o se atuvo a directrices consagradas, lo hizo teniendo presentes las exigencias del género y no las de la tragedia eurípidea, las normas de la crítica literaria aristotélica, las descripciones caracteriológicas de Teofrasto o los más altos vuelos de la Filosofía. También nos parece lógico, por ser la comedia un arte viva, ir a buscar los antecedentes de Menandro en la praxis contemporánea y no en la de sus abuelos de época aristofánica. No se nos escapan las dificultades del intento: la de explicar lo conocido fragmentariamente por lo que se conoce en estado más fragmentario todavía; nuestra ignorancia de la trama argumental de las piezas de uno y otro autor; las meras coincidencias que pueden inducir al error de interpretarlas como préstamos, etc. Pero, según se habrá de ver, en todo ello pueden establecerse diversos grados de evidencia que, combinados entre sí, permiten llegar a conclusiones más o menos aproximativas.

4. Comencemos por la temática de las piezas, en lo que ésta es sugerida por el título, en ausencia de datos más seguros. Títulos comunes a Menandro y Alexis son:

²¹ MANTERO en pág. 400 de o. c. en n. 19.

²² KÖRTE en col. 710 s. v. *Menandros*, en *Realenc.* XV 1931, 707-761.

²³ CAPOVILLA *Menandro*, Milán, 1924, 103 y *passim*.

²⁴ WEBSTER *Studies in Menander*, Manchester, 1950 (cf. el índice s. v. *Alexis*).

Ἀδελφοί, Καρχηδόνιος, Καταψευδόμενος, Λευκαδία, Παλλακή, Σικυώνιος, Τίτθη, Τροφώνιος y Ὑποβολιμαῖος. Ligeras variaciones muestran Θεοφόρητος y Θράσων frente a Θεοφορουμένη y Θρασυλέων de Menandro. Piezas del mismo título que reaparecen en otros autores son Δακτύλιος (Anfis y Timocleón), Ἐπικληρος (Antífanos); con pequeñas variantes Λευκάδιος (Antífanos), Στρατιώτης (Alexis, Antífanos, Jenarco; Στρατιῶται en Menandro) y Ὀλυνθία (Filípides). Evidentemente, la identidad de títulos no implica identidad de argumentos, ni tampoco dependencia servil en Menandro. Alexis, que sobrevivió a Menandro al menos veinte años, es probable, como sugiere Kaibel²⁵, que pretendiera competir con su sobrino o discípulo tratando temas análogos a los de éste en la línea de la comedia de caracteres. Pero esta posibilidad no excluye la más probable hipótesis de que el más joven autor aspirase en un principio a imitar o emular a un maestro de fama reconocida, componiendo piezas de corte y temática similares a las de Alexis. En abono de esta suposición podemos aducir desde ahora mismo un dato cierto y otro verosímil, antes de pasar a cuestiones más importantes. En el Καρχηδόνιος de Alexis se encuentra la rara expresión βάκηλος εἰ (fr. 100 Edm.), que reaparece en la Ὑμνίς (fr. 412 K.-Th.) de Menandro, una coincidencia interpretable como préstamo. Al menos no cabe negar la licitud de esta suposición, toda vez que, basándose precisamente en el parecido de la frase con Plaut. *Poen.* 1318 (*nam te cinaedum esse arbitror magis quam uirum*), Zuntz²⁶ y Lucas²⁷ sostuvieron que este último tuvo por modelo a Alexis, hipótesis recientemente reforzada por Arnott²⁸ con nuevos argumentos. Séanos permitido operar de análoga manera y pensar que Menandro conocía el Καρχηδόνιος de Alexis cuando com-

²⁵ KAIBEL en col. 1496 de o. c. en n. 16.

²⁶ ZUNTZ en pág. 61 n. 1 de *De Papyri Berol. 11771 comoedia Alexidi ascripta* (Mnemosyne V 1937, 53-61).

²⁷ LUCAS *Der Καρχηδόνιος des Alexis als Vorbild des plautinischen Poenulus* (Rh. Mus. LXXXVIII 1939, 189-190).

²⁸ ARNOTT o. c. en n. 18.

puso la Ὑμνίς y —¿por qué no?— cuando escribió el Καρχηδόνιος. Quede esto apuntado en la esfera de lo probable. Pero anotemos en la cuenta de lo cierto que los Ἀδελφοί de Alexis se representaron poco después del 442, lo que al menos garantiza su prioridad cronológica con respecto a las dos piezas del mismo nombre escritas por Menandro.

5. La observación de Kaibel²⁹ acerca del predominio de los «caracteres típicos» sobre los caracteres individuales en la obra de Alexis nos puede acercar a una explicación genética de algo esencial en la comedia menandrea, si atendemos a la índole de los «caracteres» en uno y otro autor. Los títulos de Alexis presuponen la tipificación de profesiones masculinas (Ἀμπελουργός, Ἐκπωματοποιός, Κυβερνήτης, Παγκρατιαστής, Τοκιστής, etc.) o femeninas (Ἀλείπτρια, Κουρίς, Ὀρχηστρίς, etc.); en Menandro, junto a piezas de título parecido (Ἀλιεύς, Ἀδλητρίς, Γεωργός, Δημιουργός, Ἠνίοχος), hallamos otras alusivas a caracteres «morales», con su correlato incluso en la obra teofrastea (Ἀγροίκος, Ἀπιστος, Δεισιδαίμων, etc.). De este simple cotejo cabe interpretar la evolución de Alexis a Menandro, y en general de la Μέση a la Νέα, como un proceso selectivo en la temática, de naturaleza estrictamente teatral. Entre los antecedentes deparados por la Ἀρχαία de tipificación de oficios (p. ej., del μάγειρος, del parásito o del soldado fanfarrón) y de actitudes morales (el ἀνόσιος y el φιλοθύτης³⁰), la Μέση optaría por elaborar los primeros y la Νέα por adentrarse en el campo, más novedoso y menos trillado, de los segundos. Parece, pues, perfilarse, de acuerdo con las exigencias del género³¹ y sin necesidad de un

²⁹ KAIBEL l. c. en n. 16.

³⁰ Cf. HOSEK o. c. en n. 14.

³¹ Téngase presente que una de las aspiraciones de la comedia era la novedad: cf. Aristóf. *Vesp.* 1051 ss., donde se pide mayor estima para τοὺς ζητοῦντας καινόν τι λέγειν, y Antíf. fr. 29 (ἐν καινόν ἐγγείρημα, καὶν τολμερόν ῥι, | πολλῶν παλαιῶν ἐστὶ χρησιμώτερον). Es sumamente ilustrativo al respecto el conocido pasaje de la Πόησις de Antífanēs

acicate extraliterario, un desplazamiento del interés de lo particular a lo general, de las características de grupo a las características comunes a todo el género humano; un desplazamiento —volvamos a insistir— explicable por la dinámica misma del teatro. Agotados los resortes teatrales deparados por el tratamiento escénico de los tipos humanos derivados de las diferencias étnicas, *status* social y oficio, entraba en la lógica de los hechos aplicar el mismo método de análisis y descripción a los tipos humanos originados por las diferencias de τρόπος o de ἥθικος χαρακτήρ³². No es necesario acudir a Teofrasto para comprender un giro semejante en la temática de la comedia. Alexis, pues, representaría el punto de engarce entre las últimas fases de la Μέση y la comedia de «caracteres» de Menandro.

6. Pero, para no dar la impresión de especular con argumentos *ex probabile*, vamos a considerar el nuevo aspecto de ciertos tipos heredados de la Μέση en la producción menandrea. Nos referimos a figuras tan familiares como el parásito, el cocinero, la hetera, etc. Muy en especial, la del primero nos va a revelar hasta qué punto se inspira Menandro en Alexis y sabe independizarse de su influjo, al paso de ponernos sobre aviso de los peligros implicados en la sobrevaloración de la influencia del peripato en el poeta. Las excelentes monografías dedicadas al parásito³³ nos servirán de precioso apoyo. Como figura lite-

donde se contrapone desde el punto de vista de la invención la comedia a la tragedia. Si ésta opera sobre argumentos y circunstancias conocidas, el poeta cómico debe «inventarlo» todo, nombres, parlamentos, antecedentes y trama argumental (fr. 191).

³² La comparación de los títulos de Alexis y de Menandro confirma la observación de KOLÁŘ en pág. 690 de o. c. en n. 5, según el cual, desde el punto de vista temático, entre la Ἀρχαία y la Νέα (incluida, por ende, la Μέση) no media «ein qualitativer, sondern hauptsächlich nur ein quantitativer Unterschied». La razón de ello ha de verse en el natural deseo de renovación por parte de los autores cómicos.

³³ Aparte de los interesantísimos datos de Ateneo (235 ss.) y los artículos de NAVARRE s. v. *Parasitus*, en DAREMBERG-SAGLIO *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV, reimpr. Graz, 1969, 330-332, y de WUEST s. v. *Parasitos*, en *Realenc.* XVIII 1949, 1381-1397 (cf. sobre Alexis,

raria contaba con antecedentes tan remotos como Arquíloco (fr. 78 D.) y con los más cercanos de Epicarmo³⁴ y de la Ἀρχαία, pero es en la Μέση, sobre todo en las obras de Alexis y de Antífanos, donde se consagra con las características de todos conocidas: los κόλακες de antaño ceden su puesto a un nuevo tipo de aduladores interesados que reciben el nombre de una institución ritual.

Pues, bien, es casi seguro, como ha sostenido con argumentos de peso Arnott³⁵, que fuera Alexis, según afirmaba Caristio de Pérgamo (At. 235 e), «the first comic poet to transfer the word παράσιτος from its cloistered world of religious ritual to its later, more general sense of 'parasite'». Al denominar al κόλαξ de la pieza intitulada Παράσιτος con ese mote, con mayúscula, «evoked for his audience a picture of priestly gourmandisers, and especially doubtless those at Cynosarges in the service of Heracles, the archetypal glutton and patron of comic parasites». El chusco empleo de un tecnicismo religioso, en su sentido estricto etimológico, para otro orden de cosas tuvo tanto éxito que se generalizó como denominación común para los individuos de la misma laya: Antífanos escribiría una comedia con el mismo título y Ararote (fr. 16) emplearía el término en el sentido que tiene actualmente. En contra del propio Ateneo, de Pólux (VI 35) y del escoliasta Townleyano a *Il.* XV 357, se habría de dar la razón a Caristio³⁶, al menos en lo que a la invención del nombre se refiere.

Los parásitos de la Μέση son personas de carne y hueso, como Titimalo y Querefonte, pero, a partir de la manera de su presentación, poco a poco se va creando una imagen convencional de su ralea y hasta una filosofía de su forma de vida. Los inicios del proceso se ven bien en Alexis. De

³⁴ Fue el primero en dar un tratamiento escénico al huésped no invitado en el Ἡρακλῆς ὁ παρὰ Φόλῳ y en la Ἑλπίς ἢ Πλούτος.

³⁵ ARNOTT *Studies in Comedy. I. Alexis and the Parasite's Name* (Gr. Rom. Byz. St. IX 1968, 161-168).

³⁶ *Ap. At.* 235 e: τὸν δὲ νῦν λεγόμενον παράσιτον Καρύστιος ὁ Περ-γαμηνὸς ἐν τῷ περὶ διδασκαλιῶν εὐρηθῆναι φησιν ὑπὸ πρώτου Ἀλέ-ξιδος, ἐκλαθόμενος κτλ.

las quejas sobre la dureza del oficio (fr. 195 del Πρωτόχορος, frs. 201 y 202 del Πύραυλος y 212 de los Συναποθνήσκοντες) y de las descripciones caricaturescas del comportamiento de estos individuos se pasa a establecer distinciones entre ellos que vienen a ser como una primera teoría literaria del tipo. Así, en el Κυβερνήτης (fr. 116) se establece la existencia de dos παρασίτων γένη, uno el vulgar y escarnecido, caracterizado por la máscara de cabellos negros (οἱ μέλανες ἡμεῖς, v. 3, cf. Pól. IV 153, κόλαξ καὶ παράσιτος μέλανες); otro, el σεμνοπαράσιτος, figurón de importancia, capaz de arruinar las mayores fortunas.

7. Los parásitos de la comedia nueva, los de Diodoro, Filemón, Dífilo, no suelen ser ya personas reales, sino entes literarios que, así como el κόλαξ se arrima al *miles*, asedian al ciudadano acaudalado. Lo mismo ocurre en el Menandro de la madurez, cuyas obras sirvieron de modelo a Plauto. Los nombres parlantes de *Artotrogus* (*Miles*), *Gnatho* (*Eunuchus*) y *Gelasimus* (*Stichus*) reflejan algunas de las cualidades específicas de esta nueva *dramatis persona*, perfectamente acomodada en cometido, lenguaje y psicología a la estructura dramática³⁷. Pero, junto a esta figura literaria, en el Menandro juvenil aparece, aludido de pasada, el otro tipo de parásito «real», el de la Μέση, con una caracterización que recuerda enormemente la de Alexis.

De Querefonte decía Alexis (fr. 210) que era capaz de trasladarse a Corinto y hasta de sobrevolar el mar con tal de comer de gorra. En otro lugar (fr. 257, del Φυγάς), entre sus muchas mañas computa la del saberse procurar τὰ δεῖπν' ἀσύμβολα (v. 2)³⁸. El parásito parece estar por enci-

³⁷ Compárese el fr. 178 de Alexis con las palabras de *Gnatho* en Ter. *Eun.* 251 ss.: *Quidquid dicunt, laudo; id rursum si negat, laudo id quoque; | negat quis, nego; ait, aio; postremo imperavi egomet mihi | omnia adsentari; is quaestus nunc est multo uberrimus.*

³⁸ Sobre la métrica de este fragmento, cf. ARNOTT en pág. 197 de *Split Anapaest with Special Reference to some Passages of Alexis* (Cl. Quart. VII 1957, 188-199).

ma de la muerte, como Titimalo, que zascandilea como un «inmortal», por la razón aducida en el fragmento 159 de la Ὀλυνθία:

ὁ δὲ σὸς πένης ἔστ', ὦ γλυκεῖα τοῦτο δέ
 δέδοιχ' ὁ θάνατος τὸ γένος, ὥς φασιν, μόνον.
 ὁ γοῦν Τιθύμαλλος ἀθάνατος περιέρχεται.

Una razón que especifica mucho más el fragmento 86 de los Διπλάσιοι de Antífanes: ὁ δὲ λιμός ἐστιν ἀθανασίας φάρμακον.

8. Pues bien, en la Ὀργή, la primera obra de Menandro, representada el 321, aparece mencionado Querefonte (fr. 304) como parangón para caracterizar a un individuo en términos parecidos a los definitorios de dicho personaje en Alexis. Invitado a cenar, despierta ansioso al amanecer y, viendo la larga sombra proyectada en el reloj solar, corre a casa del anfitrión creyendo que atardecía. En el fragmento anteriormente citado de Alexis (257) se nos presenta a Querefonte como tan buen madrugador, que se apostaba εὐθὺς ἐξ ἑωθινοῦ (v. 4) en el mercado, donde los cocineros alquilaban la vajilla, al acecho de un convite succulento. En otra obra primeriza, la Μέθη³⁹, Querefonte es calificado de κομψότατος, lo que cuadra perfectamente con su descripción en Alexis. Vuelve a hacer acto de presencia en el Κεκρύφαλλος (fr. 245)⁴⁰ y en el Ἀνδρόγυνος οὐ Κρής (fr. 51). Pero la aparición más interesante del bueno

³⁹ Anterior al 318, según se desprende de la alusión a Calimedonte, condenado a muerte en ese año en rebeldía, del fr. 264 de dicha obra. Observemos, de paso, que Calimedonte fue una de las víctimas de los cómicos de la Μέση (cf. Eubulo, fr. 9; Antífante, fr. 76; Teófilo, fr. 4; Timocles, fr. 27) por su estrabismo y afición al pescado. Alexis le menciona muchas veces (frs. 56, 112, 168, 193, 242). En el fr. 145 de la Μανδραγοριζομένη lo pone en relación con la ἑγγελος, como hace asimismo Menandro en el fr. 264 de la Μέθη. Esto vendría a apoyar otras razones (§ 13) que inducen a pensar que Menandro conocía bien esta obra.

⁴⁰ Se mencionaba, por cierto, en esta comedia (fr. 246) a otro célebre parásito, Filóxeno, con el epíteto de περνοκοπίς (como en el fr. 6 de Axionico), dentro de la más genuina tradición de la Μέση.

de Querefonte, siempre a título comparativo, es en *La samia*, donde figura emparejado a otro individuo de su calaña, un tal Androcles, ya bien metido en años.

256 K.-Th. μυρίους εἰπεῖν ἔχω σοι περιπατοῦντας ἐν μέσῳ
 ὄντας ἐκ θεῶν· σὺ δ' οἶει δεινὸν εἶναι τὸ γεγονός,
 Χαιρεφῶν πρῶτιστος οὗτος, ὃν τρέφουσ' ἀσύμ-
 [βολον,

οὐ θεός σοι φαίνεται· εἶναι;

...

261 Ἄνδροκλῆς ἔτη τοσαῦτα ζῆ, τρέχει, πηδᾷ, πολὺ
 πράττεται· μέλας περιπατεῖ λευκός· οὐκ ἂν ἀπο-
 [θάνοι,
 οὐδ' ἂν εἰ σφάττοι τις αὐτόν· οὗτός ἐστιν οὐ θεός;

Como vamos a ver que también le ocurre al Menandro juvenil en otras ocasiones, se expresa aquí de una manera poco explícita para un espectador o para un lector sin conocimiento del trasfondo de sus palabras. ¿Por qué se ha de considerar como un dios a Querefonte? ¿Por el hecho de ser un individuo ὃν τρέφουσιν ἀσύμβολον? En tal caso se habría de ver en las palabras de Démeas, no ya la irreverencia del contexto, tolerable para un auditorio ateniense, sino una ironía terrible sobre la providencia divina: los dioses participarían en los banquetes sacrificiales que les ofrecen los hombres gratuitamente, sin aportar nada a cambio, sin corresponder con las obligaciones del *do ut des* de la religión, en una palabra, ἀσύμβολοι. Reconocemos sinceramente nuestro error al haber interpretado el pasaje en este sentido en otra ocasión⁴¹, pero ahora estamos a tiempo de retractarnos. Lo más seguro es que el poeta al componer un tanto descuidadamente esta tirada retuviera en su memoria algunos rasgos de la descripción convencional de Querefonte en sus predecesores, concretamente la del pasaje del Φυγᾶς de Alexis (fr. 257),

⁴¹ GIL *Menandro y la religiosidad de su época*, en *Cuad. Filol. Cl. I* 1971, 109-178.

en lo relativo a procurarse τὰ δεῖπν' ἀσύμβολα; la de la Ὀλυνθ(α (fr. 159) del mismo autor (indicio tal vez de la prioridad de esta pieza sobre la menandrea del mismo nombre), en lo tocante al miedo de la muerte a los pobres y la inmortalidad de Titimalo; y hasta el decir de Antifanes, aludido tal vez por Alexis (fr. 159, 3, ὥς φασιν), de que δ... λιμός ἐστιν ἀθανασίας φάρμακον⁴². El hambre, al aguzar el ingenio de los hombres para sobrevivir, los hace tan longevos que parecen inmortales, lo cual es la nota característica que define a los dioses. Ésa es, pues, la razón de tener por un dios a Querefonte, que parece llevar el mismo camino de Androcles, el cual, aun siendo μέλας, como afirmaba Alexis que era el género vulgar de los parásitos, con los años se había transformado en λευκός. Hay, pues, en los fragmentos de Menandro los suficientes indicios para admitir un influjo de Alexis en la manera de caracterizar al parásito «real»: coincidencia de personas, de concepto y de expresión. Entre estas últimas mencionemos también el término οἰκόσιτος, sinónimo de parásito, empleado por Alexis según Ateneo (247 f) y por Menandro en el fr. 6 del Κιθαριστής y probablemente en el fr. 89 del Δακτύλιος, precisamente dos obras con títulos idénticos a otras dos de Alexis.

9. Detengámonos, antes de proseguir nuestro camino, a meditar un poco sobre los peligros implicados en la actual tendencia a hacer de Menandro un fiel doctriño del peripato. De no habernos tomado la molestia de explicar los hechos del teatro por hechos del teatro, hubiéramos podido muy bien interpretar el interés del comediógrafo por la figura del parásito como un rasgo «aristotélico». Aristóteles, en efecto, se ocupó de distinguir entre el ἄρεσκος y el κόλαξ (*Eth. Nic.* 1108 a 28 y 1127 a 8); definió la μεσότης del verdadero amigo con respecto a los extremos

⁴² Debe respetarse la lección de los mss. ἀθανασίας y no corregir en εὐθανασίας con Edmonds, lo cual destruye todo el efecto cómico del pasaje.

del ἄρεσκος y del κόλαξ (*Mor. Eud.* 1221 a 26 y 1233 b 30; *Mor. magn.* 1193 a 21); y señaló los peligros de la adulación en las ciudades (*Pol.* 1292 a 15). Por si esto fuera poco, Teofrasto compuso un tratado περὶ κολακείας (*At.* 254 d), hoy perdido, aunque se conservan en los capítulos 2 y 3 de los *Caracteres* sus respectivas semblanzas del ἄρεσκος y del κόλαξ. Y ya dijimos cómo era la adulación uno de los rasgos característicos del parásito⁴³. Pero hay todavía más: Clearco de Solos, un peripatético contemporáneo, consagró una monografía, tal vez la primera de todas, a los parásitos (*At.* 701 c). De proceder como ahora está en moda, ¿no estaríamos en el derecho de afirmar que fueron las enseñanzas del mismísimo Teofrasto las que avivaron la curiosidad juvenil del comediógrafo hacia la fenomenología de este tipo humano, cuando por añadidura compuso una comedia titulada Κόλαξ como uno de los caracteres de su maestro?

10. Algo parecido a lo que acabamos de ver acontece con la figura del μάγειρος, como ha puesto de relieve la excelente monografía de Dohm⁴⁴. De la aparición episódica de un μάγειρος que sostiene una conversación con quien ha alquilado sus servicios, se pasa, de manera parecida a lo ocurrido con el parásito, al papel dramático del cocinero en la economía global de la pieza, a «die integrierte Kochrolle», como en *La samia* y en *El discolo*. Dohm, con el precedente de Webster⁴⁵, compara, para el primer caso, los frs. 24, 124, 149 y 172-174 de Alexis con los frs. 397, 451, *Epitr.* fr. 2 y 433-438 de Menandro. Reconoce⁴⁶ en el fr. 173 de Alexis (cf. v. 11, οὐ πρὸς θεῶν, <ἄνθρωπ'>, ξθυσας τὸν ξριφον;) un antecedente del Κόλαξ menandro, donde el μάγειρος pretende actuar como un verdadero sacerdote.

⁴³ Precisamente se cifra en el κολακείας ἄγών la nota común al parásito vulgar y al «semnparásito» en el fr. 116 de Alexis.

⁴⁴ DOHM Mageiros. *Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie*, Munich, 1964.

⁴⁵ WEBSTER en pág. 36 de o. c. en n. 24.

⁴⁶ O. c. 50-51.

Por último, da una explicación totalmente satisfactoria a ciertas deficiencias de expresión de Menandro en todo similares a las consideradas anteriormente. En la frase del verso 70 de *La samia*, ἱκανὸς γὰρ εἰ λαλῶν κατακόψαι πάντα, se emplea en sentido metafórico el verbo κατακόπτειν (propiamente «despedazar la carne»), cuyo origen se puede ver en Alexis, fr. 173, 12 de la Παννυχίς: μὴ κόπτ' ἔμ', ἀλλὰ τὰ κρέα. Con palabras muy semejantes (ἄνθρωπε, μὴ με κόπτε) interrumpe en *El discolo* (v. 410) el esclavo Getas la natural curiosidad del μάγειρος Sicón, aunque impropiamente. Una salida de esa índole se justifica tras un largo parlamento en monólogo o un aluvión de preguntas en diálogo de alguien, como el μάγειρος, curioso y charlatán. Pero aquí, apenas iniciada la conversación con el cambio de escena, no se comprende bien, como tampoco el ἀπολλύναι del v. 412. En cambio, si se piensa que, al componer esta escena, el joven Menandro del 316 a. J. C. tenía en mientes el pasaje de la Παννυχίς de Alexis, donde, junto con la frase anteriormente citada, aparecía la expresión ἀπολεῖ μ' οὗτοσί (fr. 173, 15), todas las cosas quedan tan en claro como cuando se trataba de descubrir la verdadera razón de la divinidad de Querefonte, que se le quedó por decir a Menandro. «Man gewinnt —comenta acertadamente Dohm⁴⁷— den Eindruck dass Menander hier etwas krampfhaft einen Topos in die Kochrolle einbaut, der im Grunde nicht so recht passt». Sólo que, añadamos nosotros, el τόπος procede de Alexis.

11. Hasta aquí, empero, llega la deuda de Menandro con su predecesor, ya que, de modo análogo al caso del parásito, las diferencias existentes entre los cocineros de Alexis y los suyos son notables. En Menandro el μάγειρος desempeña un papel limitado, aunque, eso sí, bien inserto en la estructura de la pieza, pero que, como figura dramática, está desprovisto de la excesiva caracterización con

⁴⁷ DOHM o. c. 219.

que aparece en la comedia media⁴⁸. De la misma manera que los parásitos de Alexis son personas de carne y hueso, sus cocineros son tipos profesionalmente bien definidos que se complacen en enumerar manjares, recetas de cocina y los precios del mercado. Nada de esto se encuentra en Menandro: el cocinero ha perdido su comicidad excesivamente especializada para estilizarse. Petulancia (frs. 2, 3, 5), locuacidad (fr. 145), curiosidad (*Epitr.* frs. 1-4, *Dysc.* 410) bastan para caracterizarle en breve pincelada psicológica. El espíritu más refinado de Menandro no se hallaba a su gusto con este personaje, y de ahí ese descuido suyo en la manera de presentarle esquematizando, por decirlo así, su figura.

12. Otros tipos que Menandro heredó de sus predecesores bien configurados son el esclavo, la hetaíra⁴⁹ y el *miles*. En la comedia antigua, los esclavos no desempeñan un papel importante: son figuras alegóricas o encarnan personajes contemporáneos, como Nicías, Demóstenes y Cleón, siervos de Demo en *Los acarneos*. Por el contrario, en la Μέση cobran mayor realce, como parece sugerirlo el Carión del *Pluto* aristofánico. Cuáles eran sus cometidos en la estructura dramática y cuáles sus rasgos típicos, resulta difícil precisarlo. Pero quizá no sea arriesgado suponer que ya en la Μέση hizo su aparición el esclavo intrigante que engañaba al viejo amo en complicidad con su joven hijo. Harsh⁵⁰ demostró que el tipo del «intriguing and deceptive slave» plautino, como *Chrysalus* en *Bacchides*, *Tranio* en *Mostellaria* y *Pseudolus*, estimado como creación latina, se remontaba a modelos griegos, concre-

⁴⁸ MANTERO en pág. 402 de o. c. en n. 19. Sobre los cocineros, cf. páginas 158-162 (sobre Alexis) y 181-192 (sobre Menandro) de GIANNINI *La figura del cuoco nella commedia greca* (Acme XIII 1960, 135-216) y ARGENO o. c. en n. 17.

⁴⁹ Cf. HAUSCHILD *Die Gestalt der Hetäre in der griechischen Komödie*, Leipzig, 1933.

⁵⁰ HARSH *The Intriguing Slave in Greek Comedy* (Tr. Pr. Am. Philol. Ass. LXXXVI 1965, 135-142).

tamente de la comedia nueva y algunos de ellos menandreos. Por otro lado, Teresa Mantero⁵¹ ha defendido con bastante verosimilitud la dependencia del *Pseudolus* plautino respecto al Καταψευδόμενος de Alexis. Menandro, pues, encontraría el tipo configurado en la obra de éste; y los Davos y Getas de sus comedias, que, al decir de Galeno (*De nat. fac.* I 17), estimaban haber perdido el tiempo si no engañaban tres veces a su amo, seguramente descendían en línea directa de precedentes de la Μέση.

La caracterización típica de la hetera puede seguirse bien a lo largo de la comedia media: aficionada a la bebida (Eubulo, frs. 124-125; Epícates, fr. 3), codiciosa sin escrúpulos (Epícates, fr. 3), es una calamidad para su entretenedor (Antífanos, fr. 2). El vivo cuadro de su coquetería y malas artes trazado por Alexis (fr. 98) difícilmente podría ser superado. Otro personaje con antecedentes tan ilustres como el Lámaco aristofánico y tipificado por la Μέση es el *miles*: Antífanos escribió un Στρατιώτης ο Τύχων y Alexis un Στρατιώτης. Para ser original, Menandro se vería obligado a profundizar en la psicología de estos personajes, poniendo de relieve sus aspectos inéditos de bondad. El esclavo bribón cede el puesto al servidor abnegado de la Ἀσπίς; la *meretrix mala* se revela generosa y sacrificada como la Habrótonon de los Ἐπιτρέποντες; el soldado brutal, el Polemón de la Περιχειρομένη, se muestra hombre sensible y enamorado. Y en esto reside el mérito de Menandro, en esa «innerliche Umwertung der alten Rollen»⁵² derivada de la consideración ética de los personajes. Unida a esta inversión valorativa de los caracteres tradicionales está una anagnórisis *sui generis* (no precisamente la aristotélica, es decir, el reconocimiento de la identidad de alguien), llamada por Browne⁵³ «self-recognition», a la que sigue el arrepentimiento (Cnemón en *El*

⁵¹ MANTERO o. c. en n. 19.

⁵² Cf. THIERFELDER en pág. 332 de *Die Motive der griechischen Komödie im Bewusstsein ihrer Dichter* (Hermes LXXI 1936, 320-337).

⁵³ BROWNE *Types of Self-recognition and Self-reform in Ancient Drama* (Tr. Pr. Am. Philol. Ass. LXIV 1943, 163-171).

discolo, Polemón en la *Περικειρομένη*, Menedemo en el *Heautontimorumenos*, Démea en los *Adelphoe*).

13. Pero, para no desviarnos demasiado de nuestro tema, consideremos ahora la caracterización de un tipo profesional en Menandro, el médico, sobre la que los recientes fragmentos de la *Ἀσπίς* han arrojado nuevas luces. Aquí es quizá donde mejor se manifiesta cómo, con el precedente inmediato de Alexis, continúa Menandro una larga tradición de convenciones cómicas. El médico hace acto de presencia en la *Ἀρχαία* con algunos de los rasgos que se consagrarían en la *Μέση*. En Crates (fr. 41) aparece ya un *ιατρός* atendiendo a un enfermo. Estratis (fr. 47) y Aristófanes (fr. 129) aluden de pasada a médicos y a enfermedades. En la *Μέση*, Antífanos y Teófilo compusieron sendas piezas con el título de *Ἰατρός*. Por lo que a Alexis respecta, queda constancia en sus fragmentos de su interés por la medicina y la farmacopea⁵⁴, así como hay indicios en la *Κράτεια* o *Φαρμακοπώλης* (cf. fr. 112) y en la *Μανδραγοριζομένη* de que buscaba efectos cómicos en la parodia de sus prácticas. Pero no nos interesa tanto esto como poner de relieve un curioso fragmento de esta última pieza (142) cuyo tenor es el siguiente:

ἐὰν ἐπιχώριος

ιατρός εἶπη 'τρυβλίον τοῦτ' ὁ δότε
 πτισάνης ξωθεν', καταφρονοῦμεν εὐθέως·
 ἂν δὲ 'πτισάνας' καὶ 'τρυβλίον', θαυμάζομεν.
 καὶ πάλιν ἐὰν μὲν 'τευτλίον', παρείδομεν,
 ἐὰν δὲ 'σεῦτλον', ἀσμένως ἠκούσαμεν,
 ὥς οὐ τὸ σεῦτλον ταῦτόν ὃν τῷ τευτλίῳ.

El médico, según esto, para conservar su prestigio debía hablar a su cliente en una jerga especial, en un lenguaje «técnico» basado en el dialecto dórico. Nada de extraño

⁵⁴ Menciona ungüentos (fr. 190), afrodisíacos (fr. 279), remedios para la resaca (fr. 286), instrumentos quirúrgicos (fr. 329); cita la doctrina de Mnesíteo sobre la dieta (fr. 216).

que así ocurriera en la segunda mitad del siglo IV, cuando la fama de la escuela de Cos era tan grande que las ciudades contrataban allí los servicios de sus médicos públicos⁵⁵: en Cos, efectivamente, a pesar de haber escrito Hipócrates y sus seguidores en jónico, se hablaba un dialecto dórico. Lo curioso del caso es que el prestigio de esa «cultura doriparla» venía de mucho más atrás, al menos en su reflejo en la comedia. El médico del fragmento de Crates arriba citado (41) se dirige en ella a su cliente (ἀλλὰ σικύαν ποτιβαλῶ τοι καὶ κα λῆς ἀποσχασῶ; mss. σοι κάνατλῆς ἀποσχάσω). Un pasaje de Epícrates (fr. 11, 27) nos presenta a un médico siciliano, de no muy educados modales, en la academia de Platón.

Pues bien, en los nuevos fragmentos de la Ἀσπίς (vv. 439 ss.) nos encontramos con un médico fingido en visita a un enfermo fingido que, tal y como recomendaba Alexis, se expresa en dialecto dórico. Resulta interesante observar que Schiassi⁵⁶, con anterioridad a la identificación de la *Comoedia Florentina* como parte de la Ἀσπίς, intuyó que en la pieza deberían figurar un muerto fingido y un médico y que el modelo de esta treta se encontraba en la Μανδραγοριζομένη de Alexis, aunque se equivocara al atribuir el fragmento florentino a las Κωνειαζόμεναι por la similitud de título. En efecto, en el fr. 143 de la Μανδραγοριζομένη una persona «doveva essere creduta morta», pero debía de tratarse «di una disgrazia simulata, di un giuoco d' astuzia» por parte de una mujer deseosa de guardar la fidelidad a su amante y de librarse de pretendientes inoportunos (cf. fr. 145). La muerte fingida de la Ἀσπίς tiene asimismo por objeto impedir un matrimonio de interés.

14. Esto último nos lleva a la consideración de los elementos de trama argumental y de composición en que

⁵⁵ COHN-HAFT *The Public Physicians of Ancient Greece*, Northampton Mass., 1956, 65 ss.

⁵⁶ SCHIASSI *La «Comoedia Florentina» e la sua attribuzione alle «Koneiazomenai» di Menandro (Dioniso XIX 1956, 253-263).*

Menandro muestra su deuda con Alexis. Ante todo, el engaño: comedias de Alexis como Ἀποκοπτόμενος, Ἀπεγλαυκωμένος y Μανδραγοριζομένη presuponen una estructura escénica del tipo δέσις/λύσις en la que el fingimiento de una situación deparaba el nudo dramático. «Simulazioni di morte —dice Schiassi⁵⁷—, di cecità, travestimenti ed altri stratagemmi ed abili gherminelle erano i mezzi impiegati per conseguire l' intento attraverso vicende ora comiche, ora tragicomiche, sempre vivaci ed argute». Del uso del engaño se deduce la importancia del papel del siervo intrigante a que nos hemos referido anteriormente. En estrecha conexión con lo uno y lo otro están el autorreconocimiento y la anagnórisis propiamente dicha, cuyo uso y abuso en la comedia probablemente derivó de la trasposición de situaciones trágicas del tipo de la *Auge* eurípidea a la comedia de la vida cotidiana. Webster postuló su existencia en la Ἀγωνίς o Ἰππίσκος («which is explained as a part of a garment and should therefore be a recognition token»⁵⁸) de Alexis. Y si esto es algo que no se puede confirmar, podemos en todo caso aducir otros indicios que parecen garantizar que dicha pieza fue conocida de Menandro.

En el fr. 2 de esta comedia un joven intenta, haciendo ostentación de riqueza, persuadir a un *leno* para que le entregue una muchacha. Webster⁵⁹ también ha creído encontrar un reflejo de esta situación en el Κόλαξ menandro (v. 72), aunque por desgracia está tan mutilado este lugar que excluye una conclusión segura. En cambio, nadie ha reparado en ciertas coincidencias de expresión de la Ἀγωνίς con algunos pasajes de Menandro; coincidencias que, a nuestro juicio, demuestran fehacientemente su conocimiento de dicha pieza, sobre todo cuando vienen a

⁵⁷ SCHIASSI o. c. 260 ss. Muy oportunamente recuerda el comentario de Kock al Ἀπεγλαυκωμένος: *Idoneam fabulam habeas, si simulasse aliquem γλαύκωμα et familiarium servorumque animos ea ratione examinasse statuas.*

⁵⁸ WEBSTER en pág. 171 de o. c. en n. 24.

⁵⁹ WEBSTER *ibid.*

corroborar suposiciones basadas en otros criterios, como las mencionadas de Webster.

En el v. 8 del fr. 2 de la 'Αγωνίς un tal Filípides, personaje de extremada delgadez, sirve de comparación para un instrumento muy fino (ψυκτηρίδιόν τε δέκ' ὀβολούς, Φιλιππίδου λεπτότερον). Su nombre incluso se presta a un curioso neologismo en el fr. 144 de la Μανδραγοριζόμενη (πεφιλιππίδωσαι, «estás tan delgada como Filípides»). En otro lugar de la 'Αγωνίς (fr. 5) se menciona un tipo de copa, la «tericlea», en el siguiente contexto: μεστήν ἀκράτου Θηρίκλειον ἔσπασε | κοίλην ὑπερθύουσαν. Pues bien, en el fr. 305 de la 'Οργή, precisamente la primera obra de Menandro, aparece el mismo personaje en idéntica comparación: ὁ λιμός ὑμῖν τὸν καλὸν τοῦτον δακῶν | Φιλιππίδου λεπτότερον ἀποδείξει νεκρόν. Por otra parte, el mismo tipo de copa y en contexto sumamente parecido se menciona en el fr. 4 de la Θεοφορουμένη (μέσως μεθύων <τὴν> Θηρίκλειον ἔσπασεν) y en el fr. 275 del Μηναγόρτης, una obra que, con el Δεισιδαίμων, atribuía Capovilla⁶⁰ al período juvenil de Menandro, cuando se dejaba sentir en él el influjo de los temas tratados por la Μέση. Las coincidencias de expresión vienen a corroborar los presumibles influjos temáticos y de composición.

15. Otros elementos comunes de carácter técnico son las escenas de disputa⁶¹, que en parte continúan el agón de la 'Αρχαία⁶²; las autodescripciones, por ejemplo, la de *Gnatho* en Ter. *Eun.* 322 ss., con un posible antecedente⁶³ en monólogos como el del μάγειρος de Alexis (fr. 186); el prólogo narrativo, que tal vez sea, como sugiere Leo, el fr. 108 de la Κούρις, donde un padre expone el carácter disoluto de su hijo, con el que previamente habría tenido

⁶⁰ CAPOVILLA l. c. en n. 23.

⁶¹ Cf. PERKMANN *Streitszenen in der griechisch-römischen Komödie* (Wien. St. XLVI 1928, 139-159).

⁶² Cf. KOLÁŘ en pág. 690 de o. c. en n. 5.

⁶³ WEBSTER en pág. 186 de o. c. en n. 24.

una conversación⁶⁴; la técnica sofoclea del contraste de caracteres⁶⁵, iniciada en la comedia por Epicarmo y Aristófanes, presumible para la Κουρίς (fr. 108) y tal vez para los Ἀδελφοί, donde probablemente se presentase a una pareja, la del muchacho campesino y la del chico de ciudad, semejante a la de los Δαιταλῆς de Aristófanes. Por nuestra parte, en otra ocasión⁶⁶ nos hemos referido a cómo pudo tener un antecedente alexideo la utilización dramática del recurso del ensueño en *El díscolo*, una pieza primeriza.

16. Pero, dentro de los elementos técnicos comunes, ninguno hay tan importante como el empleo del coro, que anticipa la división de la comedia en cinco actos separados por interludios corales. Entre las Ἐκκλησιάζουσαι y el *Pluto*, donde la indicación ΧΟΡΟΥ sustituye a las partes corales, y la total eliminación del coro (p. ej., en Plaut. *Pseud.* 573: *tibicen uos interea hic oblectauerit*), Alexis depara la fase intermedia de la evolución, el punto de arranque de Menandro. Fue Leo⁶⁷ quien observó por primera vez la coincidencia de la terminación de un acto (*Peric.* 71-76, *Epitrep.* 33), más o menos con la fórmula de «vámonos, porque veo acercarse un tropel de jóvenes ebrios», seguida de la indicación en los papiros de ΧΟΡΟΥ, con el fr. 107 de la Κουρίς de Alexis, que se presentaba de esta forma:

καὶ γὰρ (μεθύσων) ἐπὶ κῶμον ἀνθρώπων ὄρω
 πλῆθος προσιὼν ὡς τῶν καλῶν τε καὶ αἰσίων
 ἐνθάδε συνόντων· μὴ γένοιτό μοι μόνω
 νύκτωρ ἀπαντῆσαι καλῶς πεπραγόσιν
 ὑμῖν περὶ τὸν βαλλισμὸν· οὐ γὰρ ἂν ποτε
 θοϊμάτιον ἀπενέγκαιμι μὴ φύσας πτερὰ.

⁶⁴ WEBSTER *ibid.* 185.

⁶⁵ WEBSTER *ibid.* 191.

⁶⁶ GIL *El ensueño del «Dyskolos»*, en prensa.

⁶⁷ LEO ΧΟΡΟΥ (*Hermes* XLIII 1908, 308-311).

Leo hacía notar con razón que la aparición de un coro semejante no constituía un «intermezzo», sino «eine durchgespielte Scene». La evolución posterior se efectuaría en dos sentidos, uno de ellos conducente a la desaparición del coro y al uso de un instrumento en el entreacto (*Pseudol.* 573) y el otro a hacer correr el «intermezzo» a cargo de un individuo.

Maidment⁶⁸, observando la existencia, junto al coro κῶμος de las piezas anteriores, de la indicación ΧΟΡΟΥ en *Sam.* 271 y la *Comoedia Florentina* 38-45, postulaba la existencia de dos tipos de escenas corales en las piezas de Menandro: a) un κῶμος que concluía un acto; y b) un grupo de invitados camino de una fiesta. Este último tipo de intervención coral podría tener un antecedente en el *Trofonio* de Alexis (fr. 237), donde un actor se dirige al coro (o a los demás actores) y parece invitarles a danzar precisamente en eupolideos, un metro de la comedia antigua reservado a la parábasis.

Nueva documentación sobre el empleo del coro por Alexis pudiera depararla un fragmento de comedia (fr. 48 P.) publicado por Wilamowitz en 1918, quien lo atribuyó a dicho autor, basándose en el adverbio παλαιστρικῶς (vv. 22-23), sobre el que informa Frínico (*Ecl.* 218): παλαιστρικός· Ἀλεξίῳ φασὶ εἰρηκέναι, ὃ δὲ ἀρχαῖος παλαιστικὸν λέγει. Zuntz⁶⁹, observando el parecido de los vv. 1-4 con *Epitr.* 527 ss., recalcaba la semejanza de estructura con las escenas de la Νέα y llamaba la atención sobre la indicación ΧΟΡΟΥ que aparece en un contexto mutilo: un grupo (vv. 18, 26) es llamado ἄνδρες y replica como ἡμεῖς οἱ παρόντες. Su conclusión era: «*Chorus*» *denique qualis hic est vix differre ab advocatorum grege in Poenuli Plautinae actu tertio videtur*⁷⁰. Del contexto, como comenta Dover, no se deduce que los ἄνδρες, de los cuales todos menos uno podían ser *personae mutae*, fueran los «performers» del entreacto coral, «but the fragment constitutes some

⁶⁸ MAIDMENT *The Later Comic Chorus* (Cl. Quart. XXIX 1935, 1-24).

⁶⁹ ZUNTZ o. c. en n. 26.

⁷⁰ ZUNTZ *ibid.* 61.

evidence that Alexis may represent the turning-point in the history of the comic chorus»⁷¹.

En *El discolo*, para terminar con esta cuestión, nos encontramos, por un lado, el coro-κῶμος del tipo de la Κουρίς, representado por el grupo de παιανιστάι, que pone fin al acto I y es introducido por una fórmula similar a las comentadas⁷²; por otro, con las invitaciones (a los actores) de Getas a danzar (v. 954, χόρευε; συνεπίβαινε, v. 957) que cierran la pieza: es decir, con las dos variedades de empleo de las partes corales presumibles en Alexis.

17. A lo dicho sobre el empleo del coro podríamos añadir dos palabras sobre la métrica. Según A. Pertusi, uno de los puntos donde se refleja mejor el influjo de la tragedia en Menandro es el empleo de la esticomitia y el del tetrametro trocaico cataléctico: «Questo ultimo verso in particolare modo rivela l' influenza di Euripide; fu proprio lui che rimise in onore, a partire dalle *Troadi* e dall' *Eracle*, questo metro ormai abbandonato dai tragici, per esprimere scene di profonda commozione tragica»⁷³. En Menandro, efectivamente, abundan los tetrametros trocáicos, en *La samia* (vv. 202-270, 325-341), Περιχειρομένη (77-163), *El discolo* (708-783) y fragmentos de 14 comedias, entre las cuales merecen mencionarse 'Οργή, *El sicionio* y 'Υποβολιμαῖος (títulos comunes con Alexis). Nuestro autor lo emplea tanto para el diálogo rápido como en los monólogos, con escasas resoluciones y diéresis medial o cesura detrás del primer *elementum longum* del segundo díme-

⁷¹ DOVER en pág. 145 de o. c. en n. 5.

⁷² Compárese *Peric.* 71-72 (παῖδες, μεθύοντα μεῖράκια προσέρχεται | π[ί]α[μ]πολλ') y *Epitr.* 33 ss. (ἴωμεν δεῦρο πρὸς Χαρίσιον· | ἴωμεν' ὥς καὶ μεῖρακυλλίων ὄχλος | εἰς τὸν τόπον τις ἔρχεθ' ὑποβεβρεγμέν[ων]) con *Dysc.* 230-233 (καὶ γὰρ προσιόντας τοῦδε παιανιστάς τινας | εἰς τὸν τόπον δεῦρ' ὑποβεβρεγμένους ὄρω, | οἷς μὴ 'νοχλεῖν εὐκαιρον εἶναι μοι δοκεῖ).

⁷³ PERTUSI en pág. 41 de o. c. en n. 12.

tro⁷⁴. Pues bien, sin necesidad de remontarse a Eurípides, en Alexis se puede encontrar un uso similar en el fr. 79 de la Ἐπίκληρος (probablemente en diálogo); en el 156 del Ὀδυσσεὺς ὁφάινων (en un diálogo de tono serio); en los frs. 301 y 302 de piezas inciertas, y en la larga tirada del fr. 98 del Ἰσοστάσιον que describe en monólogo las malas artes de las heteras. La estructura de los versos es asimismo muy simple: en todos ellos aparece la diéresis medial y escasean las resoluciones. Sin negar el influjo de Eurípides en la adopción de esta forma arcaizante de versificar por parte de la comedia, se impone reconocer que dicho influjo se había ejercido con anterioridad a Menandro y que éste contó con modelos inmediatos para su empleo en las obras de Alexis.

18. Podemos ahora pasar a ocuparnos de los puntos de contacto en las respectivas ideologías de Alexis y Menandro. En lo que respecta a la actitud religiosa de Alexis, aunque no es lo suficientemente amplia la documentación disponible, cabe, no obstante, observar algunos hechos significativos:

a) Alexis parece tener el mismo interés que su «sobrino» por las manifestaciones de la religiosidad rayanas en la superstición, como sugieren los títulos Τροφώνιος, Θεοφόρητος, Μάντις, que tienen sus correlatos en la producción menandrea.

b) Aparte de ciertas irreverencias, como la de la invocación a Hermes del fr. 89, que encajan bien en la tradicional jovialidad de la comedia⁷⁵, Alexis se permite otra, la del fr. 232 del Τοκιστής ο Καταψευδόμενος, que, por

⁷⁴ Sobre el tetrametro en Menandro, cf. PERUSINO *Tecnica e stile nel tetrametro trocaico di Menandro* (Riv. Cult. Cl. Med. IV 1962, 45-64); DEVECSERI *Metrum und Verskunst als Organ der Mitteilung im Dyskolos*, en ZUCKER o. c. en n. 13, 43-59; HANDLEY *The Dyskolos of Menander*, Londres, 1965, 59-60.

⁷⁵ Más que de irreverencia se trata de una especie de humor negro: cf. Aristófanes, frs. 149 y 159, y Aristofonte, frs. 12-13.

poner en duda la misma operatividad divina, parece rozar peligrosamente la linde de lo permisible:

A. ἀλλ' ἔγχεον

αὐτῷ Διός γε τήνδε Σωτήρος, θεῶν
θνητοῖς ἀπάντων χρησιμωτάτου πολύ·

B. ὁ Ζεὺς ὁ Σωτήρ, ἂν ἐγὼ διαρραγῶ
οὐδέν μ' ὀνήσει.

c) Dejando de lado los personajes alegóricos, como Εὐημερία y Νῆσις, de larga tradición en la comedia, o la crítica de la representación popular de divinidades menores, como Eros (fr. 20: no es él, sino los enamorados quienes tienen alas), Alexis adelanta una explicación de corte casi evemerístico para explicar el origen de un hecho religioso. Un personaje de una comedia de título desconocido (fr. 267) atribuye a la divinización de algo así como una imagen arquetípica de la madre el culto a una diosa «Madre» sin nombre determinado:

οὐκ ἤξιωσα καταλιπεῖν τὴν μητέρα,
πρώτην δὲ σφάζειν· τοῖς γὰρ ὀρθῶς εἰδόσι
τὰ θεῖα μείζω μητρὸς οὐκ ἔστιν ποτέ.
ᾧθεν ὁ <τὸ> πρῶτον οὐκ ἀπαιδεύτως ἔχων
ἰδρύσαθ' ἱερὸν Μητρός, οὐ δείξας σαφῶς
ποίας, ἐάσας δ' ὑπονοεῖν εἰς τοῦνομα.

La similitud de puntos de vista con Menandro puede compulsarse con el estudio que hemos dedicado en otro lugar a la religiosidad de este autor ⁷⁶.

19. Lo dicho en el párrafo anterior, pese a todas las reservas, induce seriamente a creer que la actitud de Alexis frente a la religión tradicional era la de un agnóstico. Ahora bien, para indagar las convicciones que reemplazaban en él a la fe religiosa se impone previamente fijar su

⁷⁶ Cf. n. 41.

actitud frente a las corrientes filosóficas de su época. Pero esto no es tarea fácil, y no por ausencia de crítica filosófica en sus fragmentos, sino por el hecho de hacerse ésta de acuerdo con las convenciones de un género festivo que imponía una imagen convencional del filósofo y una generalización superficial y tópica de sus doctrinas. Buena prueba de ello, su actitud frente a Platón. Al filósofo le acusa de charlatanería (fr. 180), de ocuparse de sutilidades sin interés (fr. 1), de perder el tiempo paseando con sus discípulos (fr. 147). Tópicos análogos abundarían en el *Platón* de Aristofonte y repetirían otros cómicos (cf. Anaxándrides, fr. 19; Anfis, fr. 13; Cratino el joven, fr. 7). Mayor interés que esta crítica personal tiene el reflejo de la doctrina platónica en sus fragmentos. En el fr. 93 nos encontramos, por ejemplo, con una referencia a la inmutabilidad y universalidad de la idea del bien (a la que alude asimismo Anfis, fr. 6), pero de un modo que sólo muy vagamente recuerda la teoría platónica: τὰγαθὸν Πλάτων | ἀπανταχοῦ φησὶ ἄγαθὸν εἶναι. Se trata de ilustrar con esta cita (puesta probablemente en boca de un μάγειρος o de un parásito) que los buenos manjares, servidos fríos o calientes, son siempre buenos. En el fragmento 158, un espectro, probablemente fingido, explica su aparición en estos términos: σῶμα μὲν, ἔμοῦ τὸ θνητόν, αὐδὸν ἐγένετο, | τὸ δ' ἄθανατον ἐξῆρε πρὸς τὸν ἄέρα; a lo que alguien replica: ταῦτ' οὐ σχολή Πλάτωνος; («¿no es eso una enseñanza de Platón?»). La creencia en la naturaleza espiritual del alma y en su pervivencia *post mortem* se presta a montar una escena cómica, lo que presupone, sin duda, que Alexis no tomaba en serio esa teoría; pero, igualmente, tampoco hay nada de específicamente platónico en el aserto. En cambio, en el fr. 245 del *Fedro*, escrito probablemente con ánimo de satirizar la obra de Platón del mismo nombre, se pueden encontrar resonancias de dicho diálogo, del *Banquete* y hasta del *Fedón*, como demostró Coppola⁷⁷.

⁷⁷ COPPOLA *Il Φαῖδρος di Alesside*, en *Riv. Indo-greca-it.* VI 1923, 55-59.

Comienza el parlamento de Fedro, a quien se supone filosofar mientras va de camino desde el Pireo a la ciudad, con una crítica de los pintores que representan con alas al Amor, semejante a la del fr. 41 de Eubulo o a la del fr. 20 del mismo Alexis, ofreciéndose a continuación en forma de γρῶφος una descripción de su naturaleza (cf. la del sueño en el fr. 240). En esta especie de ensayo pseudo-filosófico se entremezclan las definiciones de Eros propuestas en *El banquete* por Diotima (v. 5, δαίμονος; v. 7, οὔτε θεός οὔτ' ἄνθρωπος), por Aristófanes (v. 6, οὔτε θῆλυς οὔτ' ἄρρεν, como el andrógino) y hasta por el propio Fedro. Alexis leyó, sin duda, el *Fedón*, *El banquete* y el *Fedro*, que, como otros diálogos anteriores, se difundieron rápidamente, según nos consta por el fr. 3 de Ofelión. Pero se nos escapa cuál era el giro que daba al «amor platónico» en su versión personal del *Fedro*. Lo más probable es que fuera muy parecido a como se lo figuraba Coppola: el Fedro de Alexis no era ciertamente «l' eroe d' un amore romantico» y, aunque se expresara en los términos de Platón, «ne usciva becco e bastonato senza aver convinto nessuno e rinunziando egli stesso ai dettami della filosofia di Socrate»⁷⁸.

20. Con Platón, son los pitagóricos otro de los blancos predilectos de las ironías de los cómicos, especialmente por sus tabúes alimenticios y singular régimen de vida. Como Cratino el joven, Alexis escribió una Πυθαγορίζουσα donde se ponían en solfa los rigores de la secta⁷⁹; y, como dicho autor también, representó unos Ταραντινοί que ridiculizaban el auge en Tarento de la escuela, uno de cuyos miembros, Arquitas, gobernó la ciudad hacia el 360. Los frs. 220 y 221 de dicha pieza se refieren a la δεσμοτηρίου δόλαια de los pitagóricos, en la misma línea de las befas

⁷⁸ COPPOLA *ibid.* 58.

⁷⁹ En su versión popular, exotérica, de los «pitagoristas»; cf. *sch.* Teóc. XIV 5; Gel. I 9, 11 y las notas de Kock a Antífanos, fr. 160 (II 76) y a Aristofonte, fr. 9 (II 279).

de un Antífanos (frs. 135, 160, 168, 227) o un Aristofón (frs. 9, 12-13). El fr. 219, por el contrario, tiene el interés de ofrecernos lo que da la impresión de ser la réplica personal de Alexis a los ideales ascéticos del pitagorismo y a sus ilusiones de pervivencia de ultratumba. La vida humana —se nos advierte en él— recibe ese nombre en chanza (διατριβῆς χάριν), por denominar con un mote cualquiera nuestro destino. A los hombres se les ha dado como un permiso de salida desde la oscuridad de la muerte para asistir a una breve fiesta bajo la luz del sol; y lo único que les cabe es disfrutar al máximo de los deleites y diversiones de ésta:

- 10 ἀποδημίας δὲ τυγχάνειν ἡμᾶς αἰεὶ
τοὺς ζῶντας, ὥσπερ εἰς πανήγυριν τινα
ἀφειμένους ἐκ τοῦ θανάτου καὶ τοῦ σκότους
εἰς τὴν διατριβὴν εἰς τὸ φῶς τε τοῦθ' ὃ δὴ
ὀρώμεν· δς δ' ἂν πλείστα γελάσῃ καὶ πῆν
15 καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀντιλάβηται τὸν χρόνον
τοῦτον δν ἀφείται κἄν τύχῃ γ' ἐράνου τινός,
πανηγυρίσας ἥδιστ' ἀπῆλθεν οἴκαδε.

21. ¿Representa este desesperanzado materialismo el sentir personal de Alexis? La ambigüedad religiosa de éste, su burlona actitud con respecto a la creencia en el «alma» como substancia espiritual, su rechazo del amor platónico y del ascetismo pitagórico, están en congruencia con el tenor de este texto. Otros fragmentos de su obra, coherentes también con el pasaje de los Ταραντινοί, confirman esta presunción. En un lugar de la Μανδραγοριζομένη (fr. 141), tras calificarse al hombre de περίεργον φυτόν, que ama a quienes le son extraños y desprecia a sus συγγενεῖς, se concluye dando la razón a la vieja máxima de la sabiduría tradicional:

- οὐκοῦν τὸ πολλοῖς τῶν σοφῶν εἰρημένον,
15 τὸ μὴ γενέσθαι μὲν κράτιστόν ἐστ' αἰεὶ,
ἐπὶ γένηται δ', ὥς τάχιστ' ἔχειν τέλος.

Ergo, la vida en el fondo carece de sentido y lo más sensato es llenar su vaciedad con placeres que la hagan soportable. «El sabio debe reunir los placeres, y son tres los que poseen la virtud de contribuir a la vida verdaderamente: el comer, el beber, el disfrutar de Afrodita; todos los demás deben llamarse añadiduras» (fr. 271). Sin embargo, este aserto no debe interpretarse como un llamamiento a gozar desenfrenadamente del placer. Alexis es demasiado griego para incurrir en desmesura y aprecia en lo que valen la moderación y la prudencia. La *regula aurea* del comportamiento estriba para él en un hedonismo equilibrado: $\phi\epsilon\upsilon\gamma' \eta\delta\omicron\nu\eta\nu \phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu \beta\lambda\acute{\alpha}\beta\eta\nu$ (fr. 295). De ahí que no se alinee con los detractores de la vejez, porque sabe que la naturaleza del hombre es semejante a la del vino y ha de pasar el tiempo para que la fermentación de la juventud pase y se pose la espuma de la insensatez, pues sólo así se hace el hombre «potable» y del agrado de todos (fr. 45).

22. La filosofía vital de Alexis coincide, según se ve, con el hedonismo de la escuela cirenaica y el de Epicuro. Por ello cabría esperar elogios por su parte a los propugnadores de esa doctrina, o, cuando menos, que les pusiera al socaire de sus críticas. Pero, harto sorprendentemente, no es eso lo que ocurre. En el fr. 36 de la *Galatea*, un esclavo se queja de que su amo se gastara en su juventud dos talentos con Aristipo de Cirene, sofista insigne por su talento y ἀκολαστία, con el único resultado práctico de haber aprendido con él el arte culinaria. Pero el ataque contra Aristipo, conviene observar, no se dirige contra el materialismo de su doctrina, sino contra el hecho de exigir honorarios y fomentar falsas esperanzas sobre la eficacia de su magisterio. Para aprender a guisar y llegar al convencimiento de que lo único importante en la vida es el placer no son precisas las escuelas filosóficas. La animosidad de Alexis, idéntica a la de Aristófanes, contra el sabihondismo filosófico se manifiesta desbordadamente el

306 a. J. C., cuando, a raíz de la entrada en Atenas de Demetrio Poliorcetes, se aprobó, a propuesta de Sófocles el hijo de Anfíclides, una ley según la cual era preciso el permiso del consejo y la asamblea para abrir escuela de filosofía en la ciudad. En el 'Ιππεύς, que se representó ese año, un padre (fr. 94) se felicitaba:

τοῦτ' ἔστιν Ἀκαδήμεια, τοῦτο Ξενοκράτης
 πόλλ' ἀγαθὰ δοῖεν οἱ θεοὶ Δημητρίῳ
 καὶ τοῖς νομοθέταις διότι τοὺς τὰς τῶν λόγων
 ὥς φασὶ δυνάμεις παραδιδόντας τοῖς νέοις
 ἐς κόρακας ἐρρίψασιν ἐκ τῆς Ἀττικῆς.

Ese mismo año Teofrasto se veía obligado a abandonar Atenas, y con él dejaba para siempre la patria Demetrio el falereo. Ese mismo año también se instalaba en Atenas Epicuro, que había pasado sus dificultades en Lámpsaco. Al año siguiente los atenienses revocaban la citada ley y Teofrasto podría regresar más adelante. En el fr. 25 del Ἀσωτοδιδάσκαλος, en que un esclavo invita a otro a gozar desafortunadamente de la vida, se ha querido ver una crítica de las enseñanzas de Epicuro, pero las dudas sobre la autenticidad de dicho fragmento suscitadas por Arnott⁸⁰ son tan graves que obligan a descartarlo.

23. Pasemos ahora a considerar qué es lo que separa y qué es lo que une a Menandro con Alexis en los extremos considerados. Común a ambos es el pesimismo de base sobre el sentido de la vida humana, que cobra expresión en el famoso dicho menandro de que aquel a quien los dioses aman muere joven y en el tan traído y llevado fr. 416 del Ὑποβολιμαῖος, que tantas analogías tiene con el fr. 219 de los Ταραντῖνοι de Alexis⁸¹. Común a ambos es el hedonismo mitigado por el imperativo de mesura. Pero hay, pese a todo, diferencias notables de tono entre

⁸⁰ ARNOTT *The Asotodidaskalos attributed to Alexis* (Cl. Quart. XLIX 1955, 210-216).

⁸¹ Ampliamente discutido en o. c. en n. 41.

los dos. Alexis, más vital, no pierde la confianza en el progreso con los años de las capacidades del hombre, al menos la de saber vivir y la de hacerse grato a los demás. Menandro, más reflexivo, contempla con melancolía el curso de los años y no se hace ilusiones sobre la vejez: la felicidad verdadera estriba en abandonar la πανήγυρις de la vida en el justo momento sin apurar hasta el fondo la copa del deleite brindada al visitante. Alexis es rotundo en sus críticas, ataca a los filósofos por su nombre y estima sinceramente que constituyen, con sus discusiones interminables y su ánimo de lucro, una estafa para los particulares y un mal para la patria. Menandro, más sutil, a fuer de cultivado, si alguna vez se permite hacer crítica filosófica ⁸², la hace sin perder los buenos modos, casi veladamente. A una actitud semejante en el fondo a la de Alexis añade el pulimento de la escuela, el encanto de la reflexión, el sosegado poso de la doctrina asimilada. Discípulo de Teofrasto, amigo de Demetrio el falereo, no comparte el extremismo antifilosófico de Alexis y, a no dudarlo, se sentiría ofendido en lo más vivo con el elogio de éste al Poliorcetes. El año 306 fue crítico para Menandro: a la marcha de su maestro y de su amigo, a las dificultades personales que debió de atravesar por su vinculación con el político en desgracia, se añadiría la desilusión de ver cómo aplaudía Alexis la política del «liberador» de la patria. A partir de entonces, hemos de suponer, se iría progresivamente distanciando afectivamente de su «tío» y apartándose del modo de hacer teatro del maestro de sus años juveniles.

24. No obstante, la huella dejada en él por el magisterio alexideo no se borraría tan fácilmente. Algo quedó de él como impronta indeleble: una actitud escéptica

⁸² Sobre el problema de la formación filosófica de Menandro, puesto en candelero últimamente, cf. WEHRLI *Menander und die Philosophie* (en la obra colectiva *Ménandre*, Ginebra, 1970, 147-155) y mi trabajo aludido en la nota anterior.

sobre el sentido de la religión y de la vida, atemperada por un suave hedonismo y la simpatía al semejante. Porque, efectivamente, el humanismo menandro se encuentra prefigurado en buena parte en Alexis, no sólo en lo referente al sentimiento de solidaridad humana, sino a la toma de postura en la ética social. En un trabajo que dedicamos a estudiar este aspecto en Menandro⁸³ hacíamos notar cómo, en su pensamiento, riqueza y pobreza no eran magnitudes absolutas, sino relativas, ni situaciones perennes, sino vaivenes alternativos de fortuna que implicaban el deber de la mutua compasión y del recíproco socorro. La pobreza en Menandro era «el mal más leve de todos», porque basta para curarla la ayuda de un buen amigo (*Cith.* fr. 2). A su vez, la riqueza verdadera no se medía por el número de bienes materiales acumulados, sino por la magnanimidad: el verdadero rico es el que tiene «el alma rica» (fr. 936). Pues bien, en Alexis hallamos los mismos modos de pensar. En polémica con Anaxándrides, que en su *Θησαυρός* había corregido el viejo escolio ático (cf. Plat. *Gorg.* 451 *e*) situando, tras la salud, la riqueza en el segundo lugar de las cosas deseables, Alexis afirma tajantemente (fr. 281):

τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὸν πλοῦτον ὕστατον τίθει·
ἀβεβαιοτάτον γάρ ἐστιν ὧν κεκτήμεθα,
τὰ δ' ἄλλ' ἐπιεικῶς τοῖς ἔχουσι παραμένει.

La riqueza, el último de los bienes para Alexis, ocupa un lugar simétrico a la pobreza como el más leve de los males según Menandro. Bien inestable e inseguro, para convertirla en posesión perenne fuera del alcance de la *τύχη* es menester interiorizarla de alguna manera haciendo de ella una cualidad del alma. Y así reza el fragmento, indistintamente atribuido a Alexis (340) o a Menandro (936):

⁸³ GIL *Menandro y la ética social*, en prensa.

ψυχὴν ἔχειν δεῖ πλούσιον· τὰ δὲ χρήματα
ταῦτ' ἐστὶν ὄψις, παραπέτασμα τοῦ βίου.

Análoga es también la actitud de ambos sobre la necesidad y la dignidad del trabajo. Menandro insiste repetidas veces en lo primero (frs. 177, 525, 622) y en la importancia que tiene para la vida el aprender un oficio (fr. 62). Alexis hace un canto al esfuerzo humano (fr. 30), alaba la legislación ateniense que obliga a los padres a dar oficio a sus hijos (fr. 304) y atribuye más valor al campesino laborioso que al noble militar (fr. 303).

Menandro, convencido de la común naturaleza del género humano (fr. 475), eleva su voz en defensa de los esclavos; proclama que a veces son más sabios que sus amos (fr. 722) y encuentra en el trato que se les da la razón de su comportamiento (fr. 312). Alexis igualmente observa (fr. 278 b):

ἀλλ' ἐπὶ τὸ πλῆθος ἐμφερεῖς τοὺς οἰκέτας
ἔχοντας ὄψει τοὺς τρόπους τοῖς δεσπótαις·
τοῖς ἡθεσιν γὰρ οἷς ὑπηρετοῦσ' αἶψ'
προσέχουσα τούτοις ἢ φύσις κεράννυται.

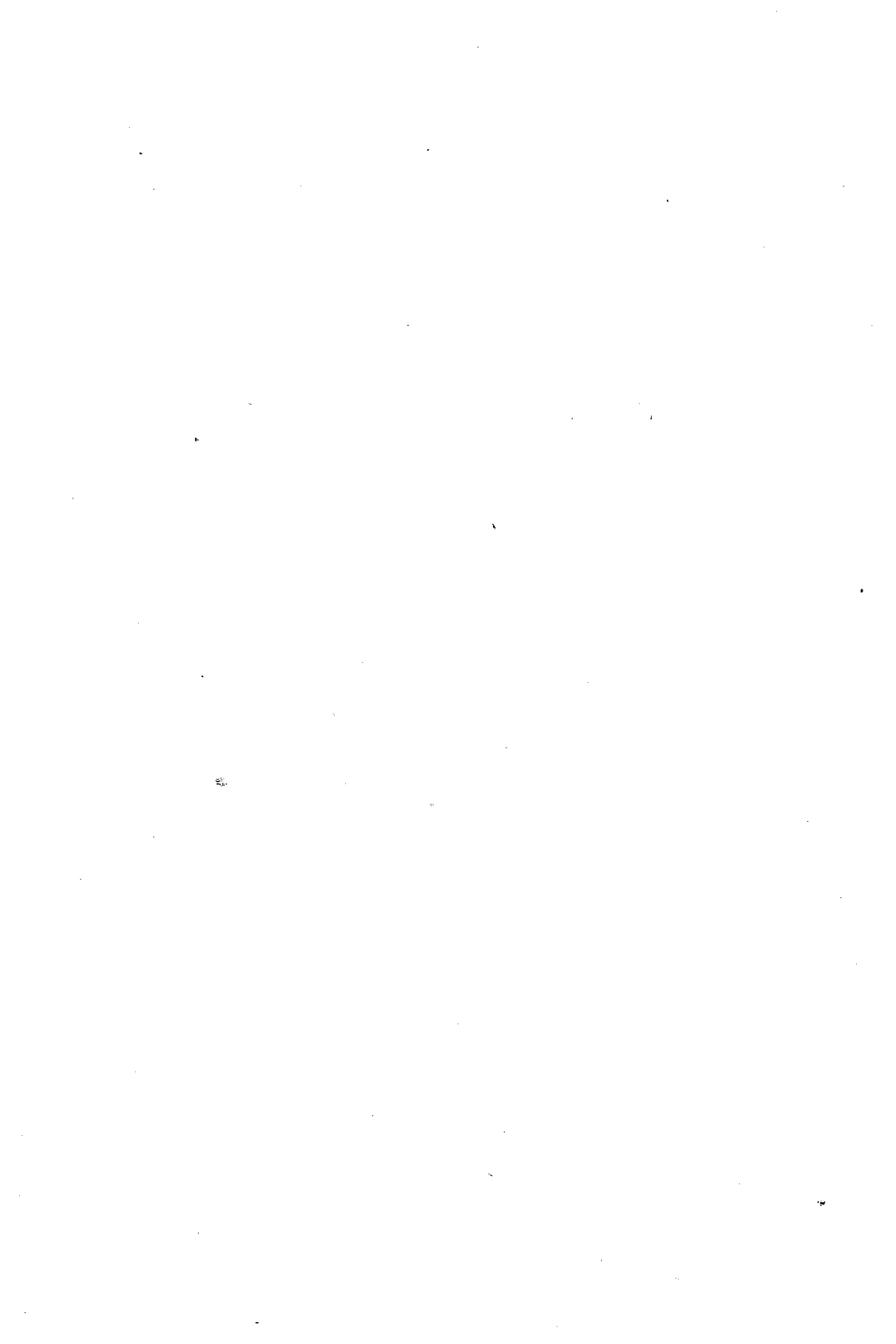
Por último, Menandro ha pasado a la posteridad como el portavoz de la solidaridad humana, como el poeta que acuñó frases tan bellas como la de *homo sum: humani nil a me alienum puto*, o la de οὐδεὶς ἐστὶ μοι | ἀλλότριος, ἂν ᾗ χρηστός (fr. 475). Pues bien, ¿no pueden tenerse por un anticipo de ellas dos versos de *Los milesios* de Alexis? Veamos, en efecto, el fr. 150:

εἰ μὴ γὰρ ὦν ἄνθρωπος ἀνθρώπου τύχαις
ὑπηρετήσω, ποῦ φανήσομαι φρενῶν;

25. Llegamos al fin al momento de resumir lo que hemos venido desarrollando. El influjo de Alexis en Menandro, admisible *a priori* por razones de pura lógica y hasta por una noticia biográfica (§ 2), puede confirmarse:

a) por la coincidencia de títulos (§ 4); *b)* de personajes «reales» (§§ 8, 14); *c)* de «tipos» (§§ 10, 13); *d)* de expresiones (§§ 4, 8, 14), sobre todo cuando éstas no se comprenden sin referirse a Alexis (§§ 8, 10); *e)* de elementos de estructura dramática y composición escénica (§§ 14-15); *f)* de la manera de emplear el coro y la métrica (§§ 16-17); *g)* de actitud religiosa y vital (§§ 18, 23); *h)* de humanismo y ética social. Las diferencias que separan a Menandro de Alexis en la temática y el tratamiento de los tipos se señalan en §§ 5-13, sugiriéndose una posible causa de ruptura entre ambos en §§ 22-23.

LUIS GIL



LOS CÍNICOS, UNA CONTRACULTURA EN EL MUNDO ANTIGUO

Sucede a veces que los valores que parecían encarnar, representar ya para siempre, el espíritu de una civilización resultan, en un momento dado, críticos y, de la noche a la mañana, abocados a un proceso de replanteamiento, de tergiversación. Cuando los historiadores detectan alguno de estos casos, ocurre que, en su afanoso dividir y etiquetar por y según etapas el camino mortal sobre la tierra, forjan al punto un nuevo adjetivo con el que distinguir la época nueva que entonces empieza.

La historia del hombre sugiere con insistencia la idea de que los valores —aunque tienden a perdurar una vez establecidos— son, no más que como universales, opacos, desprovistos, diríamos, de luz propia y capaces de metamorfosearse según diversas luces —las del contexto, diría un lingüista— cuyo color determinan las circunstancias históricoculturales; y, en el campo concreto de la creación artística, la luz que cada «poeta» sepa arrojar sobre la posible opacidad de los valores en su tiempo.

La palabra *uirtus*, «virtud» en castellano, que fue ἀρετή en griego, ejemplifica bien esto: cuando san Agustín se siente obligado a matizar según sus convicciones cristianas la *uirtus* de Cicerón¹, cualquier búsqueda especulativa,

¹ *Contra Iulianum Pelagianum* (Migne, P. L. XLIV), IV 3, 19. En realidad polemiza Agustín contra la *uirtus* pagana a partir de la definición

como la de Platón en el *Menón*, resulta ya un algo fuera de lugar. Y esto lleva a un cierto relativismo, a la constatación de que no existe «la» virtud, sino los significados determinantes del significante «virtud» ahora y aquí; o entonces y allí. Pero en un momento concreto, entre unos hombres concretos.

Este relativismo es connotador, por lo común, o de observadores críticos o, más generalmente, de observadores desde épocas o de épocas críticas. Cuando uno vive la diaria realidad de un mundo que se ve desplazado de los valores que lo han hecho del modo como es, cuando los significantes de estos valores corren continuamente el peligro de albergar, de asimilar a ellos mismos significados distintos, a veces hasta contradictorios, entonces uno es más capaz de descubrir, en épocas anteriores, signos de esta misma realidad que está viviendo.

Un sistema de valores es la base, como todo el mundo sabe, de un orden establecido de un determinado modo y que puede calificarse de político, económico, social, religioso, artístico, científico, etc. El proceso en virtud del cual se inicia y más tarde se culmina un cambio de contenido en el puro continente en que ha venido a dar la palabra significante de un valor en el orden establecido, una vez vaciada de su significado en aquel orden, es un proceso normalmente largo y atenta siempre contra el orden establecido. Así me ha parecido posible verlo, por ejemplo, en el equilibrio y paulatina adecuación de dos términos griegos que los diccionarios dan casi como sinónimos, δίκη y θέμις², que momento hubo, en mi opinión, en que pudieron sentirse distintos.

ciceroniana *virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus*. Le falta siempre algo a la virtud pagana según Agustín, porque la virtud es un sumo bien que mal puede lograrse *nisi per Christum et hunc crucifixum, cuius morte mors vincitur, cuius uulneribus natura nostra sanatur*. Así san Agustín arremete contra la descripción de Cicerón y de Salustio (*Catil.* III 16; *Catil.* V 3 respectivamente) de Catilina, *supra quam cuiquam credibile est*.

² MIRALLES *Evolución del pensamiento político griego*, en *Bol. Inst. Est. Hel.* I 1967, 65-80.

Veces hay en que los valores contra los que se atenta llevan ya una larga vida y son como una constante histórica. Y momentos hay en que se siente que deben vaciarse, pero no se sabe cómo ni con qué habrá que volverlos a llenar. Porque es evidente que, por muy relativos que sean, siempre serán valores aquello sobre lo que el hombre pueda establecer un orden; así como que el hombre tiende, en cuanto animal político, en el sentido de Aristóteles, hacia un orden: también esto parece evidente.

Cuando estas veces y estos momentos resultan contemporáneos, entonces el criticismo de un «poeta» se adentra por caminos de negación radical o bien se como consuela por veredas de utopía. Cuando los padres del socialismo, que ahora se llama utópico, el primer socialismo que se resistía al proceso capitalista de la industrialización, se dieron cuenta de que hablaban prácticamente en el vacío, de que Europa seguía su vida como si nada pasara, achacaron todos los males a sus sociedades, las propias, las de cada uno de ellos, y Owen quiso crear en América una ciudad de nombre bien significativo, New Harmony³, y no mucho después, desde *La fraternidad* de Monturiol, se lanzaba el grito de «Vamos a Icaria», Icaria lejana y sublimada imaginativamente, en América también, como New Harmony, y en una de las zonas más «épicas», en Texas⁴. El primer socialismo fue, claro está, utópico.

O la negación radical. Que no significa sólo la negación: «s'il refuse, il ne renonce pas», escribió Camus⁵. Es el rechazo de lo presente, pero que lleva implícito el deseo de algo no logrado, a lo cual se contraponen lo presente; así es que el hombre que dice no «c'est aussi un homme qui dit oui dès son premier mouvement». Nada más cierto. San Agustín, al decir no a la *uirtus* de Cicerón, sabía bien

³ Cf. B. RUSSELL *Freedom and Organisation* (trad. it. *Storia delle idee del secolo XIX*, Mondadori, 1968, 220 ss.).

⁴ Cf. A. ELORZA *Sixto Cámara y el primer socialismo español*, en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Barcelona, 1970, 311-348.

⁵ *L'homme révolté*, París, 1951.

qué oponer —y qué no oponer— a ella, pero los primeros cristianos negaban esta misma *uirtus* en función de una vivencia religiosa: por ella morían y en ella lo cifraban todo. Hay sobre esto dos teorías: una, la conservadora, dice que, si hay que demoler un edificio, antes, para evitar trastornos, hay que construir el edificio que deberá sustituir al primero. Otra, que no quiere esperar —quizá porque nada tiene que perder—, postula la demolición del edificio antiguo e ir construyendo, según se pueda, y rectificando, y viviendo a la vez en él, el edificio nuevo, siempre en progreso. Es la teoría progresiva. Los de la primera olvidan que ellos están en el edificio antiguo y que no les va a gustar que construyan otro edificio al lado. Y luego, que se trata de construir un único edificio. Los de la segunda, cuando ven que no se les deja ni derribar un tabique dicen no, lo derriban, si pueden, o viven de espaldas a él, o bien, desesperados, se van del edificio y construyen al lado, o en el aire mismo de sus ideas: la New Harmony o la Icaria de antes; o la utopía de Tomás Moro, o la república misma de Platón.

San Agustín no habría llegado a demoler la *uirtus* pagana ni a elevar sobre sus ruinas la *uirtus* cristiana sin aquellos cristianos que iban, con su muerte, con su testimonio, demoliendo tabiques, o sólo agrietándolos, en el edificio ya viejo de la *uirtus* romana. Nunca los historiadores se habrían preocupado por las épocas y por sus adjetivos sin este criticismo, general no ya en el «poeta», sino en el intelectual de los momentos que se ha dicho.

Sucede también con frecuencia que determinados órdenes se basan en un sistema de valores más o menos continuado sin demasiadas interrupciones ni transformaciones de importancia durante siglos. En Grecia, por ejemplo, a mediados del siglo iv a. J. C. el orden basado en la ciudad, en la polis, se tambalea y no hay ya quien pueda sostenerlo cuando el mundo se dilata portentosamente merced a las conquistas y a las campañas de Alejandro de Macedonia. El orden que la ciudad encarnaba se agrie-

ta, se desmorona, desaparece. Era un orden cuya consecución había sido, en su momento, un gran progreso polí-ticocultural. Del dominio puro de la masa del pueblo por parte de la aristocracia se había pasado a un momento de legislación de tendencia igualitaria, y los gobernantes fueron, algunos, o quisieron ser moderadores entre el pueblo y la clase dominante. Este momento fue crucial, y en él culminaron esfuerzos que venían de muy antiguo, y se formó una moral, un sistema de valores, en fin, de acuerdo con la circunstancia. Y este sistema fue aprovechado y matizado, con progresos y con retrocesos, por la democracia subsiguiente. Pero la democracia griega es fruto de la polis: como la tragedia, su aliada, nace en ella y con ella periclita. Entonces se ha acabado un mundo, diría solemnemente alguien. Pero la vida no se parcela y se divide así, sin más, y el hombre, que siente el corte a sus espaldas, ve el vacío ante sus pies. Intuye que no es progreso el simple mirar al pasado. Lo ve irrepetible y lo guarda, en la medida de lo posible, y convierte la literatura, que siempre había sido viva, en palabra muerta que conserva celosamente en las bibliotecas. Entonces aparecen el bibliotecario, el profesor de Literatura y el filólogo. Pero hay un futuro. Debe haberlo.

Se siente entonces, a veces, que el futuro empieza en la negación del presente en la medida en que este presente participa del pasado. Y si Solón, cuando se preparaba el orden de la ciudad, había logrado el equilibrio de aquel magnífico fragmento 1 D., la llamada «elegía a las Musas», que resumía todo un sentido arcaico de la vida y lo lanzaba hacia un futuro cuyos caminos él mismo había, en cierto sentido, bosquejado; si esto era así, ahora Crates, tebano —de una polis que jugó una última baza en la vida política de la antigua Grecia—, escribe una parodia (su fragmento 1 D.) del antiguo, venerable, poema de Solón. Crates era cínico.

Cínico vale como «de perro», y son cínicos los que llevan una vida casi miserable, «de perro», para los demás,

pero que ellos creen más humana que la de los otros hombres. Viven con lo mínimo, frugalmente, y cuando miran a su alrededor sólo ven un τῶφος que todo lo hincha, la vida afectada, estereotipada, la grotesca comedia de la vida. Las diferencias sociales, la vanidad, la política, que ya los epicúreos veían también contraria a la amistad⁶, lo único valioso. Todo esto ven, y lo que ven preanuncia nuestro «absurdo». Porque, por no haber, no hay ya ni dioses. Lo había gritado ya alguien, en el *Belerofoontes* de Eurípides⁷, ante la ciudad. Pero la ciudad sustentaba a sus dioses, que eran parte de su orden. Y ahora, cuando no hay ciudad, tampoco hay dioses.

Antes, cada vez que un héroe homérico hacía esto o lo otro, algo importante, el poeta se esforzaba en demostrar la supeditación de este algo a los dioses presentes en todas partes, y, si la espada de Aquiles volvía a su vaina, el oyente sabía que Atenea estaba a su lado⁸; decía la diosa «si es que quieres obedecerme», pero uno sabía que el héroe no era ya tan responsable como la diosa fingía. Estaba ella a su lado, hablando con él, y la presencia de un dios era algo terrible, definitivo: Aquiles no llegaría a desenfundar su espada. Esta presencia de los dioses en los antiguos mitos siguió sintiéndose en la tragedia, en mayor o en menor grado, pero estaba allí, de hecho, en aquel remontarse del poeta trágico a las fuentes de la historia sagrada de los dioses de la ciudad. Ahora, por las grietas de la ciudad se hunden los dioses sin apenas dejar más rastro que el de su fría, artificial presencia en los poetas helenísticos. Los olímpicos, al menos. Y, sin su freno, la necesidad religiosa del hombre helenístico toma de aquí y de allí, insatisfecha, y medita sobre antiguos ritos y se asombra ante los cultos y los dioses orientales.

⁶ Cf. Filodemo, *Volumina rhetorica*, ed. Sudhaus, II 158-159.

⁷ «¿Quién hay aún que diga / que hay dioses en el cielo? No, los dioses / no existen, no existen. A no ser para el hombre / insensato que escucha las viejas palabras» (fr. 286 N.).

⁸ A 207 ss. Cf. J. VIVES *El sentido religioso en Homero*, en *Bol. Inst. Est. Hel.* IV 1970, 7-18.

El hombre helenístico se siente plenamente responsable, pero responsable de una nueva manera, y no sabe qué hacer con esta responsabilidad. Los cínicos lo encuentran preocupado de lo material, de una vida dichosa, placentera, y Epicuro protesta contra quienes confunden su doctrina con la práctica desordenada del placer⁹, y los cínicos contraponen su frugalidad a la afición de los más a la riqueza, o incluso a la feliz prosperidad: donde Solón ponía ὄλβον, Crates pone sólo χόρτον. Con ello volvemos a la parodia.

La parodia es un fruto típico de la sociedad que niega unos valores. Sin esta negación no hay parodia. Y la parodia opera como rechazo integral, sin concesiones. Forma parte de esta negación cínica del mundo tal como los demás creen que es de verdad. Nada sabemos de un cierto Hegemón de Tasos que fue, según Aristóteles (*Poét.* 1448 a 12-13), «el que primero hizo parodias», y esta misma afirmación tiende a entenderse en el sentido de que él fue el primero que escribió una parodia orgánica, casi como género literario, o cosa similar. Pero parece probable que la primera parodia, más allá de la opinión de Aristóteles —difícil de discutir dado nuestro desconocimiento de su ejemplo—, fue el *Margites*, que debió de ser la tergiversación de un orden de valores ya periclitado, el homérico, pero no tan periclitado quizá como a su autor le hubiera gustado. Todo orden, como decíamos, comporta una serie de referencias a actos o a preferencias humanas que convierten al hombre que es objeto de este orden en especial-

⁹ Cf. Dióg. Laerc. X 131-132: «Cuando decimos que el placer es lo máximo a que debemos tender no nos referimos a la vida placentera de los disolutos o al placer del puro goce —como piensan algunos que no conocen, que no concuerdan o que mal interpretan nuestra doctrina—, sino a la ausencia de sufrimiento corporal y de turbación anímica. Porque la base de una vida feliz no está en beber y andar de parranda, ni en gozar de muchachos y de mujeres, ni en los peces ni en los otros manjares que puede ofrecer una mesa bien provista, sino en el cálculo juicioso que fundamente las causas de cualquier aceptación o rechazo y aparte las opiniones, aparentes, que sustentan la mayor parte de las turbaciones del alma».

mente sensible ante sus sugerencias; puede que un orden históricamente periclitado haya dejado, en la conciencia de quienes lo gozaron o lo sufrieron, residuos que convenga barrer definitivamente. Es otra de las funciones de la parodia, y se podría aquí aducir la sátira feroz contra el fascismo de Carlo Emilio Gadda, su lúcido *Eros e Priapo*¹⁰, al que quizá tengamos que referirnos en otras ocasiones. En Grecia, ésta pudo ser la función del *Margites*, y ésta fue, en mi opinión, la de los φλύακες τραγικοί del poeta Rintón. Se trataba, en un momento en que los héroes trágicos no pueden ya erigirse en modelos válidos de heroísmo, cuando Eurípides había acercado la distancia sublime de lo mítico trágico —por ejemplo, esquiléo— a la monda cotidianeidad de la vida y cuando Agatón se puso al parecer a inventar los temas de sus tragedias; se trataba, digo, de hablar y garrular, en broma, sobre los grandes héroes del pasado. De romper, en suma, la dignidad mítica de un heroísmo que ya no sirve como pauta de conducta para los hombres de hoy.

Crates es, en este camino, el que niega los valores morales de antaño. Usando un término muy de nuestro tiempo, los desmitifica. Pero, más que esto, aprovecha el proceso de desmitificación a que vienen siendo sometidos y, medio en broma medio en serio, los rechaza, contraponiendo a ellos no otro sistema elaborado de valores, antes bien, la sola evidencia de lo más necesario. Encadenarse a las cosas del mundo es un error, y no hay que caer en él, como dirá también Epicuro. A los cínicos les basta con alejarse lo más posible de este mundo y de sus cosas, prescindiendo de lo uno y de las otras, como aquel Diógenes al que siguen, o bien en alguna isla que se nos dibuja idílica, elemental, como la del fragmento 2 D. de Crates. Es lo otro, la utopía.

Medio en broma medio en serio, he escrito antes. Y, en rigor, hay una gran seriedad en Crates; a veces, incluso, más elementalmente, lo que el poeta cínico pide es lo que

¹⁰ Garzanti, 1967.

pidiera ya Solón, pero el tono de la parodia sigue imperturbable. Hay una cierta alegría en la demolición cuando se piensa en lo nuevo en función de lo cual uno destruye. Pero es muy serio destruir. Hay dos formas de hacerlo: con esperanza o desesperanzadamente. Y los cínicos son una escuela, se han organizado, piensan de un modo determinado, predicán lo que piensan. El que predica no habla de algo en lo que no cree, o es un falsario. Y los cínicos sí creen, quizá, en la demolición del viejo edificio. La vida según el orden antiguo, en el viejo edificio, es un desastre: en él se tergiversan realmente las cosas (así, los cínicos no tergiversan, ponen las cosas en su sitio), y, aunque la naturaleza le haya hecho a uno grave y serio, «si eres pobre», advierte Crantor, «se van a reír de ti»¹¹. Lo mejor que puede uno hacer es reírse del rico, contrarrestar la injusticia, para devolver su gravedad al pobre. En latín lo diría luego Juvenal (*Sat.* III 152-153):

*Nil habet infelix paupertas durius in se
quam quod ridiculos homines facit.*

Es la punta de sátira social que hay en el cinismo, y su camino es, más profundamente que la parodia, el σπουδογέλοιον, «a method of joking about the serious things in life, or death», según van Rooy¹², sólo que estas cosas únicamente son serias desde el lado de quienes las tienen, las guardan, las disfrutan. Nada hay menos serio que una ley, por ejemplo, para uno que ha sido condenado injustamente, como nada hay más serio que una ley para quien siempre se sintió por ella protegido y favorecido. Y esto, ¿para qué? Duff define¹³ el σπουδογέλοιον como «mixture of ridicule and didacticism»; la palabra no significa esto en modo alguno, pero el didactismo de que

¹¹ Estobeo, *Flor.* XCIII 13. Luciano busca (*Nigr.* 21 ss.) refutar esta idea buscando elementos de ridículo en el rico.

¹² VAN ROOY *Studies in Classical Satire and Related Literary Theory*, Leiden, 1965.

¹³ DUFF *Roman Satire. Its Outlook in Social Life*, Cambridge, 1937.

habla Duff debió de ser fundamental en el género; el σπουδογέλοιον es una parodia de aquello que los demás, en su vanidad, consideran serio: por ello es por lo que la burla que la parodia comporta es ejemplar y enseña.

O sea, los cínicos son de los que destruyen con esperanza. Con una cierta esperanza, al menos. La burla es sana, a veces, y los griegos lo supieron como pocos pueblos en la historia —basta pensar en Aristófanes—; y se sirvieron de ella para enseñar a veces. Con su σπουδογέλοιον los cínicos pretenden, cuando menos, crear una conciencia crítica ante la vida contemporánea; ante ella globalmente o ante alguna de sus caras. Para ello aprovechan cuantos medios están a su alcance: la parodia es el más importante de todos ellos. La parodia es también el más genuinamente cínico, porque otro muy importante, aunque seguramente más tardío, la diatriba, se desarrollará en un momento en que el cinismo no habrá podido articular sus rechazos en un programa coherente con vistas al futuro y en que sus miembros irán integrándose en las filas del estoicismo.

Lo cínico no llega a constituir un cuerpo coherente de doctrina, pero articula un modo de enfrentarse a la vida, de concebirla; una actitud. Y así es como influye, y mucho, en el pensamiento de su época; sus recursos se hacen habituales, en mayor o en menor medida, en la literatura, y Herodas mismo parodia accidentalmente el primer verso, de aliento casi épico, pero tan directo como la motivación de la elegía lo permite, del fragmento 1 D. de Calino en el complejo mimiambos VIII. El σπουδογέλοιον está hecho a la medida de los nuevos tiempos; y, desde la lucidez, hay muchas cosas serias que parecen ridículas. Hasta la misma literatura, con su división en géneros, con sus normas y sus reglas. La época helenística es una época profundamente literaturizada: la responsabilidad del legado agota, esteriliza incluso a veces. Posibilita, en fin, a poetas como Calímaco, que tiene poco de poeta, según Ovidio, en lo que la poesía debe al *ingenium*, pero mucho

en lo que la poesía debe a la técnica, al arte depurado. Los cínicos atentan contra las normas, escriben «juegos», παίγνια, como Crates y Bión; se ríen de la división entre géneros, como este mismo Bión, ya del siglo II a. J. C., que quizá haya inventado la diatriba (según Diógenes Laercio, IV 52), «derivada del tratado filosófico, del discurso, de la lección de escuela y del diálogo»¹⁴. Pero, sobre todo, les tiene sin cuidado el posible límite entre la prosa y el verso, desde aquel Menipo, que tuvo fama de satírico, al que imitaron largamente en Roma y que, según el Diálogo, personificado en Luciano (*Bis acc.* 33), logró hacer de él que no fuera ni prosa ni del todo verso. Menipo fue el inventor de lo que en Roma se llamaría *prosimetrum*, y no está aclarada la cuestión de su posible influencia en la sátira de Horacio. Sí es evidente que el *prosimetrum* es básico para el problema de las fuentes de dos obras tan singulares, tan extrañas y tan interesantes como el *Satiricón* y la *Apocolocintosis*.

De hecho, todo son recursos para lograr que lo serio se convierta en ridículo. Y esto es lo más importante, pues la vida, como hemos oído que decía Crantor, y luego Juvenal, se encarga de lo contrario, de poner en ridículo lo serio, como en el caso de la pobreza. Así los cínicos ridiculizarán la riqueza.

Éste es el lugar de Cércidas, un poeta vigoroso, tajante; no un gran poeta, desde luego, pero tiene gracia en el decir; sabe dar la vuelta, porque sí, a un verso homérico¹⁵ y preguntarse de un modo complicado de alusiones mitológicas dónde está la justicia en el meliampo II.

La parodia puede sin duda serlo de la literatura, de lo escrito, cuando lo que se escribió se presta a ello, en las nuevas condiciones. Pero también puede versar sobre la vida misma, sobre las formas de la vida. Así, por ejemplo, cuando Gadda acuña adjetivos y combinaciones de

¹⁴ Cf. VAN ROOY o. c. 109 ss. sobre la invención de la diatriba y DUDLEY A *History of Cynicism*, Londres, 1937.

¹⁵ Θ 72 / II 30 ss. Knox.

significado risible para referirse a Mussolini no intenta reírse de nada serio, sino, seriamente, volver el teatro mussoliniano italiano a su esfera lógica, que es la del ridículo más espantoso (y más trágico). Esto es lo que pretendía Cércidas en este poema, cuando acuña combinaciones de significado, altamente preñadas de ironía y de sobrentendidos, para definir a los ricos de su tiempo. Hay un tono amargo al par que festivo; no es el *ridentem dicere uerum* de Horacio (Sát. I 1, 24), sino un decir la verdad como afectando jocosidad, pero la jocosidad resulta así no ser más que una mueca, tras la cual la tristeza. Son los posibles matices del σπουδογέλοιο; cada uno de ellos es un poco como un chiste, a menudo, y en Cércidas predomina el humor negro cuando dice que los ricos son «sarcófagos de grasa», metáfora potente y bien lograda (fr. 4, 4 P.).

Ya tenemos la gran parodia, la de la vida misma. No la de la vida porque sí, por ganas de reventar o por lo del absurdo que antes decíamos. No. Sino de la vida hinchada, la de los vanos y pretenciosos. A los Padres de la Iglesia, tiempo después, les complacerá este acento de Cércidas, y Gregorio de Nacianzo le llamará «amadísimo». Con el tiempo, el rigor cínico se suaviza un algo y se queda en un moralismo tenue, que se complace en demostrar la vanidad de lo superfluo, de lo vano, de la riqueza excesiva y contrapone a ello la alegría de lo popular, de lo común. Fénix de Colofón es el gran poeta en esta línea. Hiponacte, el antiguo maestro griego de la sátira, es su modelo, y él, helenístico en esto, parece poner una punta de dulce a su modelo, suavizar su garra y dar un tono de comedida reflexión a su protesta:

*A la mayor parte de los mortales, Posidipo,
los bienes no les sirven, y es que conviene que sean
ricos, en la medida en que sepan razonar, los hombres.*

Así dice en el fr. 1 P., y en el 3 nos cuenta la historia de Nino, que fue inmensamente rico y feliz, pero murió

también. El tono nos recuerda el de algunos poemas de la *Palatina*, y sobre todo el de Luciano, pero quizá no sea descabellado suponer que Fénix lo sacó de quien encarna y da vigor a este tono en el de Samosata, de Menipo de Gádara.

Lo mejor suyo es el fragmento 2, sin duda, aquella canción suave de la corneja que recuerda la famosa popular de la golondrina, con los niños que piden, amenazan y desean prosperidad, ahora en boca del propio Fénix. Uno tiene la sensación de que aquella isla de Crates el poeta ha sabido también hallarla allí al lado, entre los otros, en este mundo, pero lejos, no con los superfluos y vanos, con los hinchados. Un algo hay en el tono que preanuncia el elogio idílico de Dión de Prusa en aquella diatriba famosa, el *Euboico*. Y andamos otra vez rozando la utopía. La utopía que Fénix casi bosqueja en la vida humilde, elemental, la del campo, que sigue igual que antes con gente vinculada a su tierra, a sus tradiciones, feliz a pesar de todo. Algo mínimo, pero que nos recuerda el elogio del sufrido campesino ático por parte de Menandro.

Lo cínico es, pues, una actitud; como toda actitud razonada, la cosa tiene su moraleja, y eso es lo que se ofrece a los demás, a cualquiera en este mundo de vanos para que lo medite. De ahí el didactismo de la actitud cínica. Pero el cinismo se plantea cómo romper el cascarón de la uniformidad gregaria de la masa de su tiempo, cómo crear una conciencia, y de ahí su decidida vocación popular. Los cínicos no crearon una gran literatura, refinada o de sabios, sino una forma, varias formas literarias que pudieran llegar a los más, influir en ellos. A todo esto responden el *σπουδωγέλοιον* como principio básico, la parodia, desde luego, y el *prosimetrum*, y sobre todo la diatriba. Todo ello con su poco de espíritu satírico, pero buscando una síntesis didáctica, o moralizadora si se prefiere: «The Hellenistic diatribe was undoubtedly satirical in that it was amusing, but had an underlying moral seriousness of purpose: to put across ethical teaching in a popular way

by sugaring the pill with a strong element of parody»¹⁶. Para llegar a los más hay que decirles qué vida llevan, en qué mundo viven, cómo ni la vida que llevan ni el mundo en que la viven son la mejor vida o el mejor mundo, sino más bien lo contrario, y ahí viene lo de «dorar la píldora con una buena dosis de parodia».

Uno de los cínicos que mejor supo «dorar la píldora» fue seguramente el Bión que antes se ha dicho. Si no el inventor de la diatriba, sí fue al menos quien supo darle una forma dúctil, eficaz, y algunos de sus temas los encontramos en Horacio, y Diógenes Laercio escribió de él (IV 52) que era excelente «para hacerlo todo pedazos con sus bromas, usando nombres vulgares para las cosas». Su obra se fijó en exhortaciones éticas¹⁷ que la definieron, sobre todo, como «eine Kritik der Gesellschaft und ihrer Vorurteile, Umwertung der geltenden Werte». Con ello volvemos a estar ante la problemática de los valores, que de hecho no hemos abandonado.

La labor de los cínicos es obvio que fue, en este sentido, subversiva. Subversiva no ya sólo de los valores de antaño, perpetuados, como en Crates sobre Solón —que es más o menos como Rintón, que fue coetáneo más o menos también de Crates, sobre los trágicos—, sino, del mismo modo, subversiva de la misma realidad. Esta subversión, poner lo de abajo arriba y viceversa, es justamente lo ejemplificado en el σπουδογέλοιον, hacer lo serio ridículo para devolver así su gravedad a lo que los hombres consideran ridículo. Como la pobreza, repitémoslo.

Esto en Roma pudo significar en algún momento atentar contra la *gravitas* antigua, y, de hecho, todo lo helénístico fue, en época de Cicerón, un atentado de este tipo¹⁸. Poco sabemos de la obra de Marco Terencio Va-

¹⁶ V. HIGGINBOTHAM *Satire*, en *Greek and Latin Literature*, Londres, 1969.

¹⁷ WILAMOWITZ en pág. 164 de *Das griechische Literatur des Altertums*, en *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache (Die Kultur der Gegenwart, I 8)*, Leipzig, 1924^a.

¹⁸ MIRALLES *Grècia i Roma: originalitat de l'elegia eròtica llatina*, en

rrón, pero andaba con él, o anduvo al menos en algún momento, la sombra juguetona de Rintón —y quizá también de algún cínico posterior— que le animaba a ir componiendo sus *Pseudotragediae*. Y escribió unas *Saturae Menippeae*, unas sátiras, como en obras de Ennio y de Pacuvio, pero a las cuales quiso él vincular, ya en el título, el recuerdo de Menipo. No son muchos los fragmentos, pero hay títulos realmente sintomáticos de subversión en esta obra: así el *Tricaranos*, el monstruo de tres cabezas, si de verdad con él se pretendió, como parece, aludir al triunvirato. No podemos saber si algo, quizá, de la *Cena Trimalcionis* petroniana o de la *Nasidieni... cena* de Horacio estaba ya en su sátira *Nescis quis uesper serus uehat*, que tal vez fuera más general; pero ¿cómo no caer en la tentación de relacionar su *Marcopolis*, título que parece evocar una utopía, con la evasión política imperante en las escuelas filosóficas helenísticas y, desde luego, en la actitud cínica?

«Hacerlo todo pedazos con sus bromas, usando nombres vulgares para las cosas». Sólo falta ahora pensar en la muerte de un emperador, un dios entre los hombres; en la gravedad de este hecho. Y meditar que, con todo, un emperador era un hombre y se equivocaba, y sus errores tenían más trascendencia, y un hombre elevado a esta categoría de dios entre los hombres es un ejemplo puro de esta vanidad, de esta hinchazón que es el gran tema cínico. Ahora estamos ante la *Apocolocintosis* de Séneca: ἀποθέωσις... *per satiram*, aclara, en su título, uno de los manuscritos que nos ha conservado la obra¹⁹. Pero κολοκύντη vale cuanto *cucurbita* en latín, esto es, calabaza, y esto significa «non tanto 'trasformazione in una zucca'», explica Russo, «quanto 'deificazione di una zucca, di uno zuccone'». Es un término cómico, como «cabeza hueca» o

Δώρφ σὺν ὀλίγῳ, Barcelona, 1969, 149-163.

¹⁹ El *Sangallensis* 569; cf. la excelente ed. de Russo *Divi Claudii Apocolocintosis*, Florencia, 1965.

«calabacín» en castellano, un término usado por Aristófanes y por algún otro cómico, Frínico entre ellos.

En el mismo ámbito de la pura subversión nos movemos si identificamos al Petronio autor del *Satiricón* con aquel Petronio de que habla Tácito en sus *Anales* (XVI 19), que, caído en desgracia del emperador, no quiso, como otros, adularle o adular a Tigelino, *sed flagitia principis sub nominibus exoletorum feminarumque et novitatem cuiusque stupri perscripsit atque obsignata misit Neroni*. Si estos *flagitia principis* que se describen usando nombres de calaveras y de mujerzuelas son, que bien pudieran serlo, el *Satiricón* con su *prosimetrum*, como la *Apocolocintosis*, y con los esfuerzos de los críticos que han querido ver en ella rasgos de la sátira menipea²⁰, no hay duda de que la influencia cínica, en esta obra genial en tantos aspectos, significaría una vez más la subversión que la informaría desde la primera hasta la última palabra. Por desgracia, sólo podemos leer, aunque extenso, un fragmento de esta obra.

Subversión política y subversión ética. Pero no sólo a estas alturas. Petronio y Séneca son autores importantes, muy cultos, que saben dar verdadera dignidad literaria a lo que narran con los medios más groseros. Y esto, claro está, deliberadamente, con una intención bien definida. Otros hubo en su tiempo, filósofos —o sólo charlatanes— callejeros, maestros de la diatriba a los humildes, que hablaban por los codos, que paraban al primero que pasaba por su lado, como aquel Crispino al que Horacio llamó (*Sát.* I 1, 120) «legañoso», *lippus*, que era también poeta, *sed tam garrule*, explica Porfirión a este lugar horaciano, *ut aretalogus diceretur*.

Nada hay tan opuesto a la *grauitas* como la *garrulitas*. Y es lo que debía de pasar en los φλόακες aquellos de Rintón, porque el nombre del género viene de φλώω y bien se sabe que este verbo significa, como informa Bailly s. v.,

²⁰ Cf. MIRALLES *La novela en la antigüedad clásica*, Barcelona, 1968 (bibliografía sobre ello en pág. 29).

«parler à tort et à travers», o sea, hablar por los codos. Todo para quebrar, para agrietar el edificio ya viejo de la lejanía, de la gravedad mítica de lo trágico. Así el pseudo-Acrón, en el lugar citado de Horacio, informa que Crispino, *qui ἀρεταλόγος dictus est*, era *loquacissimus*.

Ambos testimonios sobre este Crispino concuerdan en que era un charlatán, hombre locuacísimo; sería sin duda uno de tantos «filósofos callejeros» como rondaban en esta época por el Imperio y en especial por Roma. Estas gentes andaban por plazas y mercados, se dirigían al hombre en general, a cualquiera, y le ofrecían una filosofía *hic et nunc*, a su altura. La filosofía es una disciplina, o una actividad del espíritu, que siempre se ha supuesto minoritaria, de iniciados; se ha expresado casi siempre en un lenguaje depurado, técnico; y este lenguaje estaba ya formado en gran parte después de Platón y de Aristóteles. En consecuencia los hombres cultos han mirado siempre con un cierto desdén la popularización de esta actividad: en castellano se llama a esto «filosofía barata», y el nombre es sintomático de la forma desdeñosa en que se la considera. Es el problema de la popularización en general, fenómeno que las minorías intelectuales han despreciado siempre desde su misma conciencia minoritaria. Cualquier popularización corre siempre el riesgo de ser considerada como un «rollo» por el pueblo y como algo «barato» para las minorías de que aquí se trata. Pero, realmente, la actitud del intermediario, del agente de esta popularización, es algo que merece respeto y ser considerado con seriedad.

En su mayor parte, la filosofía griega es sectaria. De época antigua puede aducirse aquí el pitagorismo; pero la filosofía de la época se dice con cuatro nombres: Academia, Liceo, Jardín y Pórtico. Se trata de círculos cerrados adonde hay que ir a estudiar, a iniciarse, o bien se trata de conseguir una identidad espiritual entre los pocos participantes en una sola doctrina: el sabio epicúreo o el sabio estoico son figuras tan abstractas, tan quintaesen-

ciadas, tan minoritarias, que se definen, realmente, por su no dejarse llevar por la vida cotidiana; cuando todo el mundo teme al azar, a la continua vicisitud, o al destino, τύχη o *fortuna*, entonces Epicuro recomienda «reírse de la τύχη» y Cleantes se encomienda a eso que los demás llaman ciegamente destino porque él sabe que no es arbitrario y que, además de responder a la misma πρόνοια τῶν θεῶν, no hay mortal que pueda oponerse ni a la εἰμαρμένη ni a Zeus. El sabio estoico o el sabio epicúreo lo son, precisamente, en la medida en que renuncian a los valores y a las creencias que mueven al común de los hombres de su tiempo.

En época romana, sobre todo, y gracias a la generalización de estos filósofos callejeros, otras veces taumaturgos y milagreros, lo cierto es que se popularizaron determinadas corrientes filosóficas o mágico-filosóficas o religioso-filosóficas²¹. El estoicismo, sobre todo, contenía una base de resignación, digamos, y de temple que no tardó en filtrarse en la masa popular. Así es que este Plocio Crispino del que habla Horacio fue un «propagandista», diríamos hoy, estoico o cínico-estoico, que no hay en ello mucho acuerdo²². Y es ello lógico, porque, de hecho, los que se han cuidado más especialmente, hasta el momento, de esta labor de propaganda filosófica han sido los cínicos. Pero el cinismo contenía unos gérmenes, digamos, «anti» que era difícil ordenar en un sistema coherente, como el estoico, como el epicúreo, y andaban marginados desde el principio, los cínicos: Cicerón mismo hablaba de Antístenes como de un *hominis acuti magis quam eruditi* en *Ad Att.* XII 38 a. Y lo de la agudeza referido a un filósofo no suena muy a elogio en boca de Cicerón. Aquellos hombres, Bión, Menipo, Teles, Cércidas, que habían recorrido aldeas, ciudades y pueblos con su manto corto, su bastón y el

²¹ Es interesante la descripción de este fenómeno en PERETTI Luciano, *un intellettuale greco contro Roma*, Florencia, s. a.

²² Cf. LA PENNA Orazio. *Satire ed epistole*, Florencia, 1958², en comentario a Horacio, l. c.

zurrón del mendigo, no habían creado ni una gran escuela ni un sistema magnífico, pero habían hecho algo muy serio y distinto: habían puesto en acción una moral y la habían paseado, prosa hoy y luego verso, diatriba, parodia, todo para mover al oyente, por donde habían ido.

¿Por qué esta gran preocupación por la moral? Se podría responder, sin más, que la época necesitaba y buscaba afanosamente una moral, un sistema de valores. Pero la moral cínica es un antisistema de valores. Estaba en los antípodas de la ἀρετή platónica. Cuenta Simplicio²³ una objeción de Antístenes a Platón: «Veo un caballo», decía el cínico, «pero la 'caballidad' no la veo». El nominalismo así, tan radicalmente expresado, hace imposibles la atribución y el juicio: no puedo decir, valga el ejemplo, casa grande porque la casa es casa y grande es grande. Al negar de este modo las relaciones, el saber sólo puede ser, sencillamente, desdeñado: Antístenes se habría reído de oír que Cicerón le llamaba agudo y le negaba el ser erudito. El saber forma parte del τῦφος de que tanto hablan los cínicos: está por doquier, y la humanidad, dice Crates (fr. 2 D.), se halla como en un mar de él. Lo único que hay que saber es lo necesario para vivir. Por esto el cinismo es una moral, pero una moral que ha renunciado al saber, a la erudición, y que se apoya sólo —o lo pretende— en la vida misma. Los cínicos sólo podían ser lo que fueron: popularistas y propagandistas.

Había elementos, algunos, que estoicos y cínicos compartían. No solamente la ἀτυφία del cínico era parangonable a la ἀταραξία del estoico. No. Un discípulo de aquel como legendario Diógenes que había —también legendariamente— criticado los afanes de Alejandro²⁴, Onesícrito, se inspirará en el Ciro de Jenofonte, en un príncipe bárbaro, para bosquejar la figura de su Alejandro; es así que «más o menos —como escribía A. Reyes, en su pasión

²³ Los fragmentos de Antístenes se citan por la ed. de DECLEVA *Antisthenis fragmenta*, Florencia, 1965.

²⁴ FERNÁNDEZ-GALIANO *De Diógenes a Platón*, Madrid, 1964.

por ser un especialista en universales²⁵— realiza el ideal que comparten los cínicos y los estoicos: un solo pastor, un solo ganado». Como el estoico, en efecto, también él cínico es ciudadano del mundo; a él no le sirven las leyes convencionales de esta ciudad o de aquella. «El sabio», dice Antístenes (fr. 101 Decl.), «no responde en su conducta cívica a las leyes establecidas, sino a la ley de la ἀρετή»; una ἀρετή que, según otro fragmento (70 Decl.), «consiste en obras y no necesita ni de palabras ni de enseñanzas»; una virtud que lo es, pues, de acciones y que nos puede recordar más de un lugar neotestamentario y llevarnos, una vez más, a considerar cómo el cristianismo primero valoró el cinismo. Pero no es ésta ahora la cuestión: las palabras y las enseñanzas, como fundamento de un algo legal, son la base de la tradición, la *lex maiorum* que defendió, por ejemplo, a capa y espada el buen Demóstenes, el entrañable, pero realmente superado por su tiempo. Lo genuino helenístico es, en mi opinión, suplir este concepto, o mejor, esta concepción por la fe en la τέχνη, y así es como Demóstenes, aquí y allí del *Contra Androción*, por ejemplo, despotrica, impotente en el fondo, contra los «técnicos del decir»; en el capítulo 4 informa de que su oponente pertenece a esta clase y «no ha hecho en su vida —dice— sino dedicarse a esto solamente»; esta profesión es comparada, en el capítulo 58, a la de las ramera (ὁμοτέχνους πόρνους), y a ello opone Demóstenes la fuerza de la tradición y de la ley de la ciudad. Demóstenes, claro está, cree en la ciudad, se aferra a su pasado grandioso como el niño que no sabe, adolescente ya, abandonar su juguete. Porque la grandeza de Atenas no es ya en su tiempo sino esto, un juguete retórico que a nadie engaña. Pero Antístenes no creía en eso, y a la tradición, palabras y enseñanzas opone una ética práctica, una moral que se resolvía en actos y que se deje de tradición y de antiguos consejos y leyes.

²⁵ REYES *La filosofía helenística*, México, 1959.

Es la vida misma lo que importa y no las palabras ni la tradición. Todo esto es, en el fondo, superfluo y vacuo, un adorno. Y esta vida es igual para todos, hasta el punto de que en el nuevo orden, subvertido por Antístenes (fragmento 69 Decl.), «los nobles son los que tiene ἀρετή», y la ἀρετή no es cosa de sangre, sino, como se dice claramente en este fragmento, algo «enseñable», y así toma Antístenes partido sobre el problema que el Sócrates platónico plantea en el *Menón*.

Cualquiera, por el mero hecho de plantearse su vida como vida, puede ser cínico, y por esto los cínicos corrían el mundo, cada vez más dilatado, como Diógenes, buscando a un hombre. Pero la autarquía absoluta, que también solicitaban los epicúreos, no deja de ser una utopía. También el cinismo se integró, se contaminó, se enriqueció, pero a costa de llegar a confundirse con sistemas más coherentes. Es el momento en que la diatriba, género cínico, resulta también un género estoico: el siglo I de Cristo, más o menos, en cuyas postrimerías esto lo mostrarán claro las diatribas literarias del hombre que inicia, en rigor, la segunda sofística, Dión de Prusa, cuyas palabras consideraron áureas los antiguos.

Aquí volvemos al pobre Crispino, el legañoso, el sacado de un texto de Horacio; cínico-estoico, nuestro hombre, locuacísimo, aretólogo según los comentaristas: *ne me Crispini scrinia lippi / compilasse putes, uerbum non amplius addam*, termina Horacio su sátira. De donde resulta que el tal Crispino había hablado tanto en su vida que con ello, escrito, podrían llenarse archivos enteros, o, más propiamente, cajas cilíndricas destinadas a contener papeles o libros, que es lo que significa *scrinia*. No quiere Horacio caer en este vicio, en la vulgaridad de lo cínico, en la ramplona, para él, realidad de los filósofos callejeros, charlatanes y mendigos casi de cada día. Hace Horacio como Séneca y Petronio: desde su alta literatura, desde su genialidad, recoge rasgos cínicos, les da forma, los integra en su estilo y en su plan poético. Pero no quiere ser

con ellos confundido. Y es lógico: la sátira que cierra el nombre de Crispino fue abierta con el de Mecenas y, en vez de la αὐτάρκεια cínica, se queda Horacio en el verso 106 con su *est modus in rebus*, con la μετριότης, en fin.

Lo que aquí va a interesarnos, con todo, de este Crispino es el hecho de que los dos comentaristas de Horacio nos lo definan como aretólogo. Sobre esta palabra se han aventurado principalmente dos tesis que discuten sobre el origen y sentido de su primer componente: los unos (Meister, Schwyzer²⁶) creen descubrir en él un neutro plural, ἀρετά, que sería y valdría como ἀρεστά, adjetivo verbal de ἀρέσκω, y convertiría a los aretólogos en «chistosos», narradores de cosas divertidas, un algo bastante trivial y me temo que demasiado rebuscado, además de no muy convincente. Los otros entienden que el primer componente es ἀρετή y que su significado en este compuesto debe buscarse en textos religiosos donde su determinativo sea «de un dios»; en general, pues, no más que «virtud de un dios», y luego en el sentido específico de «manifestación de la virtud de un dios». El término ἀρεταλογία se especializa luego en designar la epifanía, la manifestación evidente de un dios, sobre todo cuando este dios cura o se manifiesta con milagros. La plausible hipótesis de Longo²⁷ sobre este punto es que ἀρετᾶ- es el equivalente dorio del ático ἀρετή, según se ha dicho, y que ello parece implicar, o poder implicar, que el compuesto se formó en ambiente dórico, por ejemplo, en el de los Ἀσκληπίου ἰάματα de Epidauro, y que pasó luego a formar parte de la κοινή dórica «que, por las estrechas relaciones entre Egipto, Cirene y Creta —y aquí Longo aduce Pausanias II 26, 9—, era viva sobre todo en el área del Egipto helenizado». A ello valdría la pena añadir que gran parte del material aretalógico religioso que conservamos viene del

²⁶ MEISTER *Über Bedeutung und Bildung des Wortes ἀρεταλόγος*, en *Ber. Sächs. Ges. Wiss.* XXIII 1891, 39 ss.; SCHWYZER *Griechische Grammatik* I, Munich, 1939, 452. Ambos citados por LONGO o. c. en n. 27.

²⁷ LONGO *Aretalogie nel mondo greco* I, Génova, 1969.

templo de Sárapis, y aquí procede la referencia al sincretismo, bien conocido, Asclepio-Sárapis en época helenística, que redundaba en beneficio de la opinión de Longo.

Así es que en época helenística, y en ambiente religioso, la aretalogía es como un género específico de templos y santuarios que los sacerdotes usan como «propaganda» de la divinidad de cuyo culto son ministros; un género especializado en narrar epifanías milagrosas de la divinidad en cuestión. Es obvio que cualquier tipo de propaganda de este estilo, incluso muy cuidada, puede caer en el popularismo peor entendido y convertir en una suerte de olla de mercaderes, curanderos y aprovechados a cualquier santuario. Los helenísticos, desde luego, no se libraron de ello ni en Egipto ni en el Asia Menor ni en las islas ni en Grecia. Un poeta, más o menos, de la época de Crispino, de nombre Automedonte, epigramático (*Anth. Pal.* XI 324), nos presenta a Febo quejándose de un sacristán, Arrio, que «tiene la mano más larga que un milano rapaz», y es probable que no se trate de un caso aislado.

Así se envilecen y prostituyen las relaciones entre el hombre y la divinidad, base de toda religión, y el que acude a un dios lo hace buscando su favor en esto y en aquello, buscando la parte material de su posible influencia; así se va al dios que tiene más fama, al que más milagros hace. Y los milagros constan de dos maneras: desde luego, por los exvotos que los fieles ponen en el templo del dios, recordando la curación o la intervención milagrosa, y que son obra de escultores y pintores, a veces de fama; como muestra el mimiambo IV de Herodas; y también por medio de las aretalogías que el templo distribuye entre los fieles. Son documentos de uso religioso, de fuente papirácea, que los fieles debieron de leer y de comentar entre ellos, aumentando la fama del dios y del templo y el negocio del posible sacristán ávido, como aquel Arrio de que Febo se quejaba en Automedonte.

Pero ¿qué tendrá esto que ver con el «aretólogo» que pueda predicarse de Crispino? Podría suponerse que Cris-

pino era el aretólogo de algún dios, el propagandista de algún culto. Pero nada menos probable. Crispino, de mayor o de menor altura, era un filósofo. Filósofo callejero y charlatán, desde luego, pero cínico-estoico, y si algo hay evidente en la religión helenística es que los estoicos, desde Cleantes a Arato y hasta bastante después, intentaron demoler el edificio de la vieja religiosidad y atribuir a su Zeus, punto álgido de lo divino, lo más puro y comedido que pudieron concebir, muy superada la antigua parcelación del poder divino entre los distintos dioses. En este camino no quedaron muy atrás los cínicos: bastante se cuidó Cércidas de ironizar sobre los tradicionales custodios de la justicia entre los dioses. Pero ya Antístenes había ordenado en dos puntales, que nosotros sepamos, su pensamiento sobre lo divino: el fragmento 39 Decl., en efecto, transmitido por Filodemo, por Cicerón, por Minucio Félix y dos veces por Lactancio, nos informa de que hay —según Filodemo, *De pietate* 7— κατὰ νόμον muchos dioses, κατὰ δὲ φύσιν ἓν(α). Ahí hay, como tantas veces en Antístenes, un eco sofístico; pero, en todo caso, no es mera coincidencia, pues ello explica el cosmopolitismo del cínico, su desarraigo de familia, patria, religión, derechos políticos, etc. Todo ello es por convención, κατὰ νόμον, mientras por naturaleza no es uno más que ciudadano del mundo. Los dioses de la ciudad son tan ridículos como el patriotismo, como los vínculos políticos con esta ciudad precisamente. Pura convención, y, como tal, «humo».

Cicerón (*De natura deorum* I 13, 32) se da bien cuenta del sentido de estos dioses «según convención» y dice de Antístenes que *in eo libro qui «Physicus» inscribitur popularis deos multos naturalem unum esse dicens tollit uim et naturam deorum*. Los dioses muchos, los de la tradición olímpica, son populares, mientras que el dios conforme a natura, Dios, éste es único, como única es la tierra, sin que la parcelen nacionalidades ni intereses políticos. Aquí volvemos al Alejandro unificador mitificado por

Onesícrito. Como el cínico es ciudadano del mundo, de todo él, sin divisiones, así su fervor se dirige a Dios, a lo divino en sí, κατὰ φύσιν, sin divisiones. Exactamente como el estoico.

En los términos de Cicerón, este primer puntal del pensamiento religioso de Antístenes es repetido por Minucio Félix y Lactancio. «La divinidad no se parece a nada —dice Antístenes— y por ello nadie puede, por una imagen, comprenderla». Este (fr. 40 Decl.) es el segundo puntal tal como nos lo transmiten Clemente Alejandrino dos veces, Eusebio y Teodoreto. Aquí se insiste también en la crítica de un aspecto de interés en la religiosidad de los dioses populares, los convencionales, su representación antropomórfica, contra la que ya Jenófanes había dejado oír su voz, que atenta contra lo propio divino, que es no parecerse a nada ni a nadie (las formas de masculino y de neutro no se distinguen en griego).

Tanto estoicos como cínicos, pues, anduvieron también —a grandes rasgos— juntos en la depuración de la religiosidad helenística. No es, pues, demasiado probable ni atinado pensar que Crispino, cínico-estoico, se pueda confundir con un aretólogo, charlatán novelero de los milagros de un dios. Más bien se buscará la razón de su ser aretólogo en otra parte.

En la voz ἀρεταλόγος explica el diccionario de Bailly que se trata de un «interprète de choses surnaturelles, d'ouï», añade, «conteur de choses merveilleuses». La primera explicación, «intérprete de cosas sobrenaturales», es poco más o menos la que antes se ha aquí dado más largamente; se comprenderá, en efecto, que de la «propaganda» en pro de este o de aquel dios, propaganda que narra sus milagros y apariciones, y todo aquello en que se manifiesta la virtud propia del dios, se pueda pasar a la acepción de narrador de cosas maravillosas; es maravilla, a los ojos del pueblo, cómo el dios hizo esto y lo otro, y las buenas gentes se dejan contaminar por una religiosidad formal y suntuosa gracias precisamente a la narración. El proble-

ma está en cuando Bailly informa de que esta palabra no significa, según la interpretación común, «bouffon qui amusait les convives en disertant sur la moral». Lleva razón, desde luego, en la medida en que el aretólogo no parece haber sido (al menos solamente) un bufón de banquetes, ni era divertir su única misión ni su principal propósito; también lleva razón en la medida en que disertar sobre moral parece una mala interpretación de «aretalogía» bajo el punto de vista de cada uno de sus componentes. Pero lo cierto es que ninguna de las dos explicaciones de Bailly nos sirve para explicarnos en qué sentido pueda llamarse a nuestro Crispino aretólogo. En el texto del pseudo-Acrón se le llamaba así porque era locuacísimo, y por su *garrulitas*, que viene a ser lo mismo, en el comentario de Porfirión.

Hemos quedado en que un aretólogo puede ser alguien que cuente cosas maravillosas. Pero, realmente, hay muchas maneras de contar cosas maravillosas. Luciano, por ejemplo, las cuenta en sus *Historias verdaderas* (por poner un solo ejemplo), y no más en las primeras líneas nos advierte y nos previene contra las maravillas que cuenta. Desmesurar lo maravilloso, como hace Luciano a cada paso, es una de las formas de lograr que nadie lo crea. Y desmesurar lo maravilloso puede ser hablar y hablar sobre ello por los codos, locuacísimamente, con garrulería. Como en los *φλύακες* de Rintón sobre los temas trágicos; justo lo que *φλύω* significa.

El camino lo conocemos ya: el de la parodia. Volver lo de abajo arriba y viceversa, subvertir. ¿Por qué iba a escapar la religión de la parodia cínica? Esta religión convencional, sin depurar, populista y no ya popular. ¿Por qué no iban los cínicos a reaccionar contra ella? Como subvirtieron la triste realidad helenística en lo político, en lo moral, así también subvirtieron la realidad religiosa. Se coge la tradición ética y se le da la vuelta como a un calcetín; se coge la realidad social y se le da la vuelta, exactamente igual. Si se cantan las virtudes de un dios en

concreto, y de un templo, aquél y no aquel otro, y se sabe, en cambio, que la divinidad es, según naturaleza, una, y algo no encasillable en una figura, y que los dioses tradicionales no son sino cuentos míticos, como Cércidas sugiere, ¿por qué no darle la vuelta también a esto?

Si la aretalogía sagrada es la explicación de hechos maravillosos obrados por un dios en una epifanía, la profana, la cínica, lo es de hechos maravillosos que deforma, que carga de palabras ridículas; el dios mismo se ve ahora payaso, como se vería antaño el héroe trágico en los flíaces de Rintón.

El más claro ejemplo de aretalogía en el sentido que digo es, a mi entender, la *Apocolocintosis* de Séneca. Apoteosis, como dice el viejo manuscrito, por sátira; y aquí sátira vale lo que parodia. Y es cuestión de darle la vuelta al calcetín de la muerte de Claudio, el déspota inepto, según Séneca, que fue emperador, dios, pues, entre los hombres —como Séneca recuerda, irónico—, y cuya muerte, sospechosísima en la corte, tuvo contrapeso en el cuidado que se tuvo, en las ceremonias funerales, por manifestar lo que Suetonio (*Vita Ner.* 9) llamó *pietatis ostentationem*.

Un gran tema para darle la vuelta a una aretalogía. Claro está: no exactamente. Pero la apoteosis oficial fue un deslumbre dirigido a conmemorar la virtud divina del difunto emperador, y Séneca aprovechó para reírse de ello, para celebrar el recuerdo de Augusto, verdadero emperador según él (el reverso de la moneda), y también para alcanzar de pasada, con su parodia, a los dioses oficiales, él, que en religión era estoico y preguntó, en el *De beneficiis* IV 7, aquello de *quid enim aliud est natura quam deus et diuina ratio toti mundo partibusque eius inserta?*

La *Apocolocintosis* está concebida como *laudatio funebris*, ni más ni menos, pero al revés. La *laudatio* de un emperador debe hablar de su inmortalidad, de su carácter divino, y ser una base inmediata para su *consecratio*. Todo esto tiene un tono de religiosidad forzada, para un

romano, sólo hasta cierto punto: es verdad que a un romano le repugnaba la divinidad de un hombre, por más gobernante y emperador que fuera —contrariamente al talante oriental y helenístico—, pero Roma profesaba un culto a sus grandes hombres, a su pasado glorioso, y la *consecratio* de un emperador podía tener este sentido. No todos los emperadores recibieron esta *consecratio* después de muertos. Y su contrario fue la *damnatio memoriae*, la que practicó, por ejemplo, el senado, y también Tácito, Suetonio y Juvenal con Domiciano. Pues bien, lo que pretende Séneca es una suerte de *consecratio* que sea una *damnatio memoriae*, una *laudatio* al revés; la cosa está bien vista en un pasaje famoso de Dión Casio (LX 35) donde dice que Séneca compuso una obra ἀποκολοκύντωσιν αὐτὸ ὥσπερ τινὰ ἀποθανάτισιν ὀνομάσας.

La transformación en calabaza es lo que Séneca ofrece en vez de la transformación en inmortal, en dios, de Claudio. Ovidio, en sus *Metamorfosis*, había explicado la apotheosis de Rómulo (XIV 816 ss.), de César (XV 745 ss.) y preludiado la de Augusto (XV 868 ss.); así dice Júpiter en Séneca (IX 5) a propósito de Claudio que *ex hac die deus sit ita uti ante eum quis optimo iure factus sit, eamque rem ad Metamorphosis Ovidi adiciendam*. Pero al final todo termina, a pesar del tono, medio solemne medio burlesco, en buscarle en el otro mundo una pena a Claudio concorde con lo que ha malbaratado en éste.

No quiere todo ello decir que deba, desde ahora, llamarse aretalogía a la *Apocolocintosis* y solucionar así todos los problemas de fuentes y de modelos que esta obra comporta. No, realmente. Pero sí aventurar la hipótesis de que la parodia de Séneca se ha hecho sobre modelos aretalógicos, quizá sobre papeles que quedaron en los archivos de Crispino o de algún otro de aquellos filósofos callejeros, charlatanes y legañosos que corrían por las ciudades, cínicos y estoicos subvirtiendo la realidad cotidiana en todos los órdenes.

Luego «aretalogía» sólo significó narración de cosas maravillosas. El tono era lo de menos, y pudo haber una aretalogía pagana —ciertas narraciones de la historiografía fantástica y novelesca, Antonio Diógenes, por ejemplo— al lado de una aretalogía sagrada, la de siempre, que trascendió a la Literatura en obras en que el héroe era no ya un dios, sino un mortal especialmente favorecido por los dioses: así en el *Apolonio de Tiana* de Filóstrato. Luciano ridiculizó la una y la otra como sintomáticas en las *Historias verdaderas* y en el *Amigo de las mentiras*; τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον, se lee en un fragmento (81 Decl.) de Antístenes, y Luciano sólo ve en su tiempo ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθῖδια, cuentos raros y extraordinarios.

Si Luciano quiso ser alguna cosa, esta cosa fue cínico, y está claro que uno de los elementos que definen su obra, la sátira social, es de origen y de inspiración cínica y recorre el mundo de los muertos de la mano de Menipo²⁸.

El intento cínico radicó, pues, hasta donde nos es hoy posible entreverlo, en subvertir la realidad de su tiempo. No es un intento único. Siempre la parodia fue, al cabo, eso: subversión. Se doró más o menos la píldora, se usaron tintas fuertes o débiles, pero, en la base, la parodia ha tenido siempre un algo de dolorido que nace en la propia conciencia de la destrucción que se está operando, y un algo de esperanzado, porque ya sabemos que todo «no» está al inicio, es justo una señal, de toda una serie de posibles «sí» que convertirán la realidad en lo contrario de lo actual, lo que el autor de la parodia desea.

Los cínicos no crearon una gran literatura ni un sistema filosófico coherente. Fueron postergados y olvidados. La tradición directa no quiso saber de sus obras. Pero en la indirecta abundan los testimonios sobre ellos: eran incómodos, inquietos, no estaban conformes. Parodiaban, se tomaban lo serio en broma y viceversa. Para ellos la

²⁸ Cf. BALDWIN *Lucian as Social Satirist*, en *Cl. Quart.* XI 1961, 199-208.

virtud estaba en las obras, la patria donde uno se encontrara y Dios en cualquier sitio. Se desprendían, como Antístenes (frs. 128 *a-c* Decl.), de todo lo superfluo y andaban a redimir un mundo que nadaba en el humo de su insensatez y desmesura. Alguien de vez en cuando les seguía. Era duro su camino, pero ellos no retrocedieron. Buscaban al hombre aquel de Diógenes, y si podían algún día despertar al hombre que había en cada hombre se daban aquel día por satisfechos: uno menos en el humo. Y continuaban su camino. Fue un camino largo: Antístenes había sido discípulo de Sócrates, y Juliano se peleaba todavía en su tiempo con los cínicos. La semilla que plantaron en la cultura europea no nos ha dejado sin esporádicos frutos llenos de agresividad y de vida. También de amor por lo humano.

Ellos se plantearon un problema de radical gravedad en nuestra cultura: el de la comunicación con todos sin distinción de razas, de ciudad, de religión. Todos los hombres son iguales. Ellos fueron populares, pero no populistas. Ellos hicieron crítica social, pero no demagogia. Ellos supieron renunciar a muchas cosas, y supieron que su renuncia tenía sentido, porque era vano, sólo humo, aquello a lo que renunciaban. Y se iban a buscar lo esencial en contrapartida: ese hombre que hay en el fondo de cada uno de nosotros y que sólo nos pide un algo de atención porque quiere salir y redimirnos.

Los versos cojos de Fénix no eran perfectos como los de Calímaco. Antístenes no era un erudito. Pero Fénix sabía de la alegría popular como nunca supo el rebuscado, eruditísimo Calímaco. Sabía de la noche al raso y de las estrellas. Y Antístenes tenía la agudeza necesaria para hincar el diente en el hombre, para conmoverle y subvertir su mundo. Sabía también del gozo de despojarse de todo lo superfluo. Como Crates cuando, ante Hiparquía que le amaba, se desnudó explicándole que estaba viendo cuanto era y poseía. No era Crates bello, pero Hiparquía quiso seguirle si hemos de creer a las fuentes. Afrontaron las

burlas de la comedia nueva, en el zurrón pusieron todo su tesoro, y anduvieron echando a todos en cara su verdad, al mendigo o al poderoso. Como actitud, es difícil pedirles más. Rompieron valores, pero los cómodos, los gastados de tan diarios y automáticos, y preconizaron, como luego otros subvertidores del Imperio, una ἀρετή que podía enseñarse a todos y cuyo camino eran las obras.

Se quedaron en el edificio que se derrumbaba. Su utopía fue, en fin, la isla de su zurrón (Crates, fr. 2 D.), un claro en el humo cegador del incendio de todo. Levantaron muros y tabiques para suplir lo que ellos mismos demolían. Y alguno de sus ladrillos quedó, casi anónimo, en el edificio que luego se construyó. No sabría cómo decir que alguno de estos ladrillos nos toca muy de cerca.

CARLOS MIRALLES

EPICURO, EL LIBERADOR

...τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράτ-
τουσιν, ἀλλ' ἀπλῶς εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν

(Epicuro, sent. XXXVII)

I

Hace tres años, del 5 al 10 de abril de 1968, el VIII Congreso de la «Association Guillaume Budé» reunió en París a los filólogos e historiadores de la Filosofía antigua más destacados en torno al tema de Epicuro y el epicureísmo griego y latino. Me parece sintomático que, en aquellas interesantes reuniones, dos de los más conocidos historiadores de la Filosofía antigua en Francia, P. M. Schuhl y Jean Brun, trataran de la semejanza de rasgos entre la filosofía epicúrea y el pensamiento contemporáneo. La ponencia del primero se titulaba *Actualidad del epicureísmo* y la del segundo *Epicureísmo y estructuralismo*. Del epicureísmo, que no fue una filosofía de talante escolar, sino una concepción del mundo abierta a los vientos callejeros y radicada en una circunstancia histórica bien definida, la del ocaso político de la ciudad griega a fines del siglo IV a. J. C., a nosotros nos han llegado ecos dispersos; pero las semejanzas actuales con aquella filosofía se deben sobre todo a analogías de carácter histórico. De experiencias críticas semejantes ha surgido una consideración que

algunos quizá llamen pesimista del existir humano, la de que no hay un sentido natural ni trascendente en el universo ni en la vida humana, y de que la sociedad con su estructura de poder amenaza el único bien auténtico del individuo: su libertad personal. En esta situación la Filosofía se hace mester de desconfianza en los valores reconocidos por la retórica oficial y se refugia en la subjetividad individual. Falta de fe en las síntesis y las ideas, acude a los elementos mínimos: el placer de las sensaciones en la moral y los átomos de la materia como último reducto de una realidad despiadada en su insignificancia.

De la filosofía de Epicuro todavía nos admiran dos rasgos: su coherencia y su vitalidad. Difícil es acercarse a ella sin apasionamiento. Los mismos problemas nos acucian aún, y ante las soluciones de Epicuro hay que decidir una postura vital con personales e indeclinables riesgos. El materialismo filosófico, que se relaciona con una física atomista y una teoría del conocimiento empirista y va acompañado de una ética individual que sitúa el fin de la vida en la felicidad de los placeres serenos, negando la providencia trascendente con sus temores y esperanzas, es una respuesta al problema del vivir humano cuya radicalidad no puede ser ignorada. Una solución demasiado humana y terrestre, que ha producido santas y venerables indignaciones contra los epicúreos y ha favorecido la pérdida de la mayor parte de la obra escrita de Epicuro. Muchos filósofos idealistas podrían pensar como Hegel¹:

¹ HEGEL en pág. 387 del tomo II de la *Historia de la Filosofía*, tr. esp. de W. ROCES, México, 1955 (la 1.ª ed. alemana es de 1833). Desde el punto de vista de su propia filosofía, la indignación moderada de Hegel es comprensible. En su exposición hay otros interesantes datos: «Cabe afirmar, sin miedo a equivocarse, que Epicuro es el inventor de la ciencia empírica de la naturaleza, de la psicología empírica» (pág. 392). Más adelante, criticando la teoría del conocimiento, anota: «No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto alguno» (pág. 395). Hegel es injusto con Diógenes Laercio: «A pesar de la prolijidad con que habla de este pensador, esta fuente

«Sus obras no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarse. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas».

Pero, en cambio, los sencillos consejos del filósofo ateniense, ese amable «dios del Jardín», como decía Nietzsche², despertaban en sus discípulos una devoción proverbial. Aún en nuestros días, filólogos como Bonnard³ o Farrington⁴ tienen para él palabras que recuerdan el entusiasmo de Diógenes de Enoanda o de Lucrecio y la simpatía de un erudito como Diógenes Laercio.

Frente al desprecio crítico de Hegel, el joven Karl Marx, en su tesis doctoral sobre *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1841), subraya el profundo sentido humanista de la filosofía epicúrea.

Lenin, comentando a Hegel⁵, anota que Epicuro «pasa junto al fondo del materialismo y de la dialéctica materialista». Y esta analogía en su concepción del universo ha atraído hacia Epicuro la simpatía teórica de muchos marxistas. «Epicuro era el representante de vanguardia de la dialéctica materialista de los griegos... en realidad, Epicuro defendía la ciencia contra la religión, la dialéctica contra la escolástica, la 'línea' materialista de Demócrito contra la 'línea' idealista de Platón», ha escrito reciente-

no puede ser más vacua» (pág. 378). Con todo, su exposición crítica es, en muchos casos, excelente.

² Las breves alusiones de Nietzsche a Epicuro indican un ambiguo aprecio; se hallaba más próximo sentimental que teóricamente al filósofo, y prefería la persona a sus doctrinas.

³ En BONNARD *Civilisation grecque*, tomo III, *D'Euripide à Alexandrie*, Lausana, 1959, el último capítulo está dedicado a *Épicure et le salut des hommes*, considerándolo como un colofón digno de la sabiduría antigua. Es lo mismo que ya había hecho Diógenes Laercio.

⁴ FARRINGTON *La rebelión de Epicuro*, tr. esp., Barcelona, 1968 (el original inglés, *The Faith of Epicurus*, es de Amsterdam, 1966).

⁵ LENIN *Cahiers philosophiques*, París, 1955, 245.

mente un famoso profesor moscovita⁶ con exageración simplista.

Más ponderado, Kant, que conocía el epicureísmo sólo a través de autores latinos⁷, suele citarlo como opuesto al platonismo en una extremada alternativa que el filósofo crítico debe evitar: es el «empirismo dogmático» frente al «dogmatismo racionalista». Kant elogia el empirismo gnoseológico en que se apoya la Física epicúrea, pero rechaza las consecuencias morales negativas del epicureísmo desde el punto de vista de «la razón práctica». Epicuro no distingue, según él, entre «ignorar» y «negar»; y el prolongamiento dogmático del escepticismo y materialismo inicial no le permite postular una ética del deber, como permite el agnosticismo metafísico de la crítica kantiana. El enfrentamiento con Platón y la íntima conexión entre Física y Ética en Epicuro están bien esquematizados por el agudo sentido filosófico de Kant.

Conviene, pues, que veamos el sistema filosófico en su conjunto y sus derivaciones. Detengámonos por unos momentos en examinar la relación de la Física epicúrea con el conjunto de sus teorías.

II

Como es bien sabido, el atomismo griego tiene como fundador a Demócrito, cuya teoría es retocada por Epicuro en un punto importante al admitir un movimiento espontáneo de desviación o clinamen de algunos átomos, frente a su caída regular según Demócrito, a fin de introducir un margen de libertad en este cosmos material sin causas finales ni inteligencia externa. Hay en esta concepción

⁶ DYNNIK *La dialectique d'Epicure*, en págs. 329-336 de *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1968 (publicado en 1969; en adelante, citado sólo como *Actes*).

⁷ Cf. el artículo muy claro de AUBENQUE *Kant et l'épicurisme*, en *Actes*, págs. 293-303.

física ciertas analogías con la actual concepción científica sobre la constitución de la materia. Por ejemplo, la teoría más reciente sobre ésta, la del profesor Gell-Mann, Premio Nobel de Física en 1969, ha demostrado teóricamente la existencia de unas partículas mínimas, los «quarks», últimos componentes de los cuerpos, en la continuación de una larga tradición atomística. Los «quarks», después de los átomos y los protones, electrones, neutrones, mesones e hiperiones, son las primeras partículas elementales sin nombre griego (su nombre procede de *Finnegan's Wake*, la novela de Joyce), y sus propiedades estructurales se definen por métodos matemáticos harto complicados, con ayuda de números cuánticos, y se clasifican en un sistema transformacional SU3 de matrices unitarias tridimensionales⁸. Todos los pormenores técnicos, así como las observaciones empíricas y las aplicaciones de la teoría, habrían admirado a cualquier atomista griego. Pero en ambas concepciones, la contemporánea y la griega de 2400 años ha, se expresa una misma idea básica: la de la estructura discontinua de la materia. En este aspecto también la explicación del movimiento por Epicuro como una marcha a saltos entre átomos espacio-temporales, en un intento para resolver las aporías de Zenón, puede encontrar remotos ecos en la mecánica cuántica⁹; y su movimiento de desviación irracional podría relacionarse acaso con el llamado «principio de indeterminación» en los procesos de la microfísica¹⁰.

Sin embargo, hay algo que distancia dolorosamente la Física moderna de la epicúrea, el hecho de estar esta últi-

⁸ Tomo estos datos de una nota de la *Frankf. Allg. Zeit.* del 31-X-1969.

⁹ MERLAN *L'univers discontinu d'Epicure*, en *Actes*, págs. 258-263.

¹⁰ Desde luego, la distancia entre las concepciones intuitivas de los antiguos y las de la ciencia moderna es enorme. Simplificamos también al hablar de la estructura discontinua del atomismo, ya que la teoría de las ondas desarrollada por L. de Broglie y otros debe ser considerada como un intento de superación de este problema. Para una breve y clara consideración puede verse el libro de HEIMENDAHL *Física y Filosofía*, Madrid, 1969, especialmente caps. III, V, y VI (*Teoría atómica y Física atómica*).

ma subordinada a una concepción final de la vida humana: el logro de la felicidad. Si a un especializado físico moderno se le preguntara qué relación tiene su actividad científica con su ética y su concepción de la vida, se quedaría extrañado y le sería muy difícil responder. En cambio, la ciencia por la ciencia o por sus mediatas aplicaciones técnicas no es el objetivo primordial de la Física epicúrea, que resulta simplemente una parte de la Filosofía encaminada a procurarnos la felicidad. El científico moderno, muchas veces cargado de los mismos prejuicios vulgares de otras gentes y especializado bárbaramente en su pequeño dominio, no tiene nada que ver con el «sabio» ideal de los griegos. Hoy laureados científicos pueden «eslabonar comprensiones geniales con los más vulgares cuentos de criadas» sobre los aspectos filosóficos centrales de la vida¹¹, olvidando la armonía espiritual que perseguía el antiguo filósofo, llámese Demócrito, Platón, Aristóteles o Epicuro. Éste escribió muchos libros de cuestiones naturales, como su amplio *Περὶ φύσεως*; pero su interés no iba tanto a las cuestiones de detalle cuanto a proporcionar una visión conjunta de la naturaleza que permitiese la tranquilidad del ánimo y ayudara a liberar el espíritu humano de los terrores supersticiosos ante los grandes prodigios de la naturaleza, en los que Demócrito había visto una de las causas de la religión. Por otra parte, mucho menos intelectualista que Demócrito, quiso también, frente a la Necesidad de aquél, un margen de libertad en su mundo físico para liberar al hombre de un yugo tan duro como los dioses del pueblo: el de la Fatalidad. «Pues sería mejor —dice el maestro en Dióg. Laerc. X

¹¹ LUDWIG MARCUSE en págs. 162-192 de *Pesimismo, un estado de la madurez*, Buenos Aires, 1956 (*Tomistas, marxistas y la constelación de nuestros naturalistas*), subraya la tendencia actual de algunos científicos, basados en un prestigio adquirido en un dominio de su especialización, a exagerar fuera de su campo de estudio: así el físico que de pronto emite sus opiniones tajantes sobre Dios, o el ginecólogo que se descubre director espiritual, son ejemplos de una de las sofisticaciones corrientes en nuestra época.

134— aceptar la fábula popular sobre los dioses que ser esclavo de la Fatalidad de los fisiólogos. Porque aquélla suscribe una esperanza de absolución mediante el culto de los dioses, pero ésta nos presenta un destino inflexible».

En este punto el conocimiento de la naturaleza del mundo físico tiene primordialmente un valor pragmático: nos ayuda a liberarnos de los terrores supersticiosos y, al mismo tiempo, no debe encadenarnos en un determinismo que impida la actuación y la decisión moral del hombre (sentencias XI-XIII).

III

Para el fundamento físico y gnoseológico de su filosofía, Epicuro encontró una teoría ya elaborada en el atomismo, visión materialista del mundo físico y del conocimiento que había conocido a través de su maestro Nausífanos, discípulo de Demócrito, cuya escuela frecuentó en su adolescencia (327-324). De modo más difuso, la repercusión de las ideas de aquél también se deja sentir en la teoría del progreso humano que encontramos expuesta por Lucrecio (V 922-1455), y también la teoría de la felicidad epicúrea contiene ecos de la serenidad de ánimo, el buen humor, la εὐθυμία democritea¹². Con ella cortó el escepticismo a que le habían exhortado las enseñanzas del famoso Pirrón y que de una manera diluida se iba infiltrando en muchos pensadores de la época, cansados de disputas filosóficas. Los dos grandes sistemas metafísicos de Platón y

¹² Demócrito, según Diógenes Laercio (IX 44-46), decía que el fin del obrar humano es la tranquilidad de ánimo: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὗ τὴν αὐτὴν οἶσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστώ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. Como Epicuro, Demócrito consideraba básicos los placeres catastemáticos y no los energéticos.

Aristóteles se resquebrajaban ya en manos de sus discípulos inmediatos, y sólo fragmentos de los grandes sistemas se desarrollaban en los cursos del Liceo, que derivaba hacia unos estudios científicos cada vez más especializados, y la Academia, abocada hacia las matemáticas y el escepticismo.

Lo peculiar del atomismo frente a aquellos sistemas es la falta de teleología. No rige el mundo un único principio, ni la materia está sometida a la jerarquía de las ideas o de las formas. Ni siquiera la necesidad en el movimiento de los átomos puede ser una norma rígida que encadene a la materia. Epicuro modificaba aquí la teoría mecanicista, admitiendo unos movimientos imprevisibles de los átomos, unas desviaciones irracionales en su caída en el vacío. Esta teoría de la *παρέγκλισις*, el clinamen o desviación de los átomos, tiene, como Marx destacó, el fin de salvar la libertad del alma humana, compuesta, como toda realidad, de átomos algo más sutiles que los del cuerpo, pero de idéntica naturaleza. Ni la Providencia divina, ni el *voûs* de Anaxágoras, ni las ideas subordinadas a la del Bien, ni un último motor inmóvil, ni la Necesidad implacable ni la Fatalidad astral confieren un orden al acontecer cósmico y humano. También la materia es libre, sin principio ni finalidad, frente a cualquier destino ajeno a su propia composición desordenada. La danza de los átomos en el vacío es tan caótica como la desacompasada historia de los hombres. Sus enemigos reprochaban a Epicuro su ignorancia de las matemáticas, que para los griegos fueron siempre la base del orden y la armonía. Los estoicos intentan lograr la tranquilidad de ánimo mediante la creencia en una Providencia que ha determinado de modo sabio, justo e inevitable el destino del mundo, y en ese sometimiento sensato al orden divino el estoico se siente tan libre como el epicúreo en su libertario y caótico mundo. Se puede pensar que en éste las posibilidades de obrar eran más amplias que en cualquier otro. Sin embargo, el epicúreo no tenía ningún interés en la acción.

Trataba sólo de no sentirse ligado por una obligación externa, por ningún destino, y efectivamente la teoría materialista de los átomos se adecuaba magníficamente con la perspectiva moral y social del filósofo, que anteponía siempre el individuo a la sociedad como los átomos son anteriores a los cuerpos, compuestos y descompuestos sin fin por ellos. En la época helenística el fatalismo, más o menos filosófico y más o menos supersticioso, se extendía poderosamente. El ánimo humano no resiste fácilmente la idea de la completa libertad, de la independencia total y del intrascendente destino del hombre. Gusta de sentirse encadenado a algo perdurable que supere el propio yo limitado y se agarra con fe a las estrellas fatídicas o a las utopías revolucionarias con ese «miedo a la libertad» de que el psicólogo Fromm y el profesor Dodds han tratado. El epicureísmo, sin embargo, no pone excesivas esperanzas en ninguna de estas trascendencias. El hombre se queda solo. Y en esta soledad, frente a los demás hombres, quedan sólo las alegrías del placer, de la amistad y del conocimiento.

Toda filosofía tiene un carácter dialéctico; pretende ser antítesis de unos sistemas filosóficos precedentes y síntesis de otros para responder a sus perdurables problemas. Epicuro, como otros filósofos helenísticos, se encuentra con un rico pasado filosófico, que en parte recoge con retoques, como en lo que respecta a la Física de Demócrito y la Ética de Aristóteles, y en parte rechaza. En este caso la oposición más extrema está marcada por su enfrentamiento a Platón. Ya hemos señalado que este rasgo ha sido muy bien subrayado por Kant; y, en definitiva, el libro reciente de Farrington ha vuelto a destacar esta antítesis insistiendo en su aspecto político. Es un buen método de definir el de referirse a los términos opuestos, y evidentemente el platonismo representa el opuesto del epicureísmo en casi todos sus aspectos. Epicuro no alude explícitamente a esta tensión crítica, puesto que sabemos que nuestro filósofo, al contrario de algún estoico de su tiem-

po, no solía hacer citas en sus escritos. Pero la polémica se siente latente en su obra. En el mundo de los átomos no ocupaban ninguna función las arquetípicas ideas. Del mismo modo Platón, frecuentemente generoso con sus adversarios, había silenciado el nombre del fecundo Demócrito como si en él recelara un gran enemigo o como si su obra no valiera la pena de salvarse del olvido. Los postulados básicos del platonismo (duplicidad de mundo inteligible y mundo sensible, enfrentamiento de cuerpo y alma, carácter divino del alma humana inmortal y anhelante del otro mundo, desprecio del cosmos físico, creencia en unos valores éticos absolutos y exigencia de una utópica jerarquía social para establecer el reino de la justicia a través del gobierno de los filósofos) habían sufrido críticas duras de Aristóteles. Los discípulos de la Academia no parecen haber sustentado con energía la totalidad del sistema, sino que, como si profesaran el idealismo con mala conciencia, se dedicaron a la matemática. Pero Epicuro sostiene precisamente las tesis contrarias: un único mundo sensible y un único conocimiento auténtico, el de los sentidos, en el que el básico es el tacto; el alma es también corporal y perece con su cuerpo; los dioses existen no con fines modélicos, sino inoperantes y arrinconados en los espacios intermundiales; los placeres básicos son los del cuerpo; la moral es relativa; y en fin, la sociedad basada en un orden justo interesa al epicúreo muy poco. La canónica epicúrea, su teoría del conocimiento, se basa siempre en el papel primordial de las sensaciones, que nos suministran todo el material de nuestro conocimiento. Esta teoría empírica del conocimiento, en cuyos pormenores técnicos no podemos entrar aquí, supone también una crítica del idealismo platónico y de toda la corriente racionalista griega que empieza en Parménides. Si el empirismo resulta un freno a las ilusiones un tanto ingenuas de la razón absoluta en busca de la realidad, es a su vez una base para defenderse de otro de los grandes peligros de la Filosofía, el escepticismo. Entre estos dos polos, idealismo y

escepticismo, intenta Epicuro, de modo más radical que antes Aristóteles, tender el puente entre el sujeto cognoscente y la realidad, objeto del conocer. El empirismo comienza con la desconfianza en el conocimiento.

IV

Para comprender mejor algunos rasgos de esta filosofía, permítaseme acudir a algunos datos históricos de la vida de Epicuro. Época y patria, si no determinan, condicionan preguntas y respuestas del horizonte filosófico. En el caso presente quisiera evocar las relaciones entre Atenas y Epicuro, el último gran filósofo ateniense.

Hijo de un colono de Samos, Epicuro llegó a la ciudad de sus antepasados por vez primera para prestar durante dos años su servicio militar como efebo en el año 323. Días revueltos para la ciudad, cuya gloria política era ya un recuerdo. En el año anterior, el victorioso Alejandro había exigido desde la lejana Asia honores divinos y los atenienses, escépticos e irónicos, le habían consagrado como dios. Sin embargo, con una impertinencia notable, Alejandro murió absurdamente a los pocos meses en Babilonia. Por los mismos días desapareció otro tipo escandalosamente popular en Atenas: Diógenes, a quien apodaban «el perro», quien, desde luego, no hubiera cambiado su miseria por el imperio de Alejandro. La noticia de la muerte del monarca macedonio incitó a la ciudad un nuevo intento de recuperar su libertad política, azuzada otra vez por el impenitente Demóstenes. La derrota de la flota naval en Amorgos en el 322 fue la última gran batalla de los atenienses por la libertad, la sagrada y renombrada libertad. Demóstenes pereció en la persecución. Y Aristóteles, que, temeroso de ser acusado de filomacedonio, se había refugiado en Cálcidе abandonando el Liceo, murió también en aquel año después de haber disecado el cos-

mos y catalogado el universo. Su sucesor, Teofrasto, continuaba su catálogo al pormenor viviseccionando plantas y caracteres psicológicos.

Los dos destructores de la ciudad como marco político, Alejandro y Diógenes, y los dos defensores, Aristóteles y Demóstenes, desaparecieron de la escena en poco más de un año. Aquel trágico de 323-322, que fue para Epicuro el del encuentro con la ciudad de sus mayores, la gloriosa Atenas, fue para ella el de la pérdida de sus esperanzas. Desde entonces en Atenas no brillarán los políticos ni los ideólogos, sino tan sólo maestros de cultura, filósofos cargados de pasado y de resignación. «¡Oh, Tiempo, que ves pasar todos los destinos humanos, dolor y alegría; la suerte a la que hemos sucumbido, anúnciala a la eternidad!», decía amargamente el epitafio a los muertos de Queronea.

Cuando Epicuro vuelve de nuevo a la ciudad quince años después, en el 307, se halla en medio del camino de su vida. Con sus treinta y cinco años ha recorrido algunas localidades jónicas, prestigiosas en la cultura y la filosofía griega, desde que su familia en 322 tuvo que abandonar Samos: así Teos, Colofón, Mitilene, Lámpsaco. En algunas de estas ciudades ha conocido a filósofos devotos de la tradición científica de los jonios y ha fundado escuela de Filosofía. Pero la vuelta a Atenas para establecerse allí definitivamente, en la escuela que se llamará «el Jardín», es sintomática de su apego a esta ciudad, la única en que Epicuro podía sentirse ciudadano. Más que la propaganda filosófica y la discusión con los rivales de la Academia y del Liceo o con los recientes predicadores del Pórtico, Epicuro busca la vida reposada en aquel ambiente cargado de recuerdos y amarguras. Atenas acababa de ser otra vez «liberada», ahora por Demetrio Poliorcetes en este año de 307, y es probable que para la fundación de su escuela Epicuro aprovechara la oportunidad de este hecho, que oscurecía la protección política al Liceo y a la Academia, de tendencia filomacedonia, que aquel año tuvieron que cerrar sus puertas varios meses.

Años después también Demetrio, émulo de Alejandro, será reconocido como dios, más auténtico que los tradicionales, en el famoso himno de Hermocles (At. 253 d-f): «Los otros dioses, pues, o se encuentran muy distantes o no tienen oídos o no existen o no nos prestan un momento de atención, pero a ti te vemos presente, no de piedra ni de madera, sino de verdad».

El himno, compuesto hacia el 290 a. J. C. por encargo del propio Demetrio, es un síntoma de los tiempos. Mientras tanto, un filósofo a la moda, Evémero de Mesana, cuya obra cobraría pronto un amplio prestigio, exponía en la corte macedonia su teoría de la religión, en la que sostenía que los dioses no son más que antiguos héroes y reyes divinizados. La gratitud y un irónico olvido habían cooperado en la deificación de grandes conquistadores como los de la época helenística. Por los mismos motivos, agradecimiento y lejanía, también Epicuro será llamado un dios por sus discípulos (cf. Lucr. V 8 ss.), que tal vez recordaran (Dióg. Laerc. X 135) la frase del maestro: «En nada, pues, parece hombre mortal quien vive entre inmortales bienes».

No sabemos cuáles fueron los avatares psicológicos de Epicuro, ni qué parte de su obra habría compuesto a su segunda llegada a Atenas. A través de su estilo acerado, podemos suponer un carácter vehemente y austero. ¡Qué impresión le produciría el pueblo desengañado y temeroso, adulator y retórico, de Atenas después de haber recorrido por largos años las ciudades jónicas, de haber encontrado vagabundos apátridas, tiranos engolados, profesores de Astronomía y supersticiosos de mil nuevos cultos! Desorden y servilismo en el alma de las muchedumbres necias, que Epicuro despreciará siempre con el mismo talante aristocrático de otros filósofos griegos, como Sócrates, Platón o Demócrito.

Probablemente sacaría la impresión de un mundo enfermo sin rumbo ni finalidad en que los hombres se atormentan unos a otros. Para Epicuro la Filosofía será ante

todo la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época. La Filosofía es definida de modo característico como medicina del alma, y el cuidado médico del alma es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalizador de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre. En esta terapia psíquica hay un recuerdo socrático: *θεραπεία τῆς ψυχῆς*, «cuidado del alma» era para Sócrates la actividad filosófica, a lo que ahora se añade un nuevo acento sobre la enfermedad colectiva que hay que evitar. Ya el sofista Antifonte había insistido en esta virtud médica de la Filosofía, y su método de curación por la palabra hacía de su ideario una *τέχνη ἀλυπίας* de ciertos ecos en los tratamientos psicosomáticos de la moderna medicina¹³.

En Atenas muere Epicuro treinta y cinco años después; años que podemos suponer de reposo y actividad filosófica frente a la ajetreada primera época de su vida. Desde su retiro presenció con desilusión los sucesos de la política ateniense y griega de la época, política confusa y envilecida. Frente a las perturbaciones de su tiempo, el filósofo busca la imperturbabilidad o *ataraxia*; y, frente a la servidumbre y el servilismo, la capacidad de gobernarse a sí mismo, la independencia que la ciudad ha perdido puede todavía el sabio guardarla para sí mismo en su retiro y su mente libre. «El mejor fruto de la autarquía es la libertad».

V

Ataraxia y autarquía son el lema del hombre sano de espíritu, el sabio que es a la vez hombre feliz.

¹³ Cf. GUTHRIE *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge, 1969, 290 ss. Sobre Sócrates puede verse el libro de VIVES *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, 131 y ss.

La búsqueda de la felicidad, como ha subrayado bien Festugière¹⁴, era un tema tradicional de la Filosofía para los griegos, pueblo de profundo pesimismo. Pero, cuando Platón intentaba encontrar la εὐδαιμονία en la vida auténtica, se enfrentaba con problemas políticos como los del *Gorgias* o la *República*. Para Platón, como hoy para Marcuse, la felicidad del individuo depende de la del orden social. La búsqueda de la felicidad puede ser un programa revolucionario, ya que depende de la sociedad en que el individuo viva. La utopía política resulta el marco de la praxis del filósofo en busca de la auténtica felicidad. El filósofo se puede enfrentar con el dictador en nombre de la felicidad: es el caso de Platón frente a Dionisio de Siracusa¹⁵.

Conviene tener en cuenta esto para ver lo que hay de renuncia en el camino de Epicuro. Política y conducta personal están disociadas en su pensamiento. La política es algo lamentable, una ocupación indigna de un filósofo, a cuyo alrededor se cierran las tapias del Jardín. La política, todo ese desorden y rivalidad en la ciudad por un gobierno que ahora está en manos de violentos caudillos retóricos, o ni siquiera retóricos, es algo que no debe perturbar la vida de un filósofo. ¿Y la justicia? ¿Dónde está la justicia que Platón consideraba como el supremo orden reflejado en el alma de los hombres y en la estruc-

¹⁴ FESTUGIÈRE al principio de *Epicure et ses dieux*, París, 1968².

¹⁵ Hay una cierta analogía entre las críticas de Platón y de H. Marcuse en contra de un progreso únicamente material que acaba por esclavizar al individuo; aunque los presupuestos de ambos pensadores sean en muchos puntos opuestos. Para citar sólo un breve pasaje de la obra de Marcuse, autor que suele repetirse con frecuencia, creo que viene a cuento el *Prefacio político de 1966 a Eros y civilización* (publ. en esp. en *Psicoanálisis y política*, Barcelona, 1969), cuando dice (pág. 133): «La liberación de las necesidades instintivas de paz y de tranquilidad, del Eros auténtico y 'asocial', presupone la liberación de la opulencia represiva: una inversión de la dirección seguida por el progreso». Sobre el enfrentamiento entre Platón y Dionisio merece leerse el libro, novelado y agudo, de LUDWIG MARCUSE, a quien no conviene confundir con su homónimo antes citado, *Plato und Dionys. Geschichte einer Demokratie und einer Diktatur*, Berlín, 1968².

tura del cosmos? Aristóteles, mucho más pesimista en política que Platón, porque creía más en los hechos que en las ideas y prefería los datos a las utopías, parecía ya desviarse de este problema.

Pero para Epicuro, este ateniense que regresa a su patria a los treinta y cinco años después de haber vivido en ciudades de inestable gobierno, en un mundo políticamente tan confuso y dominado por los sucesores de Alejandro, ¿qué era la justicia? Desde luego no es «nada en sí mismo», ningún ente absoluto, ninguna idea con valor paradigmático, dirá —sent. XXXIII— muy antiplatónicamente; «es sólo un contrato mutuo y un medio para conseguir seguridad y tranquilidad».

La ataraxia y la autarquía son propiedades del individuo no subordinado a la ciudad, pretensiones del sabio y no del ciudadano —ya los cínicos habían inventado el cosmopolitismo—, del átomo y no del conjunto social. En el curso de la vida no hay que embarcarse en esa nave metafórica del Estado, barco de locos timoneles y viajeros necios, sino que más vale echarse a nadar solo. «La más pura seguridad fácilmente se obtiene de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre» (sent. XII = Dióg. Laerc. X 143).

La ataraxia o imperturbabilidad en una época tan profundamente perturbada sólo podía alcanzarse mediante la indiferencia ante los acontecimientos políticos, del mismo modo que la autarquía o independencia en una sociedad sometida a la dictadura de los azarosos espadones de turno. Epicuro ha visto la filosofía como una liberación de todas las preocupaciones exteriores que amenazan la auténtica felicidad de la persona individual. En esta dirección le habían precedido los cínicos, más rígidos y mordaces en su nihilismo social. El ideal del sabio añade a sus rasgos la libertad. Pero los epicúreos no eran revolucionarios activistas. La revolución supondría perturbaciones y vanas ilusiones. Y de Epicuro dice Diógenes Laercio (X 10) que «por un exceso de equidad no trató de polí-

tica». Entre Alejandro y Diógenes probablemente prefería la postura del cínico. Su única política es la negación de la teoría política mediante su apartamiento¹⁶. La justicia es para él solamente algo negativo: «La justicia, que tiene su origen en la naturaleza, es un contrato recíprocamente ventajoso para evitar hacer o sufrir la injusticia» (sent. XXXI). «Vive en lo oculto», λάθε βιώσας, es su lema principal. Detrás de esta postura están los desengaños del filósofo; y tal vez no sólo sus desengaños personales, sino también los fracasos de muchos otros filósofos, platónicos y aristotélicos, que intentaron en vano una reforma del poder. Bajo la dictadura y las tiranías, la palabra política se apresura a cobrar una valoración negativa. Hay épocas dichas en que la sociedad ofrece al individuo participar en un quehacer común que le ilusiona. Se cree en un orden existente o utópico y en que hay unos valores objetivos por los que vale la pena luchar e incluso morir. Los ideales dan un sentido a la vida del ciudadano. En otros momentos, en cambio, cunde la sospecha de que sólo importa la acción de unos pocos y de que la actividad de los demás en la labor común, la política, que cobra una connotación despectiva, es sólo tiempo perdido, alienación. La moral y las antiguas palabras siguen subsistiendo desprovistas de autenticidad y se convierten en mala retórica. A Epicuro, discípulo del escéptico Pirrón, le tocó vivir en uno de esos momentos, y su teoría de buscar la felicidad en el placer y en el retiro de la vida pública es un intento de centrar la felicidad no en un eje objetivo, sino en un eje subjetivo, más a nuestro alcance y más gobernable. Sólo el abandono de aquello en que hasta entonces había consistido parte de la tarea del hombre, como en el caso del gangrenado que se amputa un miembro para seguir vivo, podía garantizar la felicidad. «¡Qué descansada vida la del que huye el mundanal ruido!»...

¹⁶ FARRINGTON o. c. 111.

Es cosa bien conocida, sobre todo después del excelente libro del P. Festugière¹⁷, cómo evocaba el filósofo con frecuencia y sinceridad la existencia de dioses benévolos y serenos, habitantes apáticos de los espacios intercósmicos, sus superiores, hacia los cuales recomendaba una religiosidad gratuita. Sin embargo, el famoso ateísmo de los epicúreos, señalado por Plutarco y Cicerón, consiste en la negación de unos dioses determinados, los de la religión popular de su época, dioses excesivamente antropomórficos como los olímpicos, o dioses como los astrales, perfectos en sus fatales órbitas, pero interesados en el gobierno de la vida humana. Contra esta religión providente, causa de terror y esperanza para los hombres, polemizó Epicuro, y en lugar de esos dioses entronizó, como reflejo de las creencias humanas, unas figuras impasibles y felices que, en su serenidad y apartamiento, son una transferencia ideal del sabio terrestre a un más allá poco sugestivo. «Los dioses existen, y de ellos tenemos un conocimiento evidente, aunque no son tales como los imagina la muchedumbre. El impío no es el que rechaza los dioses de la multitud, sino el que les atribuye los caracteres que les confiere el vulgo. Las opiniones de éste no reposan sobre nociones evidentes, sino sobre fantasías engañosas. De ahí viene la creencia de que los dioses castigan a los malos con los mayores males y recompensan a los buenos con los mayores bienes. La multitud, prevenida a favor de la idea que ella misma se hace de la virtud, no acepta más que los dioses que se le parecen y considera falsos a los que difieren de ella». Así dice Epicuro en Diógenes Laercio (X 123-124). En su felicidad y su apatía, estos dioses podían ser un modelo para el sabio. Éste «ruega a los dioses, admira su naturaleza y condición, se esfuerza por aproximarse a ellos, aspira, por decirlo así, a tocarles y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios» (fr. 386 Us.¹⁸).

¹⁷ Cf. n. 14.

¹⁸ Cf. FESTUGIÈRE o. c. 39.

VI

Para Epicuro, el fin del hombre es el placer, aunque nuestra palabra tiene un sentido menos amplio que la griega ἡδονή y diferente del de la latina *uoluptas*, otra traducción inadecuada¹⁹. La diferencia de los campos semánticos, que hace impropia nuestra traducción de la palabra griega, es una pequeña dificultad más para tratar de definir una noción tan imprecisa y subjetiva como el significado subyacente a la palabra «placer». Si añadimos a esto las connotaciones sociales que puede tener el término —por ejemplo, en un ambiente puritano puede evocar la agradable violación de algún «tabú» molesto, que no existe en otras éticas más abiertas, como la griega—, podemos entender mejor la frase un tanto exagerada del sagaz Demócrito: «Para todos los hombres el bien y la verdad son lo mismo, pero lo placentero es diferente para cada uno» (fr. 69 D.). Lo más escandaloso del placer, cuando no va ligado a nociones como las de «pecado» o falta moral, es, sin duda, su carácter individual. Lo subjetivo del placer se manifiesta en la variedad de definiciones que de lo placentero se pueden dar. El refrán popular que dice «de gustos nada hay escrito» se refiere a la difícil objetividad en este terreno. Las preferencias en este orden podrían ser casi personales. La cuestión de «¿Qué es para ti el placer?», en su respuesta, podría definir a muchos individuos. De ahí la necesidad de precisar este concepto cuando va a ser el centro de una teoría moral. Los tipos de placer, el tiempo y la intensidad de los mismos deben ser ordenados según un cierto patrón. Ya Sócrates en el *Protágoras* hablaba de buscar la felicidad mediante una ciencia que consistiera en la medición —συμμέτρῃσις— del placer. Platón, en el *Filebo* y en el *Gorgias*, ha procurado

¹⁹ Cf. MERLAN *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960, y FARRINGTON o. c. 179.

superar el subjetivismo de las sensaciones placenteras y dolorosas sometiendo el placer a un criterio más objetivo: la verdad. Hablaba así de placeres auténticos frente a los inauténticos, y esa autenticidad del placer le venía conferida por su referencia última a la Verdad y al Bien, que son, según él, normas objetivas, Ideas a las que se refiere esta realidad y que deben configurar paradigmáticamente el orden social²⁰.

Aristipo, el predecesor en el hedonismo, había obrado ingenuamente al respecto. Para él, el placer auténtico era el sensible, activo y momentáneamente actual. Sin embargo, si medimos por éste nuestra vida, el balance puede resultar muy negativo; pues conseguir este placer de modo continuo no está en nuestro poder, y es difícil que su cantidad pueda compensar el peso del dolor que se amontona en la vida de muchos hombres. De ahí que uno de los cirenaicos más consecuentes, Hegesias el Πεισιθάνατος, predicara el suicidio con tan gran convicción y persuasión que sus charlas mortíferas tuvieron que ser prohibidas por una disposición oficial en el Egipto tolemaico.

Epicuro trazó algunas divisiones muy pertinentes para su teoría, como la de los placeres en movimiento y los perdurables en su estabilidad o catastemáticos, subrayando la mayor importancia de estos últimos frente a Aristipo. Distinguió también entre placeres naturales y necesarios, naturales y no necesarios y ni naturales ni necesarios, distinción básica a la hora de escoger y ordenarlos. Una tercera división, la de placeres sensibles y espirituales, se halla también esbozada, aunque, por el carácter materialista de su psicología, sus acentos sean distintos de los de la división platónica. Una máxima muy importante (sent. XX) habla de los placeres de la carne, que son insaciables, mientras que la inteligencia, que conoce las limi-

²⁰ Cf. H. MARCUSE *Zur Kritik des Hedonismus*, ahora en *Kultur und Gesellschaft* I, Francfort, 1968⁷, págs. 128 ss., especialmente 142 ss. (hay trad. esp.). Sobre el placer según Platón, puede verse un capítulo bastante claro en GRUBE *Plato's Thought*, Londres, 1970², 51-86.

taciones de la vida humana, nos procura placeres completos para un tiempo ilimitado. Una división semejante, que tiene antecedentes platónicos (p. ej., *Phil.* 52 c-d), puede encontrarse redescubierta por algún psicólogo moderno, por ejemplo, en la distinción de Fromm²¹ entre deseos naturales, que pueden satisfacerse fácilmente, y deseos irracionales o insaciables. Estos placeres naturales, que, como diría Aristóteles, consisten en «el desarrollo expedito de una actividad natural» (*Eth. Nic.* 1153 a), o, como diría Freud, son «el alivio de una tensión penosa», resultan la base mínima de la felicidad. «La esencia del bien —ha dicho W. James— reside simplemente en la satisfacción de un deseo». Pero aquí entra en juego el papel del sabio que conoce qué deseos deben y pueden ser satisfechos. El fin del placer es obtener la ataraxia, la paz feliz, la «santa serenidad» (ἀγλα γαλήνη es, por cierto, el nombre de algún pueblecito griego). En esta moderación, que busca no la exaltación de los sentidos, sino la satisfacción tranquila de los deseos primordiales y la ausencia de dolor y de perturbaciones anímicas, podemos sentir un rasgo muy propio del pensamiento helénico. El paisaje austero de pinos, olivos y montañas del Ática está muy lejos de la fértil campiña de Síbaris. Los placeres de los filósofos del Jardín son sencillos y fáciles. «El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre» (Dióg. Laerc. X 131). En el fondo se trata de una ética de resistencia al dolor, de buscar una felicidad natural que se encuentra amenazada por la ambición, el temor y otras vanidades. «El placer de que hablamos consiste en la ausencia de sufrimiento físico y de pertur-

²¹ FROMM *Ética y psicoanálisis*, tr. esp. México, 1966⁴, 186 añade un tercer tipo de placer, el goce, placer productivo del reino de la abundancia, más allá del placer-satisfacción del reino de la escasez. Es significativo que Epicuro haya tratado muy poco de ese tipo de placer (mental, estético, etc.); ya que reviste un carácter lujoso frente a la austeridad del filósofo ateniense. En griego corresponde, creo, a la palabra τέρψις, y podría recordarse aquí la división de Pródico entre ἡδεσθαι y εὐφραίνεσθαι en *Prot.* 337 b.

bación del alma» (Dióg. Laerc., *ibid.*, τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν). La definición del placer, que, según Epicuro (Dióg. Laerc. X 128-129), es «el principio y fin de la vida dichosa» —ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν—, resulta notablemente negativa. La limitación de los placeres, a que nos lleva una inclinación natural, los hace fáciles de conseguir y estables (cf. sent. XV). «El pan y el agua dan el mayor placer si se toman por necesidad. Acostumbrarse a un modo de vida sencillo y sin lujo es bueno para la salud, hace al hombre resistente a las constantes exigencias de la vida y nos otorga un estado de ánimo superior en los momentos excepcionales en que disfrutemos de cosas costosas» (Dióg. Laerc. X 131). Cuanto menos dependa de los bienes externos, tanto más autárquica es nuestra felicidad. «El mejor fruto de la autarquía es la libertad» (sent. LXXVII). Felicidad y bienaventuranza no son fruto del dinero ni de la influencia ni de los honores o el poder, sino de la ausencia de sufrimiento, de la moderación de las pasiones y de un ánimo que contempla los límites del fin natural de la vida» (Plut. *Vita Dem.* 34).

VII

Una de las críticas más incisivas que pueden hacerse a la teoría que cifra la felicidad en el placer es la de su dudosa autarquía. En este punto los cínicos y los estoicos pueden destacar que la «virtud» es más independiente de las cosas externas que las sensaciones placenteras, que necesitan siempre de un objeto agradable. Contra ello, Epicuro tiende a fortalecer el factor subjetivo, el talante anímico como lo esencial, mientras que los objetos de los sentidos son pretextos elementales de felicidad. La fuerza interior del alma puede superar cualquier obstáculo doloroso. La vida de Epicuro, que era, como algunos modernos filósofos entusiastas del placer, Nietzsche o William James,

un enfermo grave, es un ejemplo de esta doctrina. «En este día verdaderamente feliz de mi vida, en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad de mi vejiga y estómago prosigue su curso sin disminuir su habitual agudeza. Pero aún mayor es la alegría de mi corazón al recordar mis conversaciones contigo». Así empieza su última carta a un amigo íntimo conservada por Diógenes Laercio (X 22). Este sobreponerse al dolor físico mediante un factor espiritual, la memoria como capacidad de recordar los momentos felices y de superar el presente mediante esa presentación de un feliz pasado, subraya la autarquía del espíritu humano frente a su circunstancia física inmediata. Así como contra los dolores físicos pueden movilizarse las representaciones psíquicas, se hace preciso combatir las perturbaciones del ánimo mediante otras representaciones que nos aporten la deseada serenidad.

Contra la angustia y el temor a la muerte ha escrito largamente Epicuro. En este combate contra los fantasmas terroríficos del más allá desconocido, contra el temor a los dioses infernales, han visto Lucrecio y otros uno de los méritos más claros del maestro. Es curioso que a los griegos les ha asustado sobre todo la creencia en unos posibles castigos ultraterrenos, no la perspectiva sombría de la aniquilación total. Eurípides ya notaba que la nada puede ser un agradable reposo después de la muerte. Epicuro ha insistido en el argumento —de origen cínico, como puede verse en el *Axioco* pseudoplatónico— de que la muerte es la insensibilidad. «La muerte, el más terrible de todos los males, no supone nada para nosotros; mientras vivimos no existe la muerte, y, cuando acude en nuestra busca, nosotros ya no estamos» (Dióg. Laerc. X 125). Este οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, «nada para nosotros», de la muerte supone una teoría física del cuerpo y alma, y de la muerte como disolución, que Epicuro encontró ya expuesta en el atomismo.

El placer de Epicuro no es, sin embargo, más que subjetivo; su verdad no depende más que del sentimiento

individual; es el placer de un filósofo que no pretende cambiar el orden social, sino que renuncia al ágora y se refugia en su jardín. Esto es lo que más nos escandaliza en la palabra «placer», que, sin embargo, se refiere a algo que todos admitimos en nuestra vida particular como integrante de la felicidad deseada cuando se relaciona con la teoría moral. La moral es un elemento que confiere estabilidad a la estructura de relaciones sociales; el placer, por el contrario, parece oponerse a la cohesión social y remitirnos a nuestro aislamiento individual. Placer es anarquía²². Y una sociedad basada en la moral del placer sería una sociedad de un egoísmo desordenado. No sólo porque el placer basado en nuestras sensaciones nos remite a nuestra individualidad. A veces el placer puede aumentarse por la inserción en un grupo humano muy amplio. El bávaro que bebe cerveza en un barracón de la feria de octubre de Munich siente aumentada su alegría por el hecho de hallarse rodeado de varios miles de bebedores de cerveza, y los «fans» de un conjunto musical o los «hinchas» de un equipo deportivo pueden aumentar su placer al gritar en una aglomeración muy numerosa. También la compañía causa placer, y el instinto gregario del animal humano se satisface en la reunión social. La sociedad es una de las causas mayores de placer, indudablemente; pero la inestabilidad de la relación entre una y otro impone someterse a una serie de reglas objetivas harto complicadas. La represión de placer que la sociedad impone es algo que Freud y H. Marcuse han subrayado hoy con una profundidad psicológica y sociológica que Epicuro no sospechaba, pero que alude siempre a la oposición fundamental entre placer individual y cohesión de la estructura social. Éste es, sin embargo, el problema básico de toda teoría hedonista, y puede encontrarse planteado cla-

²² Lo cual no es de por sí ninguna refutación a la teoría epicúrea, como parecen creer algunos (p. ej., WATSON en su algo torpe libro *Teorías del placer*, tr. esp., Buenos Aires, 1966, 49-71). A Epicuro la jerarquía social no le preocupaba.

ramente ya en Hobbes y Spencer, para quienes el placer individual se halla mediatizado por el bienestar colectivo y puede obtenerse a través de éste. Para explicarnos por qué Epicuro no se ha planteado este problema podemos tal vez pensar que no esperaba modificar la sociedad y que su filosofía se dirigía a unos pocos, quienes, apartados, observan (Lucr. II 1-4) las tempestades del mar desde su abrigo en tierra.

VIII

Se ha subrayado alguna vez²³ que Epicuro coloca, en el lugar dejado vacante por la justicia, a la amistad como vínculo de unión entre los hombres. La amistad, *φιλία*, era ciertamente una de las virtudes máspreciadas de los griegos desde la tradición homérica a Platón y Aristóteles. Aunque en nuestro mundo el papel de la amistad se ha depreciado en gran medida, todavía en la retórica moralizante de origen cristiano ocupa el amor fraterno, afecto universal que vincula a los humanos, un papel ético básico. En este punto la *φιλία* de los filósofos helenísticos —de los epicúreos, y también de los estoicos, que insistirán en la simpatía del cosmos y en especial de la fraternidad universal, por ser todos los hombres hijos de un único Dios— ha sido un prenuncio de la *ἀγάπη* o amor cristiano.

Frente al aprecio por este sentimiento, el amor pasional o *ἔρως* es condenado por Epicuro como causa de desórdenes, falsas ilusiones y sufrimientos. Ese amor pasión²⁴ es un afecto irracional y maniático frente a la amistad, «cuya adquisición es con mucho el mayor aliciente que ofrece la sabiduría (*σοφία*) para la felicidad de la vida entera» (sent. XXVII).

²³ P. ej., FARRINGTON o. c.

²⁴ Cf. FLACELIERE *Les Epicuriens et l'amour*, en *Rev. Ét. Gr.* LXVII 1954, 69-81.

Puede pensarse que la adquisición de amigos tiene una finalidad egoísta. Pero frente a ese egoísmo, que encaja bien en la autarquía del sabio feliz, hay un auténtico énfasis en el valor de la amistad. Los epicúreos ejemplificaron en la práctica este principio. Epicuro dice que el sabio «estará dispuesto incluso a morir por un amigo» (Dióg. Laerc. X 120). Esta disposición al sacrificio por los amigos puede ser un riesgo contra la imperturbabilidad de ánimo, que paradójicamente nos acerca más al filósofo; del mismo modo, el ceremonioso Confucio escandalizaba a sus discípulos llorando a su amigo predilecto mucho más largo tiempo del señalado en las normas y etiquetas que él mismo había compuesto²⁵.

Sustituir la justicia por la amistad parecerá tal vez más humanitario; sin embargo, reemplazar la idea objetiva de un orden social definido por una entidad subjetiva y de base sentimental como la amistad, siempre con tendencias individuales, es un grave riesgo de perturbación moral. El cristianismo, al menos en ciertos momentos, ha predicado también una utópica sociedad basada en el amor fraterno; pero medir hasta qué punto la práctica histórica de la doctrina no ha hecho de este ideal una escandalosa hipocresía nos apartaría ahora demasiado de nuestro tema. Lo que me interesa subrayar es lo que esto supone de alejamiento de toda política. La palabra *φιλία* tiene matices políticos en Platón, que la usa en una acepción semejante a las de *συμφωνία* y *ὁμόνοια*²⁶, como «concordia» en algunos pasajes de la *República*, y en Aristóteles, que

²⁵ Cf. ÉTIEMBLE *Confucius*, París, 1966, 93.

²⁶ Cf. TUILIER *La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme*, en los citados *Actes*, págs. 318-329. Sobre la relación entre *ἔρως* y *φιλία*, el libro clásico es el de NYGREN *Eros und Agape. Gestaltwandelungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930-1937 (acaba de aparecer una trad. esp. de la primera parte). Respecto de la amistad, me parece interesante la observación de BOYANCÉ *Épicure*, París, 1969, 54-55: «Siempre la misma oposición entre una visión casi cínica de los orígenes, de las raíces, y una visión delicada y refinada de las flores y frutos, que hemos descubierto también en la teoría del placer».

insiste explícitamente en la φιλική πολιτική. Reaccionando contra estas acepciones, el Jardín da al sustantivo φιλική un carácter más universal. Una célebre máxima (sent. LII) recalca este valor con unos tonos que recuerdan las iniciaciones místicas: «La amistad baila la ronda por el universo invitándonos ya a todos a despertarnos para la felicidad» (Ἡ φιλική περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν). La mención del universo, la ecúmene, como ámbito de esta filantropía es un rasgo histórico que señala cómo, después de Alejandro, el viejo marco de la ciudad había sido superado en un cosmopolitismo nuevo para el mundo griego que la filosofía helenística difundirá. Esta amistad, que va unida a la sabiduría y es una virtud necesaria para la felicidad, está disociada de la vida política, como otras virtudes universales de la época del helenismo.

IX

En la filosofía de Epicuro hay algunas aparentes paradojas: la moral del placer desemboca en un frugal ascetismo, y la universalidad de la amistad epicúrea acaba reduciéndose al marco de un retirado jardín. Es una ética de limitación y renuncia en la que se anticipa una distinción que luego el estoico Epicteto hace famosa: saber qué cosas dependen de uno mismo y cifrar en ellas la felicidad. Esta autarquía del sabio, que ve las tormentas y naufragios del mundo desde su seguro retiro, es la respuesta a una dura lucha. El combate contra el escepticismo por un lado y el determinismo por otro, contra las dudas y terrores supersticiosos, es una postura defensiva. Para obtener la visión de conjunto que es su filosofía, Epicuro ha procurado fundarse siempre en unos elementos mínimos: los átomos en la materia, las percepciones sensibles en el conocimiento, los significados básicos y primarios en las

palabras, las sensaciones placenteras en la moral y el bien del individuo en la sociedad. En esta búsqueda de elementos mínimos básicos se dibuja la desconfianza del filósofo por las síntesis trascendentes: no hay Ideas, ni Providencia, ni Finalidad a la que estos elementos deban subordinarse. El epicúreo no quiere arriesgarse²⁷.

En un mundo azaroso tampoco la vida humana tiene finalidad. Intrascendente es la ética del placer, sin retórica y sin valores absolutos. En su egoísmo, la cotidiana minucia del vivir humano no se somete a nada superior; el epicúreo es libre y procura gozar de lo que le es dado. En un mundo hostil recela la vanidad de las grandes palabras y de las pasiones y los ideales. El sabio, en cambio, sabe gustar las pequeñas alegrías: el pan, el queso fresco, el agua para la sed, los placeres fáciles y el paseo y la charla con los amigos. Del sufrimiento físico se consuela evocando otros momentos agradables, y la fuerza de su

²⁷ «El hedonismo minimiza y degrada así la relación del hombre con la naturaleza entera (J. L. Aranguren enuncia esta opinión como de X. Zubiri; cf. *Ética*, R. de O. Madrid, 1965, pág. 215), pues la existencia en el mundo se reduce a un ceremonial de tanteos cuya meta absoluta resulta ser la simple ausencia de turbación, la *ataraxia*. En definitiva, el epicureísmo tiene por eje implícito lo que el psicoanálisis de orientación rankiana llamaría trauma de nacimiento, y toda su ascética tiende a devolver al hombre la ausencia de dolor característica de la vida intrauterina, porque allí, en el líquido medio donde el feto espera sin conciencia, reina indiscutido el principio del placer». Estas líneas, y las que las siguen, en el libro de ESCOHOTADO Marcuse. *Utopía y razón*, Madrid, 1969, 163 ss., son una crítica bastante profunda del epicureísmo y de lo que de hedonismo puede haber en la filosofía de L. Marcuse. Hay en ellas, sin embargo, una excesiva dosis de simplificación a fin de facilitar la crítica, que se hace desde ciertos supuestos éticos o gnoseológicos que un hedonista discutiría, al tiempo que se olvida la circunstancia histórica. Por otra parte, la alusión al trauma de nacimiento no me parece del todo acertada, puesto que el epicúreo, después de conocer la realidad, no espera regresar a parte alguna. Es curioso que el mismo RANK, al buscar un precedente filosófico de su teoría, lo encuentre en el platonismo y su búsqueda de un más allá, de donde el alma procede (*Le traumatisme de la naissance*, París, 1968, 170-185). Creo que, puestos a citar algún término psicoanalítico, el «instinto de muerte» de Freud convendría mejor a la renunciación a la praxis de Epicuro.

ánimo le proporciona la serenidad ante la inevitable disolución de sus átomos.

Epicuro despreciaba las ansias irracionales de la muchedumbre. Despreciaba también la cultura retórica. «Toma tu barca, hombre feliz, y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura», escribe a Pitocles²⁸. Toda cultura que no contribuye a la tranquilidad del alma ni procura consuelo o placer es inútil. Es sintomático de nuestro filósofo este desprecio de la παιδεία, tan ligada a la estimación general en el mundo griego. Para explicárnoslo podríamos recurrir a la experiencia personal de Epicuro en la situación cultural de su época, triste tiempo de decadencia en que muchos ideales se habían convertido en fórmulas amaneradas y «clichés» retóricos. Pero él señalaba cómo el estudio de la naturaleza y la dedicación a la Filosofía ayudan a vencer el temor, que amenaza al hombre, y le proporcionan alegría y placer. «En las demás ocupaciones cuesta grandes trabajos recoger el fruto una vez cumplida toda la labor; pero, en el ejercicio de la sabiduría, el placer va a la par con el conocimiento. Pues no se goza después de haber aprendido; se aprende y se goza juntamente» (sent. XXVII).

Con el materialismo atomista, Epicuro podía liberarse del temor a la muerte, destacar el valor del hombre y de su libre voluntad; con su creencia en la libre voluntad de sabio y en la fácil felicidad independiente de los acontecimientos exteriores, Epicuro, entre las tapias de su jardín, rodeado de sus amigos, enseñaba a libertarse de todos los fantasmas que oscurecían la vida del hombre. Desengañada y valiente desesperanza. Limitado horizonte, en el que enseñaba a ser sabio y «reírse de la Fortuna» (Dióg. Laerc. X 133), paisaje de «alimentos terrestres» para la moderada felicidad mortal, única felicidad por la que el hombre debe arduamente luchar y que, según Epicuro, el verdadero filósofo puede conquistar con facilidad.

²⁸ Fr. 82 Arr.; cf. FESTUGIÈRE o. c. 26 ss.

Es esta una filosofía melancólica y desilusionada, que intenta la sonrisa y evita el tono trágico. Una filosofía que no está dirigida a todo el mundo, sino a unos pocos hombres cansados y meditativos, esos pocos felices, los «happy few», que se sientan en un recodo del camino, saborean la brisa y otean un lejano paisaje turbulento mientras cae la tarde inevitable²⁹.

CARLOS GARCÍA GUAL

²⁹ En los varias veces citados *Actes* hay una excelente y completa bibliografía sobre Epicuro, su obra y su escuela, por BLOCH (págs. 93-138). Podría añadirse algún título posterior como BOYANCÉ o. c. Sobre los textos, el libro de ARRIGHETTI *Epicuro. Opere*, Turín, 1960, es nuestro instrumento más valioso y completo.

ESTOICOS Y «ANACREÓNTICAS»

Fr. Hanssen, que sostuvo para una parte de las *Anacreontea* de la colección Palatina fechas excesivamente tempranas y fue por tal motivo atacado por O. Crusius¹, en un artículo tan audaz como poco consistente² lanzó la hipótesis de que la serie XXI-XXXIV³ respondía al mismo anónimo autor que conocemos como Pseudo-Focílides. Al final de su trabajo Hanssen sugirió incluso la posible atribución de ambos productos al propio Aristobulo. Los datos manejados no podían ser, sin embargo, más frágiles: ciertos pasajes del Ps.-Focílides y su pretendido parentesco con otros de las mencionadas *Anacreónticas*. Y, como fondo, el espíritu de un autor medio griego medio judío. Entre las citas recogidas por Hanssen se comparaba, por ejemplo, el sentimiento amistoso de la cigarra (XXXIV 8 ss.) con la idea de la amistad reflejada en el Ps.-Focílides (v. 30). Hoy, a nuestro juicio, no existe dificultad alguna para aceptar los inconvenientes apuntados por Crusius. Ni la forma ni el moralizante contenido de este largo y aburrido poema recuerdan en absoluto la pequeña pieza que va a retener nuestra atención en las páginas que siguen.

¹ CRUSIUS *Zu den Anakreonteen*, en *Pholologus* XLVII 1889, 235-241 (cf. cols. 2047 s. s. v. *Anakreon*, en *Realenc.* I, Stuttgart, 1894, 2035-2050).

² HANSSEN *Zur Kritik der Pseudoanakreontea*, en *Philologus* XLVI 1888, 445-457.

³ Es decir, XXI-XXII según la numeración de Bergk. Aquí utilizaremos la de PREISENDANZ *Carmina Anacreontea*, Leipzig, 1912.

Su tema va por otros derroteros. A su vez para Crusius⁴ habría en ella influencias fabulescas con motivos de Babilonia, al igual que en los números XXIV y XXXIII, así como también de la técnica del «elogio» sofístico. Si bien, en principio, no tenemos nada que oponer a lo más esencial de su tesis, sí hemos de señalar, no obstante, ciertos reparos de detalle. Pero esta cuestión será tocada más adelante.

Es la sorpresa provocada por esta obrita⁵, sobre todo si se la enfrenta con las restantes de la misma colección, la que suponemos que ha contribuido a interpretaciones tan diversas. Y aunque todavía, en el caso de los artículos de Hanssen y Crusius, el poema quedaba englobado dentro de un conjunto más o menos amplio de composiciones, posteriormente A. Dihle le ha dedicado un estudio en exclusiva, no por breve menos agudo y lleno de sugerencias⁶. El autor, aparte de notar de pasada los elementos que podríamos llamar «tópicos» (el lenguaje mezclado y heterogéneo, con sus rasgos épicos, áticos y de la κοινή, los poetismos y prosaísmos), hace destacar particularmente los anómalos empleos de φιλία (v. 8), προφήτης (11) y οἶμη (14) y termina por desarrollar una brillante idea: la cigarra es tratada como un paralelo exacto del sabio estoico. Es por lo que del pequeño animal se dice que es βασιλεύς (4), «owner of everything» (5-7), inofensivo (8 s.), «the true

⁴ CRUSIUS en pág. 240 de art. c.

⁵ Para mayor comodidad recordamos su texto (ed. Preisendanz):

Μακαρίζομέν σε, τέττιξ,
 ὅτε δενδρέων ἐπ' ἄκρων
 ὀλίγην δρῶσον πεπωκώς
 βασιλεύς ὅπως αἰδεῖς.
 5 σὰ γὰρ ἐστὶ κείνα πάντα,
 ὅπόσα βλέπεις ἐν ἀγροῖς
 χώπόσα φέρουσιν ὕλαι.
 σὺ δὲ φιλία γεωργῶν,
 ἀπὸ μηδενός τι βλάπτων·

10 σὺ δὲ τίμιος βροτοῖσιν,
 θέρεος γλυκὺς προφήτης
 φιλέουσι μὲν σε Μοῦσαι,
 φιλεῖ δὲ Φοῖβος αὐτός,
 λιγυρὴν δ' ἔδωκεν οἶμην·
 15 τὸ δὲ γῆρας οὐ σε τείρει,
 σοφὴ, γηγενής, φιλωμεν·
 ἀπαθής, ἀναιμόσαρκε,
 σχεδὸν εἰ θεοῖς ὅμοιος.

⁶ DIHLE *The Poem of the Cicada*, en *Harv. St. Cl. Philol.* LXXI 1966, 107-113.

meteorologist and musician» (11-14), amado por los dioses (12 s.), «not affected by wealth and luxury» (3) «or old age» (15). En suma, una imagen clara de la εὐδαιμονία (cf. el v. 1) completada por el perfecto colofón de la línea final, en la que Dihle halla el tangible recuerdo de la ὁμοίωσις θεῶ de la tradición platónica⁷. Por lo demás, el calificativo ἀπαθής del v. 17, con sus ascéticas resonancias, así como sus vecinos γηγενής (en relación con lo que Aristóteles nos cuenta sobre el nacimiento del insecto en *Hist. an.* 556 b 6) y ἀναιμόσαρκε, corroborarían esta tesis. Es más, la cigarra aparecería como la dichosa criatura que no precisa de un camino de perfección, sino que ha llegado ya a la vida en su τέλος mismo.

El problema mayor es situar el ámbito en que este paralelo haya podido concebirse. Dihle encuéntrase aquí en una espinosa encrucijada. Y, si habla primero de doctrinas estoicas, acabará luego por conceder una participación a la tradición platónica («the mixture of Stoic and Platonic terms»; pág. 110) e incluso abrirá un resquicio a la posible existencia de elementos cristianos primitivos: «The author applies to the little cicada and its most enjoyable life the main statements which the syncretistic and christianized philosophy of his own time made on the nature of human εὐδαιμονία and on the aim of moral progress, thus giving point and structure to a facetious poem of indisputable unity» (pág. 111). Y al final procede a fijar una fecha probable para su redacción: no antes de los siglos III-IV d. J. C. (sobre la base del empleo de φιλία y προφήτης y por su prosodia) ni después del 580. O, con precisión mayor aún, «the time between A. D. 350 and 580 is left for the possible date» (*ibid.*). Las condiciones más favorables para un tipo tal de poesía se dan entre estas fechas y sobre todo en lugares como Antioquía o Gaza, si bien ninguna ciudad de la zona oriental del Imperio

⁷ Cf. Plat. *Theaet.* 176 b. Sobre este tema, cf. el propio DIHLE en pág. 764 s. v. *Demut*, en *Reallex. Ant. Christ.* III, Stuttgart, 1957, 735-778.

puede descartarse del todo. Con lo cual el autor recoge, aunque sin citar su procedencia, una vieja idea de Crusius⁸.

Las posibilidades que sugieren las palabras de Dihle, al menos en apariencia, no pueden ser más halagüeñas, no sólo para esta composición concreta, sino también para la colección Palatina entera, y torpe sería desaprovecharlas. Las páginas que van a seguir serán en parte una consecuencia de sus observaciones, pero en parte también han nacido de la personal experiencia, durante varios años cimentada por el continuo manejo de las *Anacreontea*. Nuestro camino ha de ser forzosamente distinto. En primer lugar estudiaremos los aspectos prosódicos y métricos del poema; en segundo lugar, el lado más literario o, si se prefiere, más «filosófico» del mismo.

De acuerdo con nuestro análisis de la colección Palatina, y aun excluyendo algunas sustituciones de legitimidad más o menos discutible, encontramos cerca de sesenta faltas prosódicas⁹. Si de entre éstas se eliminan todavía ciertos fallos de mínima importancia (así los que se encuentran en XVII 42, XXXIII 31, XXXVIII 1 = 26 y 17, LIII 5 y 7, LVII 25 y s., LVIII 18) y algunos otros especialmente problemáticos (XXXVI 15 y s., XLVI 12, LVI 10 y 12, LIX 15 y s.), nos queda una cifra aproximada de cuarenta, entre las que abundan de modo notable las que responden a las cantidades de υ , α , ι (siete, seis y seis respectivamente). Sin embargo, afirmar, como lo hace Dihle, que «nearly all of the about four dozen prosodical mistakes made in the collection belong to this particular type» (pág. 107) parece evidentemente exagerado. Los $\delta\iota\chi\rho\omicron\nu\alpha$ no pasan de diez y nueve y, en cambio, hay otros

⁸ CRUSIUS en col. 2049 de la primera o. c.

⁹ La lista de faltas que puede verse en SITZLER *Zu den Anakreonteen*, en *Woch. Kl. Phil.* XXIX 1913, 809-814 y XXX-XXXI 1913, 847-861, peca a nuestro parecer de excesivamente corta por obra de las múltiples correcciones admitidas.

muchos errores de variada índole¹⁰. No obstante, en el caso del poema XXXIV, los dos errores cuantitativos, en los vv. 7 s., coinciden precisamente con falsas escansiones de ι y α.

Las dificultades que plantean las faltas prosódicas, si se las quiere utilizar para una datación, son múltiples y bien conocidas. Aparte del problema de la transmisión, hay hechos básicos como, por ejemplo, el de que autores como Sinesio o Gregorio de Nacianzo cometan faltas esporádicas del tipo citado por Dihle, mientras que Metodio, que les precede en varias generaciones, nos ofrece un repertorio mucho más variado y grosero, al igual también que los *Himnos Órficos*, datables con probabilidades de acierto¹¹ entre los siglos III y IV d. J. C. En buena parte se trata más de una cuestión de cultura que de fechas. Aunque, claro es, si contamos con otros elementos de juicio previos, la prosodia puede servir de valioso apoyo.

En el poema de la cigarra, su mínimo número de errores, así como el ser los dos únicos del tipo citado, nos colocan en situación favorable a una mayor antigüedad en comparación con otras composiciones prosódicamente más viciadas. La L, por ejemplo, no sólo tiene más faltas, sino que entre éstas se incluyen ω breve, o larga, α breve, etcétera. Si, además, se trata de una Anacreóntica con distribución estrófica¹² y un porcentaje más elevado de acen-

¹⁰ Cf. ε larga en cinco ocasiones, ο larga en cuatro, ω breve en dos, η breve en una; e incluso falsos o auténticos diptongos como αι, ου, οι medidos ocho veces como breves.

¹¹ Cf. CHRIST-PARANIKAS *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, reimpr. Hildesheim, 1963, XVII y QUANDT *Orphei Hymni*, Berlín, 1955, 40 y 44, como también WUENSCH en col. 171 s. v. *Hymnos*, en *Realenc.* IX 1914, 140-183, sobre las teorías más antiguas.

¹² No se trata aún del sistema estrófico bizantino, con sus distribuciones de οἰκοί y κοικοῦλῖα y la presencia casi regular de los típicos acrósticos, sino de un intento, que podemos suponer anterior, de crear un sencillo esquema que luego no habría de prosperar. El poema L era decididamente bizantino para FR. HANSEN (cf. su clasificación en pág. 202 de *Accentus grammatici in metris Anacreontico et hemiambrico quae sit vis et ratio explicatur*, en *Philol.* Suppl.-bd. V 2, Gotinga, 1889). A juicio de EDMONDS pertenece también al grupo más reciente (cf. *Elegy and Iambus... with the Anacreontea* II, Londres, 1931, 10 de la segunda paginación).

tuación paroxítona, deben de existir ya pocas dudas para concluir que su fecha ha de ser posterior a la de XXXIV.

Es sólo así como la prosodia puede contribuir a una eficaz labor de datación, ya sea absoluta o relativa. Su adecuado complemento es el análisis acentual. Y dentro de éste, en primer lugar, la frecuencia del acento sobre las sílabas penúltima y antepenúltima del verso. En el poema XXXIV es digno de notarse, aunque este hecho no nos sea de utilidad inmediata, que los acentos sobre la antepenúltima coinciden con los tres versos finales. Difícilmente podría aventurarse la hipótesis de que una redacción anterior del poema terminase con la línea 15. A ello se oponen tanto el contexto como la paroxitonesis, que precisamente se esperaría extendida a estos versos finales más aún que a los precedentes. No es éste el caso del poema XXIX, cuyos cuatro primeros versos, como ya señaló Bergk, debieron de formar en un tiempo una composición independiente e imitada por Nicetas Eugeniano (vv. 146-148). La acentuación de estos cuatro versos es claro indicio de una fecha posterior a la de los diez restantes. La proporción acentual del XXXIV es de 11:7 en favor, con mínima ventaja, de la paroxitonesis. En segundo lugar se ha de atender a su reparto entre las sílabas cuarta y quinta. Y también aquí las posibilidades de una fecha avanzada son escasas. El resultado es un equilibrio muy expresivo si es comparado con las proporciones de alguna otra composición¹³. Bastará recordar a este respecto que, desde el siglo VI (Juan de Gaza, Jorge Gramático, etc.), la paroxitonesis final de los dímetros jónicos es casi absoluta y que la cifra de los acentos sobre la cuarta sílaba es abrumadora frente a la de los acentos en la quinta¹⁴. Decir, como Dihle (pág. 108), que este poema

¹³ Por ejemplo, la LIX, sospechosa de estar entre las piezas más tardías de la colección entera.

¹⁴ Cf., sobre todo, HANSEN en págs. 211 s. del libro c., así como en págs. 289 s. de *Die Gliederung der im Codex Palatinus erhaltenen Sammlung der Anakreontea*, en *Verhandl. 36. Vers. Deutsch. Phil. Schulm. Karlsruhe*, 1882, 284-293.

«shows no traces of any additional regulation of certain word accents» es exacto, pero sólo hasta cierto punto. Antes de la decisiva etapa que el siglo VI representa, existe ya un gradual proceso de adaptación a los nuevos procedimientos acentuales, con fechas diferentes incluso para los distintos tipos de metros supervivientes.

La acentuación y la prosodia parecen, pues, ir hermanadas, al menos en lo que se refiere al poema de la cigarra. De las fechas extremas que Dihle le asigna como probables (entre el 350 y el 580) podemos ahora mostrarnos más conformes con la primera que con la segunda. Y si se nos permite buscar el apoyo de algunos de nuestros antecesores en el estudio de esta cuestión, podemos mencionar el parecer de Crusius y Sitzler, sobre todo, para quienes esta Anacreóntica no debería ser situada ni entre las más antiguas ni entre las más recientes, sino en el grupo de fecha intermedia¹⁵. Edmonds le concedía una datación un tanto imprecisa, pero probablemente anterior al siglo III d. J. C.¹⁶, mientras que Hanssen¹⁷ llegó a la conclusión, hoy inadmisible, de que este poema debía fecharse entre los grupos más antiguos, en el siglo II a. J. C.

Procede ahora que llevemos a cabo un detallado examen del contenido del poema y, al mismo tiempo, dediquemos especial atención al objeto mismo de sus elogiosos versos. En la colección Palatina es la única pieza dedicada a la cigarra, y esto es más notable si se piensa que casi todas las demás giran en torno a unos pocos temas. Ciertó es, sin embargo, que los de materia más próxima, y concretamente el elogio de la rosa, de la golondrina o la

¹⁵ CRUSIUS en col. 2047 de la primera o. c., donde la considera como una más en el grupo de datación media «wohl unter dem Schuleinfluss der jüngeren Sophistik»; cf. SITZLER o. c. 858. Para ambos autores está excluida la época bizantina.

¹⁶ EDMONDS l. c. en n. 12.

¹⁷ Cf. en especial HANSSEN *Anacreonteorum sylloge Palatina*, Leipzig, 1884, 6, con pág. 202 del libro c. y pág. 455 del art. c. en n. 2. El lector no debe nunca olvidar la distinta numeración de los poemas. Unas tablas comparativas (la de Edmonds es insuficiente) son cosa que siempre echamos de menos en las mejores ediciones.

paloma son los menos abundantes. La primera es el centro de dos poemas y es mencionada esporádicamente en otros; la golondrina aparece también en dos y la paloma en uno solamente. Por lo tanto, ya por su tema, la XXXIV se nos presenta casi totalmente aislada y la comparación con la XV (dedicada a la paloma y que podría reunir las mejores condiciones para tal parangón) no nos ofrece sino remotísimas analogías. El parecido mayor hemos creído hallarlo en la Anacreóntica LV¹⁸, cuya prosodia y acentuación, por otra parte, permiten fijar una fecha probablemente no posterior a la de la XXXIV¹⁹. No es imposible imaginar una cierta relación entre ambas composiciones y sus autores.

Llegados a este punto cabe preguntar si el casi total aislamiento del poema XXXIV dentro de la colección Palatina va acompañado por una independencia semejante entre el modo de tratar en él a la cigarra y el usual en el resto de la literatura griega. Del examen de más de setenta pasajes cuyo tema es la cigarra, recogidos desde Homero a los primeros siglos bizantinos y seleccionados entre los que muestran los más diversos enfoques (técnico, puramente poético, mitológico, fabuloso, etc.), resulta una lista de lugares comunes coincidentes con los que en este poema podemos simbolizar por expresiones como δεινδρέων, δρόσον... πεπωκώς, αἰδεις, ἡδύς, θέρεος y λιγυρήν. Es decir, las constantes literarias acerca de la morada, legendaria alimentación, época de vida y canto del insecto.

Inmediatamente después aparecen otras concordancias de menor volumen y frecuencia, representables a su vez por otros términos. Éstas requieren ya un ligero comentario. Tenemos entre ellas el empleo de προφήτης (v. 11),

¹⁸ Cf. algunos rasgos sueltos como la presencia de las Musas (v. 10), la repetición de γλυκό (vv. 11 y 13), el uso de γῆρας (v. 27), δεδρωσμένην (v. 31). Igualmente el v. 5 (cf. XXXIV 10) y sobre todo el 39, con su sorprendente paralelo con las líneas 1 y 18 del poema de la cigarra.

¹⁹ Para HANSEN, en pág. 11 de o. c. en n. 17, la LV sería *saeculi fere quarti post Chr. n.* Para EDMONDS o. c. 14 ambas composiciones pertenecen al mismo grupo, el tercero («probably pre-Synesian»).

así como la relación con las Musas y con Apolo. Ya Platón (*Phaedr.* 262 d) llama a las cigarras οἱ τῶν Μουσῶν προφήται, pasaje que sólo muy lejanamente pudo estar en la memoria de nuestro anónimo poeta. La intimidad con las Musas y la actividad artística de la cigarra son atestiguadas también por el uso de determinados términos²⁰. Un tercer elemento, muy ligado al anterior, es la vinculación con Apolo (v. 13), que en los textos, sin embargo, no aparece abundantemente confirmada²¹. Un cuarto punto podría ser el epíteto γηγενής (v. 16), que, como ya señaló Crusius²², estaría entroncado con el mismo mito que debió de estar en la base de la vieja institución de la τεττιγοφορία²³. En cuanto al ἀναμόσαρκε del v. 17, se trata probablemente de un producto erudito a base de términos más simples y usuales. Aristóteles concretamente repite muchas veces que los insectos son ἀναιμα (*Hist. an.* 490 b 15, etc.), noticia recogida por Plinio también (*Hist.* XI 2); y que su carne no es auténtica carne, ni ὀστρακώδης ni σαρκώδης (*Hist. an.* 532 a 31 ss.), sino una especie de sustancia intermedia. En *Anth. Pal.* IX 264, 6 se lee ya ἄσαρκος aplicado en particular a la cigarra, y Eustacio, en su comentario a *Il.* III 151, así como el escolio a este mismo verso, califican de ἀναιμος también en especial a la cigarra. Con el sacrificio de una de las dos propiedades, el poeta

²⁰ Cf. φιλόμουσος (Eliano, *Nat. an.* I 20, etc.), μουσικός (fábula esópica 114, III Haus. = 401 Halm; Teofilacto, *Ep.* I, pág. 763 Hercher; esc. a Hermógenes, t. IV de *Rhet. Gr.* pág. 79 W.; Aristéneto, I 3, pág. 135 Hercher; de un modo indirecto en Artemidoro de Daldis, III 49), μουσεῖος (*Anth. Pal.* IX 372, 6).

²¹ Cf. Alceo en la paráfrasis de Himerio, *Or.* XIV 10; Juliano, *Ep.* XL 8, pág. 364 Hercher. La expresión *sonos... quos putes Apollinis* de Fedro (III 16) es irónica, pero revela la misma tradición. La relación cigarra-sol es muy compleja, tanto si el sol se entiende como divinidad o como calor, sobre todo en la primera de estas vertientes: cf. por ejemplo KELLER *Die antike Tierwelt* II, Leipzig 1913, 402 s. En cuanto a la asociación sol-Apolo en autores tardíos, cf. las citas recogidas por Vogt *Proclii Hymni*, Wiesbaden, 1957, 53 s.

²² CRUSIUS en pág. 240 de la segunda o. c. en n. 1.

²³ Pero cf. LOBECK *Aglaophamus*, reimpr. Darmstadt, 1961, 168 s. y en especial dd. En el escolio a Aristófanes, *Nub.* 984, se da esta antigua explicación y se califica a las cigarras de γῆς παῖδες.

ha creado un nuevo compuesto. Compuesto que no creemos haya de ser interpretado con un sentido ascético²⁴, sino de una manera puramente física. La comparación con los dioses que se encuentra en el verso siguiente, tal como observaron los más antiguos comentaristas, se limita al valor de ἀναιμόσαρκε, o en todo caso al verso 17 solo. La puntuación de estas últimas líneas debe estar en función de lo que acabamos de decir²⁵.

En la Anacreóntica XXXIV hay, pues, una larga serie de rasgos de ascendencia literaria. El autor ha sabido entremezclarlos con otros de nuevo cuño, y es esto lo que da un tinte de originalidad al poema. El texto de Teofilacto a que ya hemos aludido, al menos en un aspecto, estaría próximo a este poema, pero sólo a condición de que previamente se acepte la tesis de Dihle. Además de acumular sobre la cigarra los tópicos al uso, Teofilacto la compara abiertamente con un orador, comparación que volveremos a ver reproducida en el también ya citado pasaje de Eustacio. Si excluimos el siempre memorable texto platónico (*Phaedr.* 258 e - 259 d), apenas si nos quedan otros pocos lugares donde la cigarra sea tratada con cierta novedad: por ejemplo, el curioso mito narrado en Esopo 470 (Perry) o algún giro aislado, como el pintoresco modo de llamar a la cigarra (φιλαοιδόν... παῖδα) en *Anth. Pal.* IX 372, 4.

Tampoco basta, a nuestro entender, para explicar lo más esencial del poema la idea expuesta por O. Crusius, de la que, como ya indicamos al comienzo, tendremos que dar cuenta ahora. Este erudito afirmó²⁶ que el poema XXXIV (XXXII en su texto) «ist ein ganz der Technik

²⁴ Y por tanto no como, por ejemplo, ἄσαρκος y ἀσαρκής en Gregorio de Nacianzo: citas en SOPHOCLES *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Boston, 1870.

²⁵ Propondríamos φιλυμεν / ἀπαθής, ἀναιμόσαρκε / σχεδόν... De paso queremos añadir que, siguiendo la tesis de Dihle, la presencia de ἀπαθής, tomada con el valor que un estoico le daría, está en abierta contradicción con un pasaje de Séneca (*Ep.* LXXXVII 19) que citaremos más adelante.

²⁶ CRUSIUS en l. c. en n. 22.

der Sophisten entsprechen *ἔπαινος* des *τέττιξ*». Se trataba, desde luego, de una teoría muy querida del autor y en cuyo apoyo aducía varios testimonios antiguos²⁷, en especial el ya comentado epíteto *γηγενής*. No obstante, los pasajes recogidos por Crusius no tienen más relación con esta poesía que la serie de lugares comunes cien veces reiterados en textos de los siglos más diversos. Crusius parece haber olvidado que la cigarra fue, en todo tiempo y casi sin excepción, objeto de los más exagerados elogios, con la reiteración de las mismas o parecidas alabanzas, y que, en cambio, las actitudes denigratorias son escasas y están adornadas con el tono más suave posible²⁸. Incluso en el mundo de la fábula, en que la cigarra ha sido generalmente símbolo de negligencia, puede hallarse el polo opuesto, la salvadora prudencia del animalillo frente a la taimada zorra, en Esopo 241 (Perry). A Crusius, pues, se le escapó la cara más novedosa de este «elogio». Y, no obstante, en lo fundamental de su afirmación iba indudablemente por el camino apropiado, aunque las citas por él recogidas no nos ayuden. Es claro que el poema tiene un tinte retórico indiscutible. Es más, diríamos que está marcado por procedimientos típicamente retóricos. Se trata, sin lugar a dudas, de un «elogio» de escuela, y muy acertadamente cabe mencionar esta Anacreóntica entre los varios modelos que ilustran la sensibilidad de estos siglos frente a la naturaleza. Bernert²⁹ señala un expresivo pasaje de Temistio en que éste cita, como temas oratorios notablemente lucidos, *ἦρος ἐπαινους ἢ χελιδόνων ἢ ἀηδόνων*. Otras Anacreónticas de la colección Palatina encajan también en este marco³⁰. E incluso podríamos recordar que

²⁷ *Anth. Pal.* VI 120 y IX 92; Babrio 160 Ebh. (= 337 Hlm.); Eliano *Nat. an.* I 20.

²⁸ Así el consabido *λαλίστατος* (Eliano, l. c. en n. 27; Ateneo, 133 c; *Anth. Pal.* IX 273, etc.), el *ὁ λάλων τεττίγων* de *Dafnis y Cloe* I 25, 3 o el *garrulam* de Fedro, III 16, 10.

²⁹ BERNERT en col. 1848 s. v. *Naturgefühl*, en *Realenc.* XVI 1935, 1811-1863.

³⁰ BERNERT l. c. alude a otras varias, concretamente a las que en Preisdanz se numeran como X, XXV, XLVI y LV.

la cigarra era un ornato casi imprescindible en las descripciones de los παράδεισοι con que quieren deleitarnos autores como Aquiles Tacio (cf. I 15, 8), hasta el punto de que Schönbeck³¹ llega a considerarla símbolo del idealizado paisaje literario. En suma, lejos de oponernos a la tesis de Crusius, no pretendemos más que contribuir a mejorarla. Pero siempre con el reparo de no creer agotadas con esta sencilla solución las posibilidades del poema.

Dihle, en cambio, ha optado por una solución difícil y repleta de comprometidas sugerencias. El núcleo de su trabajo, tal como quedó reflejado al comienzo, apunta a la idea del parecido entre lo que de la cigarra se dice y los calificativos que la tradición estoica (y platónico-cristiana en su tardío sincretismo) solía aplicar a la ideal figura del sabio. Los textos recogidos por el autor³² limitanse en realidad a unas pocas referencias estoicas que fácilmente podrían ser completadas no sólo con abundantes testimonios de la misma procedencia, sino también con otros de diverso origen. Baste recordar, por ejemplo, la plegaria socrática de *Phaedr.* 279 c (πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν), con el término σοφός claramente aplicado a los hombres y no, como otras veces, exclusivamente a la divinidad³³, así como otros lugares de contenido epicúreo³⁴ donde es ensalzada la autarquía como la mayor ri-

³¹ SCHOENBECK *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Heidelberg, 1962, 37.

³² S. V. F. III 332, 618 ss.; 593 s., 596 ss.; 705 ss.; 294; 654 ss.; 309, 578, 625 ss.; 584, 608. Citamos los pasajes en el mismo orden de DIHLE o. c. (en n. 6) 112 s. n. 18.

³³ Cf. *Symp.* 204 a y el mismo *Phaedr.* 278 d. No hemos de discutir aquí el complejo problema que lleva consigo este doble valor, sobre todo en lo que se refiere a la famosa anécdota de Heraclides Pónico (Dióg. Laerc., *prooem.* 12 y VIII 8; Cic. *Tusc.* V 3, 8-9; Yámblico, *Vita Pyth.* 58 s.). Para esta cuestión remitimos al extenso estudio de JOLY *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruselas, 1956, 21 ss.) y al más reciente e indeciso de MALINGREY *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque*, París, 1961, 29 ss., ambos con abundante bibliografía.

³⁴ Cf. USENER *Epicurea*, Leipzig, 1887, 303, n.º 476 y en la *Ep. ad Menoec.* 130, 5.

queza; la imperturbabilidad del sabio que le conduce a vivir «como un dios» entre los humanos, o la frase τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι (sent. XXXI; cf. también XXXII, XXXIII y XXXV) y la valoración de la tríada σοφία, μακαριότης (εὐδαιμονία), φιλία (*Gnom. Vat. Epicureum*, fr. 13; cf. asimismo los frs. 52 y 78), además de las paradojas sobre la vejez y la juventud (por ejemplo, *Ep. ad Menoec.* 122, 8 s.) y la insistencia en las ideas de amistad (tan cara a Epicuro), felicidad, austeridad, etc.³⁵. Es decir, que, incluso si aceptamos el parecer de Dihle, deberíamos corregirlo en el sentido de que la comparación entre la cigarra y el sabio desborda ampliamente el campo estoico (platónico, etc.) hasta incluir también el epicureísmo y seguramente otras fuentes de la más variada índole. Pero, aun así, todavía hemos de dedicar cierto espacio a los reparos que parecen salir al paso de su interpretación.

En primer lugar, Dihle ha mezclado con los rasgos atribuibles a la pareja sabio-cigarra algunos que tradicionalmente habían ya sido utilizados para esta última, rasgos que el autor del artículo ha intentado presentar hábilmente como cualidades morales. En este plano hay que citar el contenido del v. 3, que Dihle parafrasea con las palabras «is not affected by wealth and luxury» (pág. 110), evidentemente exageradas, e igualmente³⁶ los vs. 11-14 («is the true meteorologist and musician», *ibid.*). Ante el v. 15 («is not affected by... old age»), si bien hemos de elogiar su prudencia al no pretender apoyarse en textos estoicos,

³⁵ Cf. Diógenes Laercio X 118 y 121; Eliano, *Var. hist.* IV 13. Un obstáculo, en el esquema de Dihle, para aceptar la atribución del poema a un heredero del espíritu epicúreo podría ser el empleo de ἀπάθεια y no de ἀταραξία.

³⁶ En el pasaje de Estobeo recogido en S. V. F. III 654 se dice que el sabio es μάντιν ἀγαθόν, dado que la mántica es ἐπιστήμην θεωρητικὴν σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων (cf. III 605), idea incomparablemente ambiciosa frente a la humilde capacidad meteorológica de la cigarra. Por otra parte, Eliano nos habla repetidas veces de la aptitud de muchos animales para conocer de antemano los cambios de tiempo e incluso para seguir el calendario: cf. *Nat. an.* I 11; I 22; III 14; VII 7 s.; IX 6; X 34; *Var. hist.* I 12, etc.

debemos, en cambio, criticarle el haber puesto este verso en línea con sus restantes argumentos³⁷. Por último, creemos que hay que añadir que el *σχεδόν* intercalado por el poeta en la frase final ya por sí solo supone una fina reserva frente a interpretaciones tan radicales como la de Dihle (pág. 110).

Tras puntualizar brevemente los anteriores extremos, pasamos ahora al examen de tres cuestiones que precisan un análisis más detallado. Dos de ellas tocan aspectos importantes del léxico; la tercera atañe al sentido general de la composición.

El empleo de βασιλεύς en el v. 4 es, a primera vista al menos, uno de los datos más valiosos de la tesis comentada, sobre todo en la manera en que su autor ha sabido presentarlo. Es bien conocido que en decenas de textos estoicos el sabio es calificado de «rey». Pero, no obstante, la coincidencia entre esto y lo que verdaderamente se dice en la Anacreóntica es sólo muy remota. En ella se afirma al pie de la letra βασιλεὺς ὅπως αἰδεῖς, en tanto que, por ejemplo, en S. V. F. III 332, 618, etc. se proclama que el sabio «es» rey, o que (*id.* 619) «le acompaña la realeza», o que su sabiduría «es» realeza (*id.* 621), etc. Jamás tal monarquía aparece asociada, ni aun en broma, a las dotes musicales del sabio estoico. Y no nos parece aceptable que esta falta de acuerdo pueda solucionarse recurriendo a la ayuda de una alegoría, cosa que no hace Dihle desde luego. Ha de tratarse de una explicación necesariamente distinta. Y la más simple se nos ocurre que es ver en βασιλεύς un mero valor traslaticio, sin matiz político ni concreto alguno³⁸, exactamente como ocurre en español con términos como «rey», «real», «dios», «divino», etc.

³⁷ Cf. las palabras de Zenón en Diógenes Laercio VII 9 sobre su propia vejez.

³⁸ Citemos el refrán βασιλέως (Διὸς) ἐγκέφαλος que se lee en el historiador Clearco (fr. 5 Müll.), explicado por Zenobio (III 41) como τὰ πολυτελῆ βρώματα, y por Hesiquio οἷον ἐπὶ τῶν ἄγαν θείων. También Filóstrato (V. *Soph.* II 10, 1, Ἡρώδην δὲ τὸν βασιλέα τῶν λόγων), y de un modo semejante Luciano (*Rhet. praec.* 11). Podríamos

En segundo lugar, Dihle (pág. 109) hace hincapié en el uso no clásico de προφήτης: el valor que aquí tendría la palabra bastaría para ver «conditions existing in the Old Testament», o sea, para situar el poema (si es que seguimos correctamente el pensamiento del autor) en un ámbito judeocristiano o simplemente tardío, pero influido por aquella mentalidad. Indudablemente, el sentido clásico del término es el definido por Dihle, sin confusión con la esfera del μάντις. Sin embargo, no es claro que aquí προφήτης haya invadido el campo semántico de μάντις, sino que simplemente parece tener un valor de «heraldo» o «precursor», sentido que sí se encuentra ya atestiguado desde la época clásica³⁹ y que nos lleva a un paralelo con el ἄγγελε κλυτὰ/ἕαρος con que Simónides (fr. 92 P.) elogia a la golondrina.

Por último, y como una cuestión mucho más general y de mayor alcance, debemos tocar aún un tercer problema. Cuando Dihle nos coloca en un ámbito de principios esencialmente estoicos, ¿es que ha olvidado algo que probablemente habrá sido lo primero en acudir a la mente del lector, algo que, sin duda, es una barrera más recia para su interpretación que todos los detalles que hasta ahora hemos venido corrigiendo? Se trata de lo siguiente. Si bien la idea estoica del parentesco universal (οἰκείωσις) sería un postulado aparentemente válido para admitir a la cigarra como símbolo de la humana sabiduría, los textos del estoicismo son, sin embargo, en este aspecto concluyentes. Cicerón, inspirándose en Crisipo, distingue rigurosamente los λογικοί de los ἄλογα (S. V. F. III 371 = *De fin.* III 20, 67), y del mismo modo se ve ya en el *Himno a*

aún recoger ejemplos tan dispares como la expresión τὴν βασιλικὴν... ὁδόν, con que Filón (*De post. Cain.* 102) caracteriza el más alto grado filosófico de su sistema, y los prosaicos σῶκα βασιλεια, de que nos habla Ateneo (76 f y 78 a).

³⁹ Cf. Píndaro, *N.* IX 50 (κώμου προφάταν) y los cómicos Antífanos (fr. 217, 23, δεῖπνον προφήτην λιμόν) y Platón (fr. 184, 4, φθόγης προφήτης). El propio Liddell-Scott pone estos ejemplos en el mismo plano que el verso «anacreóntico» citado.

Zeus de Cleantes (S. V. F. I 537, 4 s.) una radical separación entre los hombres y ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαίῳ⁴⁰. No creemos estar en la necesidad de citar más pasajes. Los estoicos mantienen una posición intransigentemente antropocéntrica ante la naturaleza, incluido el reino animal entero⁴¹, y es realmente inadmisibile que el auténtico estoicismo diese lugar a una comparación literaria entre el utópico sabio que en sus textos se describe y un simple insecto. Una confirmación es el decisivo pasaje de Séneca (Ep. LXXXVII 19) que además tiene la ventaja de aludir expresamente a la cigarra: *Itaque indolentiam numquam bonum dicam: habet illam cicada, habet pulex. Nec quietem quidem et molestia uacare bonum dicam: quid est otiosius uerme? Quaeris quae res sapientem faciat? Quae deum*. Es cierto que en el curso del tiempo las ideas de la Stoa sufrieron un ligero viraje; ya Panecio dedica una atención mayor a la naturaleza, pero sin que ello afecte al que en este aspecto es un punto esencial del estoicismo, es decir, el ver la naturaleza como un mero campo de cultivo para la perfección humana. Este mayor acercamiento se da también en Séneca, con el esbozo de una cierta comprensión de la conducta de los animales. Pero apenas si hay más. Y la famosa anécdota de Cleantes y las hormigas que puede leerse en Plutarco (*De soll. an.* 967 e) y Eliano (*Nat. an.* VI 50 = S. V. F. I 515) no es sino un piadoso intento de obligar a uno de los más empedernidos estoicos a ceder ante el delicioso espectáculo de las más nobles virtudes encarnadas en estos animalillos. Que el estoicismo no cedió realmente es corroborado por un dato fundamental: las dos obras que Plutarco consagra al tema (*De sollertia animalium* y *Bruta animalia ratione uti*) van precisamente dirigidas contra los estoicos. El camino que conduce a Plutarco, Plinio y Eliano, cuya meta

⁴⁰ Cf. el análisis de este himno en FESTUGIÈRE *La révélation d'Hermès Trismégiste* II, París, 1949, especialmente págs. 278 s.

⁴¹ Cf. BERNERT *Seneca und das Naturgefühl der Stoiker*, en *Gymnasium* LXVIII 1961, 113-124.

es la aceptación admirativa del mundo animal e incluso la exaltación de las maravillas que de él se cuentan y el reconocimiento entre los llamados irracionales de un λογισμός, es totalmente ajeno al proceso mental de los estoicos. Muy al contrario, si en Séneca, Epicteto o Marco Aurelio hay ligeras muestras de una menor severidad, tal vez se deba a la solapada influencia sobre las doctrinas del estoicismo de este elemento nuevo y procedente de ámbitos distintos, más populares quizá, pero también más técnicos. No se trata tampoco de una herencia directa de las viejas fábulas⁴², cuya visión del mundo animal está bastante próxima al utilitario antropocentrismo de los estoicos. Para conocer el origen de esa corriente naturalista y fabulosa a un tiempo hay que remontarse a las fuentes que el propio Eliano cita en sus obras⁴³, a Alejandro de Mindo, Antígono de Caristo y otros, hasta llegar por lo menos a la zoología del siglo IV, a Aristóteles mismo, por no hablar de los materiales acumulados en géneros como la historia primitiva. En Plutarco, y sobre todo en Eliano, esta tendencia está ya plenamente desarrollada. Los animales poseen todas y cada una de las pasiones, vicios, habilidades e ingeniosos manejos de los hombres; pueden adivinar no sólo los cambios de las estaciones⁴⁴, sino incluso el remoto futuro (cf. *Nat. an.* I 48 y XI 39; *Var. hist.* I 12, etc.), y algunos están particularmente dotados para la afectuosa convivencia con los hombres (*Nat. an.* III 1 y 15; IV 54 ss.; V 29; VI 15, 17 y 29) y para la música (*id.* I 29 y 39; V 38; XI 1; XII 45 s., etc.); otros tienen clara relación con Apolo (*id.* I 48; XI.1) o son calificados con términos como σοφῆν (la araña en I 21), ἱερὸν

⁴² Cf. las breves y acertadas notas con que FARQUHARSON *The Meditations of M. A. Antoninus I*, Oxford, 1944, sobre todo en p. 325 s., ha explicado unos pasajes de Marco Aurelio.

⁴³ Cf. WELLMANN s. v. *Aelianus*, en *Realenc.* I 1893, 486-488 y ZIEGLER s. v. *Plutarchos*, *ibid.* XXI 1951, 636-962, s. t. 738, con bibliografía, y 740 ss.

⁴⁴ Cf. n. 36.

(el cuervo en I 48), φιλάνθρωπος (la golondrina en I 52), θεοφιλή (el halcón en XI 39) y φιλόσοφος (el elefante en el epílogo). Eliano, como resumen, en este epílogo de *Nat. an.* nos menciona cualidades tales como σοφίαν, ἀγχινοίαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην, εὐσέβειαν, etc., todas en los animales; en VII 44 nos refiere rasgos piadosos de los elefantes, y en sus cartas (ed. Hercher, V, pág. 488), un poco convincente campesino recuerda con cómica ternura a sus perdidas abejas.

Hemos llegado así al final de esta indagación. Y las consecuencias nos parecen evidentes. Las dudas acumuladas son suficientes para o bien descartar totalmente la hipótesis de Dihle, que tan prometedora se nos ofreció en un principio, o bien para, por lo menos, ver una mayor complejidad en las cuestiones por él suscitadas. Que el poema haya sido redactado en un ambiente impregnado de herencia estoica no es ya una perentoria exigencia, una salida forzosa para la comprensión de sus versos. Y en cambio sí es probable que, entre los siglos III y V d. J. C., esta poesía y quizás otras más de la colección Palatina hayan sido elaboradas en ciertos cenáculos de una relativa cultura, pero de elevado grado de pedantería, empapados más bien de esta seudociencia de fácil acceso que de dificultosos volúmenes filosóficos.

M. BRIOSO

LA REPERCUSIÓN EN EL PITAGORISMO DEL DESCUBRIMIENTO DE LAS MAGNITUDES IRRACIONALES

Los estudios sobre la significación alcanzada en el pitagorismo por el descubrimiento de los números irracionales se insertan en el panorama general de la evolución del pensamiento matemático griego constituyendo uno de sus temas básicos. Después de la obra fundamental de Zeuthen¹, muchos trabajos vuelven a poner sobre el tapete la cuestión; en líneas generales se intenta establecer un desarrollo rectilíneo señalado por varios hitos fundamentales, entre los cuales ocuparía Teeteto un puesto difícil de precisar. El estudio del papel desempeñado por su figura en el desarrollo del conocimiento histórico del irracional ha parecido a Szabó susceptible de influir en una nueva reconstrucción de la evolución histórica de la teoría pitagórica sobre la irracionalidad². Mugler, en diversos trabajos y refiriéndose al descubrimiento de los irracionales, ha insistido³ en que «l'effondrement du rêve de l'arithmétique universelle qui fut la conséquence de cette

¹ ZEUTHEN *Sur l'origine historique de la connaissance des quantités irrationnelles*, Copenhague, 1915.

² SZABÓ *Theaitetos und das Problem der Irrationalität in der griechischen Mathematikgeschichte*, en *Acta Ant.* XIV 1966, 303-358.

³ MUGLER *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, París, 1953, 85. Cf. también la introducción a su estudio *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo, 1948 (reimpr. 1969).

découverte y produisit des réactions très voisines de la terreur tragique, etc.», concentrando sus esfuerzos en precisar el alcance que el «escándalo lógico» ha tenido en el desarrollo de la matemática dentro del círculo platónico. Lasserre, en un estudio no muy bien recibido por la crítica⁴, presenta algunos puntos de vista originales sobre el tema de las magnitudes irracionales en época de Platón, pero en su conjunto reposa sobre materiales y desarrollos tomados de Heath. Un punto de vista muy personal en abierta contradicción, como veremos, con los testimonios antiguos ha sido adoptado recientemente por Heller⁵, que atribuye a Teeteto la «fundación» de la teoría de las magnitudes irracionales. Sin tomar postura ante la disparidad de las opiniones reinantes sobre el desarrollo de esta teoría en época platónica, nos parece claro que, en los testimonios del pitagorismo primitivo⁶, los irracionales estaban insertados en una visión coherente del mundo. Sin embargo, un examen de los testimonios aducidos por los defensores de la «escandalosa excepción»⁷ permite atisbar que en cierto estadio de las teorías pitagóricas debió de surgir un sentimiento de perdición ante la contemplación del irracional.

Veamos ante todo los testimonios antiguos, de los cuales el más importante y explícito parece ser el del escoliasta del libro X de los *Elementos* de Euclides⁸:

«Que sea útil el estudio de estos números no es tampoco superfluo decirlo. En efecto, una tradición de los

⁴ LASSERRE *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, Londres, 1964. En págs. 63-67 estudia la figura de Teeteto y su influjo en la clasificación de los irracionales; cf. reseñas de VAN DER WIELER *Mnemosyne* XIX 1966, 432 y MUGLER *Rev. Philol.* XXXIX 1965, 318.

⁵ HELLER *Theaetetus Bedeutung als Mathematiker*, en *Arch. Ges. Med. Naturw.* LI 1967, 55-78.

⁶ REIDEMEISTER *Das exakte Denken der Griechen*, Hamburgo, 1949, 30 afirma que incluso en la abundante documentación de la época anterior a Aristóteles es inútil buscar rastros de un «escándalo» producido por los irracionales.

⁷ Expresión de BURNET *La aurora del pensamiento griego*, tr. esp. México, 1944.

⁸ HEIBERG *Euclidis elementa* V, Leipzig, 1888, 415.

pitagóricos cuenta que el primero que elucidó la teoría sobre ellos pereció en un naufragio, y quizá (ἰσως) significaban alusivamente que todo lo irracional que hay en el universo ama permanecer oculto como irracional e informe, y si alguno por ventura se introduce en esa forma de la vida y la saca a luz, queda abocado al mar de la generación y es azotado por sus inestables corrientes. Tal piadoso respeto tenían aquellos hombres a la teoría sobre los irracionales».

La clave de la interpretación de este texto nos parece que se encuentra en la palabra ἰσως, la cual introduce consideraciones del escoliasta que, a título de hipótesis, proyecta sobre el pitagorismo primitivo sus propias reflexiones sin que parezca conservar el eco de testimonios anteriores ni aludir a un núcleo de evidencias históricas. En él se menciona la leyenda de Hipaso⁹, que pereció en el mar por haber revelado a sus contemporáneos la existencia de los irracionales.

En los fragmentos de Hipaso encontramos perfectamente manejadas ya las cantidades irracionales; Yámblico (*Vita Pyth.* 88) le atribuye el descubrimiento de un método para inscribir en una esfera un dodecaedro, lo cual exige un conocimiento detallado de algunos números irracionales; Diógenes Laercio (VIII 84) le atribuye la teoría del Gran Año, lo cual hace pensar que para Hipaso no existía contradicción ninguna entre la existencia de las magnitudes irracionales y la trasmutación total y cíclica del cosmos en un tiempo determinado. La leyenda de Hipaso aparece en versiones muy diferentes que hacen cuestionable que repose sobre un núcleo de verdad histórica (cf. Yámb. *Vita Pyth.* 246), pero su trabajo en matemáticas presenta una síntesis coherente según los datos antiguos.

Un tercer testimonio aducido con frecuencia es el capítulo XVIII del *De die natali*. Después de afirmar que la

⁹ Cf. VON FRITZ *Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hipasos von Metapont*, recogido en la obra colectiva *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, 1965, 271-307.

duración del Gran Año *adeo diuersa tam gentibus obseruata quam auctoribus tradita est* y enumerar la opinión de muchos autores, concluye Censorino: *Alii uero infinitum esse nec umquam in se reuerti existimarunt*. La infinitud del Gran Año sostenida por autores que no nombra podría ser un eco, como quiere Mugler, del cataclismo sufrido por el sueño cósmico pitagórico tras el descubrimiento del irracional. A este respecto conviene insistir en la indiscutible fuente helenística de Censorino, que ha dejado, por sus procedimientos de catálogo y sus visiones generales simplificadas, una huella innegable en todo este capítulo. La observación de Censorino no deriva de la lectura de fuentes pitagóricas primitivas, sino de elaboraciones helenísticas tardías. La imposibilidad del Gran Año no hay que buscarla en la existencia de magnitudes irracionales en el período de ciertos astros, ya que tales magnitudes podían plantear problemas lógicos, pero no de existencia. La realización del irracional en la diagonal del cuadrado, por ejemplo, es algo innegable. Lo difícil era el calcularla numéricamente, no el admitir su existencia.

Aunque no admitamos para el pitagorismo primitivo la existencia de un cataclismo conceptual originado por el descubrimiento de los irracionales, es innegable que en el neopitagorismo existió ese sentimiento. ¿Cuáles fueron sus raíces? Contestar a esto lleva lejos.

En primer lugar, existió en el neopitagorismo un concepto de número que, al irse ampliando el campo del conocimiento de lo real, se revelaba como muy rígido. La tradición heredada era una cosmovisión acorde con el nivel científico de su tiempo, pero en el neopitagorismo surgía constantemente el deseo de una nueva integración. La lucha de una mentalidad conservadora frente a una realidad pluriforme debió de crear una conciencia de perdición, y lo que aparecía integrado en el conjunto de una teoría de lo real en los pitagóricos primitivos suponía, fuera de contexto, un tremendo impacto en el discípulo pitagórico de vuelos más místicos que científicos.

En segundo lugar, la génesis de ese sentimiento debemos verla en el nuevo florecer místico del neopitagorismo. Cuando Filóstrato escribía la vida de Apolonio de Tiana, paladín auténtico de una forma pitagórica, según él, de entender la vida, reflejaba un estado de cosas que nos indica, una vez más, que el neopitagorismo no puede considerarse unitariamente, sino que se exige el detallar minuciosamente de qué neopitagorismo hablamos, evitando equiparar a un Moderato de Gades o un Nicómaco de Gerasa con charlatanes del estilo de Apolonio de Tiana. Parece que fue este sentimiento místico de nuevo cuño el que aprovechó elementos pitagóricos para fomentar el sentimiento de debilidad frente a la trascendencia que se hacía converger en la postura de irracional entrega a la divinidad mediante el culto.

Estas observaciones tienen el carácter de una reconstrucción conjetural para explicar unos hechos y sólo pueden sostenerse en el conjunto de una nueva visión del neopitagorismo, empresa que merece una pronta realización, porque, si bien nada parece imponerse en las reflexiones que apuntamos, no menos cierto es que visiones como la de Zeller pertenecen más a una fase histórica de la conciencia sobre el neopitagorismo que a la realidad de los hechos que hoy entrevemos.

La irracionalidad en el pitagorismo se nos aparece, pues, como algo integrado y constatado en sus orígenes que, con el refloramiento místico del neopitagorismo, produjo, en la corriente neopitagórica que podríamos llamar apoloniana, un sentimiento de hecatombe cósmica usado con fines místicos, pero que en la corriente representada por Nicómaco de Gerasa aparece integrada. Por tanto, en el pitagorismo genuino y tradicional la repetida afirmación del escándalo de los irracionales es una hipótesis que no refleja la verdad de los hechos en cuanto que no explica los testimonios conservados. La gran tarea de la investigación frente al neopitagorismo es encontrar la

perspectiva histórica. La síntesis precipitada que aún parece vigente sufrirá, mediante nuevos análisis minuciosos, profundas reestructuraciones.

FÉLIX PIÑERO

SOBRE EL MOVIMIENTO ATICISTA

Podemos hablar del movimiento aticista en un sentido estricto y en otro más amplio. En un sentido estricto nos referimos a la literatura griega de época imperial, que trata de calcar exactamente los moldes de la literatura ática en la lengua, en el estilo, incluso en los temas; en gran medida, también en la ideología. En un sentido más amplio, toda la literatura griega de época romana es aticista en cuanto sigue también estos modelos en un grado mayor o menor.

Realmente, la punta de lanza del aticismo, aquellos autores en que aparece, digamos, en su estado puro, está constituida por los retóricos de época imperial. Todos estos profesores, conferenciantes y ensayistas van promoviendo una imitación cada vez más avanzada y pormenorizada de lo ático. Detrás de ellos, y siguiéndoles como modelo en cuanto a lengua y estilo, está la gran masa de la literatura griega de dicha época. Esto constituye un espectáculo extraño.

Cualquiera que vea una biblioteca de ediciones de obras griegas comprobará fácilmente que la masa principal está constituida principalmente por la literatura de época romana; que, en volumen y número de páginas, lo que se conserva, sobre todo de prosa, es infinitamente mucho más abundante cuando procede de época romana que cuando procede de la clásica, por no hablar de la helenística, de la cual se nos ha conservado poquísimo.

Pues bien, esta literatura, que es la mayor parte de la griega, no tiene una lengua propia, un ideal nacido dentro de ella; es una literatura que vive fundamentalmente de la imitación. No afirmamos que carezca absolutamente de valor original, ello sería decir demasiado, pero en una gran medida vive de la imitación en el contenido; y en una medida mayor, con gradaciones y diferencias en cuanto a los moldes concretos que se toman, vive de la imitación también en la forma.

De acuerdo en que esta literatura consiste sobre todo en resúmenes de la obra científica de la época helenística. Galeno y los médicos tratan de poner al día o de resumir las obras de los médicos helenísticos; Tolomeo, las de los geógrafos; lo mismo hacen los gramáticos de esta época; la Filosofía, salvo algunas excepciones como el neoplatonismo, fundamentalmente vive de repetir lo antiguo; la originalidad es relativamente restringida y, en lo referente a la lengua, menor todavía. Un espectáculo anómalo, en cierto modo monstruoso, es que al cabo de diez siglos continúe escribiéndose en la misma prosa ática o en lo que intenta ser la misma prosa ática del siglo v a. J. C. De dicho siglo al v d. J. C., si nos fiáramos de la literatura y sobre todo de una parte de ella, la lengua no habría cambiado nada ni se habrían modificado gran cosa tampoco los ideales morales y políticos; e incluso la ciencia estaría más o menos estancada en lo que era en la época helenística.

Claro está que ejemplos más asombrosos todavía tenemos en la poesía, cuando nos encontramos con que los épicos del siglo v d. J. C. continúan escribiendo hexámetros con la misma lengua de Homero. Nos encontramos, por ejemplo, con que el gran poeta, del siglo VIII a. J. C. y con una tradición que va mucho más atrás, es imitado exactamente en su lengua por Nono de Panópolis, que pone en hexámetros el Evangelio de San Juan. Es algo así como si ahora alguien se pusiera a escribir epopeyas no digo ya en la lengua del *Mío Cid*, sino en la de tres o

cuatro siglos antes, y como si nosotros nos dedicáramos a escribir en la prosa castellana del siglo x.

Un espectáculo raro y anómalo. Esta fase de la literatura griega no es la que más atrae ni interesa, pero el fenómeno es importante, y creo que merece la pena dedicarle alguna atención.

Ello va unido a un segundo hecho, el alejamiento y distanciamiento progresivo de la literatura respecto a la lengua y mentalidad popular; se va abriendo un abismo creciente que llevará, en definitiva, a la diglosia, a las dos lenguas que existen en la Grecia actual y que, a través del Medievo, son herencia de la Edad Antigua. La lengua culta procedente de la literatura aticista es en definitiva la lengua culta de hoy; y, de otra parte, ahí está el producto de la lengua que había ido fermentando por debajo y que en un momento dado, por decirlo así, se ha abierto paso, ha hecho explosión convirtiéndose a su vez en nueva lengua literaria.

¿Por qué esto? Es difícil dar respuesta a preguntas tan tajantes en el orden de los fenómenos históricos. Vamos a tratar, sin embargo, de escudriñar en cierta medida los orígenes de este hecho, sus raíces, más que de hacer su descripción detallada, de lo cual realmente no tenemos tiempo.

Para ver cómo ha llegado a suceder esto tenemos que echar una ojeada retrospectiva hacia la génesis de la prosa griega, seguir a grandes saltos, en una cierta medida, su historia y contemplar la incidencia de estos hechos con los históricos, con el surgimiento de Roma, la creación de una literatura romana, el hundimiento de los reinos helenísticos y una serie de otros factores.

La prosa ática es bien sabido que nace en el siglo v a. J. C. con Gorgias de Leontinos. Es una prosa que trata de superar a su predecesora jónica, que es paratáctica, anacolútica, carece de períodos bien formados y resulta realmente insuficiente para un pensamiento riguroso y ceñido o para la tarea científica. Sobre este estadio previo

de la prosa jónica son Gorgias y los sofistas quienes crean la ática por imitación, en una gran medida, de la poesía. Crean períodos brevísimos; utilizan una serie de recursos como la antítesis, paralelismo, isosilabia; acuden incluso a procedimientos claramente métricos como son los κῶλα rítmicos y una especie de rima, la parisosis; recurren al vocabulario poético; es, en fin, algo así como una camisa de fuerza que se pone a la prosa paratáctica del cuño de Heródoto con objeto de que pueda plegarse al pensamiento que ahora se desarrolla de una manera rígida, puesto que es un pensamiento que procede también de una manera un tanto rígida y primitiva.

Este estilo de Gorgias, que florece sobre todo en la retórica, lo conocemos por los παύγια, juguetes o discursos ficticios como las defensas de Helena y Palamedes, y también por los epitafios, etc. Pero, naturalmente, esta prosa poetizante, de frase muy corta, a base de mucho paralelismo y antítesis y de recursos poéticos, no puede subsistir en su estado puro cuando se aplica a los verdaderos géneros literarios, aquellos que tienen incidencia sobre la praxis de cada día con desarrollo de nuevos sistemas ideológicos más complejos y flexibles. En realidad lo que ha ocurrido es que este tipo de prosa ha ido abriendo sus períodos hasta llegar al amplio y complejo de Isócrates; se ha ido mezclando, en cierta medida, con restos de lengua popular (anacolutos, etc.) en Platón; ha habido, de hecho, una absorción del habla popular de Atenas por esa prosa un tanto forzada, rígida, poetizante. Pero con ello se ha constituido un elemento de fecundación de toda la lengua y toda la prosa ateniense. De aquí ha salido la gran prosa griega; y las divergencias que puedan existir entre el estilo simple de oradores del tipo de Lisias, por ejemplo, y el más hinchado y bombástico de Isócrates o Demóstenes son diferencias que proceden principalmente de los géneros literarios. Lisias pone sus discursos en boca de gentes que se defienden o atacan en los pleitos y que lo hacen manteniendo su carácter, conservando las mane-

ras del pueblo ateniense, del hombre alejado de la cosa pública. En la oratoria política, en cambio, las cosas tenían que ser por fuerza diferentes.

Es decir, este fermento que es la prosa gorgiana se ha unido a una serie de géneros que tienen un fondo propio y también algo nuevo que decir sobre la práctica, sobre las ideas; y así surge esa síntesis que es, con toda serie de matices y variantes, la prosa ateniense. El mismo Platón, enemigo de la retórica, ha procedido en algún momento con el mismo criterio como cuando, en el *Fedro*, preconiza la síntesis de Retórica y Filosofía. Ahora bien, al pasar el centro de gravedad de Atenas a los grandes centros del helenismo, como Alejandría o Pérgamo, ha surgido un fenómeno inverso, una polarización y oposición radical entre la retórica de un lado y del otro la lengua de la ciencia y la de la pura y simple exposición.

Tenemos en época helenística diferencias muy grandes entre un estilo, digamos, de tipo gorgiano y otro que cada vez se aleja más de la prosa retórica, aunque sin aproximarse a la lengua popular. Realmente la gran oratoria política desaparece en época helenística, como es bien sabido, por razones fáciles de comprender, puesto que las circunstancias de la vida pública en estas monarquías son completamente diferentes. La retórica se convierte en algo propio de la escuela, en un género pomposo, ditirámico e hinchado que da vueltas sin cesar a los mismos temas. Conocemos bastante bien la problemática de la prosa retórica en época helenística. Cicerón en el *Bruto* habla de las dos escuelas y, sobre todo, de la de Hegesias de Magnesia, que vuelve al período corto, como Gorgias, a los ritmos saltarines (jónicos, ditroqueos, dicréticos), a las metáforas atrevidas, a las perífrasis no siempre de buen gusto, a los juegos de palabras; y de otro lado encontramos una prosa bombástica con frases largas que se pierden, con orden de palabras absolutamente libre, con abuso de poetismo, con evitación de hiato, que encontramos, por

ejemplo, en la inscripción redactada en honor de Antíoco de Comagene en el siglo I a. J. C.

Hemos vuelto al gorgianismo puro y llegado incluso mucho más atrás del gorgianismo, y es por esto, porque ha habido un divorcio entre forma y fondo, por lo que esa síntesis de que hablábamos ha quebrado. Este estilo bombástico, retórico en el sentido que luego ha tomado esta palabra, se extiende en ocasiones a ciertos historiadores, de los que Timeo de Tauromenio es el más conocido. Pues bien, frente a estos autores, los que tratan de hacer una historia más objetiva, los que crean la nueva filosofía helenística, etc., ¿asimilan la prosa retórica o vuelven a la lengua popular? Realmente, ni lo uno ni lo otro. La lengua popular helenística nos es conocida por los papiros, el Nuevo Testamento y determinados datos indirectos, pero realmente no se ha convertido nunca en lengua literaria. Es bien sabido que la lengua helenística precede fundamentalmente de la prosa ática con cierta síntesis de elementos procedentes de otros dialectos.

Pues realmente es la lengua ática la que ha continuado luego como modelo; ahora bien, toda esta nueva historia, las memorias de los generales que hicieron las campañas de Alejandro y han sido imitadas por César, la *Historia* de Polibio que trata de ser absolutamente pragmática, sin énfasis ni retórica; toda esta nueva filosofía, sobre todo la de los estoicos, se ha alejado de la retórica y al tiempo no ha podido volver a la lengua popular, porque la tradición ática era demasiado fuerte para ello; y entonces se ha quedado en el camino intermedio, en una lengua derivada en definitiva del ático, pero que tiende a perder cada vez más las características gramaticales de la lengua ática y a verse invadida por el nuevo vocabulario helenístico: derivados, abstractos, términos que vienen del dialecto jónico, poetismos incluso. Ha perdido la habilidad del manejo de la frase, ha renunciado al período breve o brevísimo, al tono poetizante de Gorgias y de Hegesias de Magnesia, y también al período largo de Isócrates y otros;

y se ha quedado en una prosa desmañada, torpe, anacolútica, mal periodizada; es el estilo de Polibio o de los estoicos, del cual abominan los teóricos de la época del Imperio como Dionisio de Halicarnaso. Es precisamente una reacción estilista de gusto literario, de los teóricos y los retóricos y las escuelas de la época romana la que ha causado el hundimiento, la pérdida total de toda la literatura en prosa helenística; sencillamente, porque ha sido considerada como un modelo de mal gusto literario.

Se ha creado así un grave problema; esta síntesis a diversos niveles, con varias diferencias, que se estaba produciendo en época ática, se ha arruinado y nos hemos ido a los dos extremos: de un lado, al extremo retorizante que llega a la ingenuidad, la ridiculez y el exceso; y de otro lado, al extremo desmañado, torpe, en cierto modo próximo a la lengua popular, en vocabulario sobre todo, pero que, sin embargo, mantiene ciertos contactos con la literatura ateniense. Y así, una parte del vocabulario ático cae en desuso; el dual tiende a perderse; el optativo decae muy rápidamente. La reconstrucción de lo ateniense cada vez se hacía a costa de un mayor grado de artificiosidad.

Éste es el problema, realmente, con que se encuentra la literatura griega en los comienzos del Imperio, cuando Alejandría es conquistada por César y con la sumisión del último reino helenístico, el de Egipto en el año 30 a. J. C., todo el Oriente griego se convierte en una serie de provincias romanas.

Sucede luego que, tras un hiato, hay cierto revivir de la literatura griega bajo la égida romana. Literatura tal vez no muy original, en una gran medida resumen de la literatura, erudición y filosofía de época helenística. Tenemos ahora estos geógrafos, estos historiadores como Estrabón o Diodoro de Sicilia, que tratan de hacer grandes síntesis, tomando sus materiales de la época anterior y produciendo con ello, de todas maneras, una obra útil.

Bien, ¿y cómo van a proceder estos escritores? ¿Van a ir por la pendiente de Polibio y demás, por este griego mal escrito que ni es ático ni helenístico, que repugna a los conocedores de la tradición clásica y que de todos modos está demasiado alejado del pueblo? Naturalmente, la otra alternativa prácticamente no existe, pues la retórica asiánica y bombástica de Hegesias y los suyos acaba por ser repudiada de todo el que quiere hacer una obra científica de una cierta seriedad. Timeo de Tauromenio es atacado a este respecto una y otra vez por Polibio tanto en la forma como en el fondo.

Realmente, si ahora comienza una nueva edad, la solución de este problema a primera vista parece fácil, clara y lógica; consistiría en una nueva síntesis, en crear una nueva literatura sobre la nueva lengua que se ha ido desarrollando de una manera, digamos, subterránea. En realidad, veremos, esto es lo que ocurre en Roma, que utiliza su tradición y el empalme con los modelos áticos y clásicos en general para crear algo nuevo en literatura y realmente también en lengua. Pero para que exista una de estas síntesis culturales o literarias hace falta que incida un nuevo instrumento de expresión con nuevos elementos de contenido, y aquí aquél tal vez se diera potencialmente en la lengua helenística popular, pero el elemento de fondo o de contenido puede decirse que no existía.

Por otra parte, el modelo de Roma ha sido muy probablemente decisivo para el curso seguido por la literatura griega. Hay que darse cuenta de que la literatura romana, y ello es un hecho muy conocido, comienza a desarrollarse en contacto principalmente con la helenística; esto es una cosa completamente lógica y natural, puesto que realmente es en el ámbito griego de época helenística donde Roma irrumpe. No podemos olvidar que Ennio, poeta épico, traduce del griego obras como las de Evémero, autor de una explicación racionalista de la religión, o la *Hedifagética* de Arquéstrato, un libro de cocina; que los epicúreos son traducidos desde época tem-

prana por Amafinio y utilizados por Lucrecio; que en Cicerón hay huellas de la Academia; que los poetas helenísticos influyen en la elegía romana y en Catulo; que la comedia romana se desarrolla, naturalmente, en contacto con la comedia griega, pero no con la de época antigua, sino con la helenística. Pues bien, hay un momento, desde Augusto sobre todo, pero incluso desde fecha anterior, en que se produce en Roma una reacción en que los modelos dejan de ser los de época helenística para pasar a ser los de la clásica; y esto lo mismo en poesía que en prosa.

Nosotros creemos que este gusto romano por los modelos de época clásica influye de una manera decisiva en el hecho de que la nueva literatura griega que se crea en época romana siga también, en la forma sobre todo, aquellos modelos y concretamente el de la prosa ática. En tiempos de Augusto, Horacio y Virgilio tratan de ensamblar la antigua tradición moral y política romana con los estímulos procedentes de la literatura griega, de los lesbios o de Homero. Pero esto, que en poesía había ocurrido en época de Augusto, en prosa sucede en fecha anterior, sobre todo en la oratoria de la época de Cicerón. Cuando se desarrolla la oratoria romana, ésta se encuentra en circunstancias similares a las de la griega de los siglos v y iv, pues tiene que servir para defender causas políticas y causas forenses, grandes intereses, ideas, problemas de poder; todo esto, que está en juego, no deja lugar a una oratoria al servicio de vanos juegos de palabras. Entonces ¿qué modelos encontrará en Grecia? Ésta ofrecerá, por supuesto, el de los asiáticos, al que he aludido antes, modelo que tuvo un cierto éxito transitorio; Cicerón, por ejemplo, oye a Hierocles de Alabanda, que es imitado por Hortensio.

Pero no es esta la línea que se sigue, sino que se procede mediante un salto atrás a la literatura verdaderamente ateniense, a la del siglo v y, en la oratoria sobre todo, finales del mismo y siglo iv.

Habrá en ello, claro está, diferencias; habrá quienes prefieran saltar a la lengua más conversacional de Lisias, con su estilo *λογνός*, seco, apretado, conciso, menos periodizado. Habrá quienes, como Cicerón, prefieran los modelos de Isócrates o de Demóstenes. Se darán sobre esto toda clase de polémicas que podemos seguir en los escritos ciceronianos o en el diálogo *De oratoribus* de Tácito; pero fundamentalmente el hecho es que la prosa romana se va a moldear, en lo que se refiere a estilo y a construcción y dentro de lo que una lengua puede ser un modelo para otra, sobre la prosa griega  tica, no sobre la helenística. Roma salta por encima de la época helenística y solamente en la Grecia clásica encuentra un parangón de sí misma, algo que merece su respeto y estima. Y ello incluso en cuanto a estilo de vida e ideales; porque ocurre que, por otra parte, el pasado es más fácilmente transmutable que el presente inmediato, y ya sabemos que todos aquellos *graeculi* que pululaban por Roma, procedentes del ámbito griego contemporáneo, no eran bien vistos por la tradición dominante en la urbe.

Roma crea una síntesis entre algo propiamente romano y elementos griegos que son primero de época helenística, pero después, fundamentalmente, de edad clásica. Pues bien, algo semejante es lo que va a ocurrir en Grecia. No tiene esto nada de extraño. Roma impone los modelos, como también en otros terrenos diferentes. Impone, por ejemplo, la difusión y el triunfo del estoicismo respecto a las demás escuelas helenísticas, menos del gusto romano; impone en poco tiempo la tradición filológica de Aristarco, seguida por Varrón. Y podemos hacer, incluso, un paralelo deteniéndonos brevemente en lo que ocurre en el terreno de las artes plásticas, de la escultura sobre todo. También aquí la imitación había empezado por fijarse en el arte de la época helenística, que s  que era una nueva creación, pero frente a esto surgió desde pronto una reacción que llamaríamos idealista y que trató de seguir los antiguos modelos, de Fidias primero y luego de Lisipo y los demás.

Ya en el siglo II a. J. C. se copia en Pérgamo la Atenea Virgen de Fidias; en el Heroo de Calidón se colocan copias de Escopas y de Lisipo, etc.

Pero lo que resulta decisivo otra vez para la imposición de los modelos clásicos es Roma, que conoce el arte griego a través de la conquista de la Hélade, cuando Mumio saquea Corinto, y Sila hace lo mismo con Atenas, y se llevan barcos enteros de estatuas pilladas en estos lugares antiguos de Grecia. La estatuaria griega clásica se pone de moda; surge un gran comercio, todos los ricos romanos quieren tener copias de las antiguas estatuas. Surge ya en el siglo I a. J. C. la escuela de Pasíteles, que se dedica fundamentalmente a la imitación y a hacer copias más o menos variadas de lo antiguo. Aparece luego, en los siglos I y II d. J. C., la escuela neoática, que elabora fundamentalmente copias, de las cuales están llenos los museos, pero también obras originales basadas en lo clásico y tan conocidas como el Hércules Farnesio o el Apolo de Belvedere.

Roma crea, pues, una síntesis con el modelo griego clásico y las tradiciones propiamente romanas; aparecen, ya desde la época de Augusto o desde antes, desde el siglo I a. J. C., una serie de obras importantes que van a ser fundamentación de un nuevo arte; por ejemplo, el altar de Domicio Enobarbo; o el *Ara Pacis* de Augusto, que en cierto modo continúa modelos que vienen desde la célebre procesión del friso del Partenón, pero con un gran sentido romano; o el pórtico de Octavia. Se da, pues, esta síntesis en Roma, pero no en Grecia, donde no hay más que copia, continuación, imitación de lo anterior con leves variaciones. Los mismos dioses del Olimpo a quienes nadie veneraba, unas veces humanizados, desprovistos de su majestad, y otras veces copiados tal como eran en la época en que se creía más en ellos. Cuando Plinio o Marcial hablan de escultura griega, para ellos no hay otra que la clásica.

Pero volvamos otra vez al campo de la literatura y de la lengua, que es el que aquí debe ocuparnos principalmente.

También en época de Augusto surgen los teorizantes que tratan de plasmar la prosa griega sobre el modelo de la prosa ática, pero sin que exista creación de géneros, que es lo que posibilitaría que realmente naciera algo nuevo; y en vez de ello nos encontramos con una pura forma calcada de una vida que había dejado de fluir hacía varias centenas de años. Era difícil conseguir esto. Tenemos, verbigracia, a Dionisio de Halicarnaso, sobre todo, y a Cecilio de Caleacte. Dionisio incluso va más allá y trata de elegir dentro de los modelos atenienses, rechazando a Tucídides por ejemplo. Y así, en esta misma época, desde el siglo I a. J. C., empezamos a encontrarnos con escritos que podríamos calificar ya en cierta manera de aticistas, es decir, que siguen ya realmente a la prosa ática. Se imita a partir de aquí el estilo periódico, se practica el hiato, se copian rasgos de gramática, se intenta reconstruir el dual y el optativo que habían muerto, se escribe $\rho\rho$ en vez de $\rho\sigma$, $\tau\tau$ en vez de $\sigma\sigma$, se resucitan términos del antiguo vocabulario.

Pero esta nueva lengua que ahora se crea y que realmente es una aticización de la del tipo de Polibio y de los estoicos no quedará estabilizada. A lo largo de los siglos imperiales vamos a seguir un proceso por el cual el avance del aticismo va a ser creciente, es decir, vamos a presenciar lo que llamaríamos una historia al revés. Van a aumentar progresivamente los rasgos áticos que habían disminuido desde la época antigua hasta Polibio, donde entran hasta cierto punto las características helenísticas en aquella lengua y estilo híbridos de los que antes hablábamos. Pero a partir de ahora ocurre lo contrario. El número de aticismos va a ser mayor, y surgirá una serie de estilos áticos más o menos próximos o diferentes, con más extremismo o moderación según los casos; en algunas ocasiones la imitación se extenderá también a

la prosa poética, la de los asiánicos de que hablábamos antes, también con una progresión creciente.

La diferencia respecto a la lengua popular, en vez de ir con el tiempo disminuyendo en una especie de aproximación, va a aumentar. Éste es un fenómeno bien conocido en la teoría del estilo. El rasgo estilístico tiene tanta mayor fuerza de información, despierta tanto más la atención, cuanto más aislado y anómalo sea, cuanto más se destaque del contorno, cuanto más contraste haya en él respecto a la lengua no estilizada o a la lengua popular. Ahora bien, naturalmente estos recursos expresivos se desgastan; en el momento en que se hacen cosa ya conocida o trivial, tienen que ser reforzados en una especie de escalada cada vez mayor del estilo. Esto se ha estudiado para otras épocas, por ejemplo, para la poesía francesa del siglo pasado: desde los clásicos hasta los románticos y los simbolistas hay un continuo crecimiento en cuanto a calidad y en cuanto a frecuencia de determinados recursos de estilo. Al llegar aquí, el abismo respecto a la prosa y a la lengua popular es tan grande, que este grado de información o expresividad se paga en un momento en que no se puede ir más allá, en que hay que romper, en que la poesía tiene que volver a los niveles más triviales, más chabacanos por lo menos en apariencia, más popularistas por lo menos en la intención. Una cosa parecida es la que sucedió con la prosa griega a lo largo de todas estas centurias.

Realmente el mundo griego durante estas épocas vive sin historia en una especie de quietismo. Bajo el imperio romano hay un quehacer privado de todos los días, un nivel elemental de cultura que se mantiene; no se nota descenso brusco, incluso surgen algunos talentos originales. Pero realmente es un pueblo sin vida; no hay rupturas ni creaciones. De aquí la paradoja de que los mismos fermentos de la literatura griega clásica que habían creado o contribuido a crear la gran literatura romana no hayan servido en Grecia más que para embalsamar en cierto modo una lengua popular, para darle un valor trivial, para

ayudar a escribir obras que son resúmenes rara vez originales o que, cuando lo son real o relativamente, resultan, como en Luciano, críticas de todo lo humano y lo divino de los siglos anteriores, o, como en Plutarco, sincretismos más o menos banales de las antiguas filosofías. Hay falta de vida, quiebra de la imaginación y originalidad. Este avance impresionante y cada vez mayor del número de términos y formas áticas y, en ciertos estilos marginales, de términos y formas poéticas puede apreciarse cuando se hacen estudios para la datación de obras. Entonces podemos ver palabras áticas que reviven en tal época, y otras en tal otra, e igual ocurre con los vocablos poéticos en sus frecuencias y combinaciones.

Pues bien, como decíamos, hay una ley general aplicable a este caso en que la lengua y literatura griegas están embarcadas por el camino del distanciamiento respecto a lo vulgar, de la ruptura con la época helenística y del empalme más o menos falso con la clásica. A partir de ahora, las reglas mismas del estilo hacen que, si se quiere lograr un efecto, tener éxito en este tipo de literatura, haya que incrementarlo e intensificarlo cada vez más.

Pero no ha ocurrido solamente esto. Se ha dado también el fenómeno del panhelenismo romano. Los romanos, en un momento dado, rompen con los moldes helenísticos, van más allá, hacia los modelos clásicos, que, con razón en cierto modo, de una manera idealizante en otra medida, consideran como más afines a los suyos. Viene la época de los filhelenos, de los emperadores helenizantes que tratan de reconstruir la antigua Grecia o que creen que ya la han reconstruido. Nerón se presentó en Corinto como el liberador de todos los griegos con un gesto que ya se había hecho otras veces y que quedaba en pura palabra. Pero no solamente Nerón, sino todos o muchos de los demás emperadores se convierten en protectores y admiradores de una Hélade ideal más o menos fantástica. Pensemos en Adriano, sobre todo, que llenó de monumentos todos los lugares ilustres de aquellas regiones.

Y también en Grecia misma se juega a la Grecia antigua. Es cierto que se trata de una provincia relegada, no próspera, en que la agricultura decae y las gentes emigran. Y, sin embargo, si nos atenemos a ciertas inscripciones, estamos en una época floreciente. Adriano y los demás construyen monumentos que tratan de superar, y superan por lo menos en tamaño, a los antiguos griegos. Esparta se rige por una constitución que finge ser la de Licurgo; y Atenas, por otra que finge ser democrática, con un Areópago y unas inscripciones que repiten las fórmulas de la propia y verdadera época clásica. En Platea se celebran juegos que se llaman Ἐλευθερία, juegos de la libertad en conmemoración de la batalla contra los persas dada allí. Es la Grecia clásica la que se tiene ante la vista; todo lo demás parece como si no hubiera existido.

En esta época, siglo II, la vuelta al clasicismo tiene también por efecto la retirada de una serie de dioses de origen oriental que lo habían invadido todo: Mitra, Sérapis, Isis. Estas divinidades son barridas de Grecia mientras hay un dios nuevo al cual nadie, evidentemente, trataba de barrer, el Emperador. Era una cierta comedia o farsa en que todos jugaban a la reconstrucción de la antigua Grecia. Y esto se refleja también, naturalmente, en la literatura.

Decíamos que se puede hablar de aticismo en dos sentidos. En sentido amplio y general, toda la literatura es aticista y toda ella se va tiñendo cada vez más de este vocabulario y formas gramaticales de la época antigua. En un sentido más estricto, los modelos de esta literatura son los representantes de la segunda sofística. Los sofistas se dedican a una enseñanza fijada y centrada en la retórica; pero no solamente se consagran a ella, sino que también coquetean con la filosofía, dan «tours» de conferencias, tratan con los emperadores, están hinchados de vanidad y de distinciones. A todos estos personajes nosotros los conocemos unas veces por sus escritos y otras por la *Vida de los sofistas* de Filóstrato; sus discursos nos

han llegado a través de muchos manuscritos que nosotros sacrificaríamos de buena gana a cambio de una mayor conservación de la literatura antigua.

Tenemos a los aticistas más extremistas, un Aristides de Esmirna, un Libanio, todos aquellos de los que se ríe Luciano en su *Lexifanes* y otros escritos; Luciano, que había sido sofista y luego se había retirado de la retórica, pero realmente incurrió otras veces en los mismos vicios que él censura. Son los extremistas, los hiperatizantes, como aquel famoso ΚΕΙΤΟΥΚΕΙΤΟΣ de que se nos habla en *El banquete de los sofistas* de Ateneo, que, antes de pronunciar cualquier palabra o ante cualquier duda, preguntaba Κεῖται ἢ οὐ κεῖται; «¿Está atestiguado en los autores clásicos o no lo está?». Para ayuda de todos estos aticistas surge una entera serie de léxicos de términos áticos que uno puede emplear seguramente sin riesgo de ser criticado y que a nosotros nos han llegado directamente o recogidos posteriormente: léxicos de Pausanias, Dionisio, Julio Pólux, Meris y Frínico con los Etimológicos, las gramáticas, etcétera.

Hay, sin embargo, autores más moderados; algunos eligen determinados clásicos, y así vemos cómo Arriano, para escribir la *Anábasis*, es decir, las hazañas de Alejandro va a imitar nada menos que a Heródoto utilizando una especie de dialecto jónico; los hay que permiten el hiato yendo más allá de Isócrates y los demás, según el ático arcaico. Otros se inspiran en Tucídides, como Dión Casio. Aristides escribe el *Encomio de Esmirna*, Favorino el Κορινθιακός, discurso que fue provocado por un hecho muy curioso. Los habitantes de Corinto habían erigido una estatua en honor de Favorino, pero posteriormente se la habían quitado, lo cual causó su indignación y sus quejas retóricas en estilo elegíaco y pleno de lamentaciones. ¿Por qué habían derribado los corintios la estatua? Muy probablemente, porque Favorino había incurrido también en la desgracia de Adriano. En efecto, el emperador le había negado la exención del cargo de decenviro de Arelate,

ciudad de las Galias, hoy Arlès, de que procedía el escritor; y hay que advertir que estos cargos municipales llegó un momento en que tuvieron que ser obligatorios en el Imperio por la sencilla razón de que no los quería nadie. Pero determinadas personas, y entre ellas los retóricos, estaban autorizados de hecho a renunciar a estos honores un tanto gravosos, y además el cargo de Favorino le obligaba a fijar residencia en su ciudad natal, lo cual, para un conferenciante como él, evidentemente era funesto. La petición de Favorino de que se le eximiera de este honor no fue aceptada, e incluso parece que desagradó.

Vemos, pues, a un hombre que imita a la antigua literatura y cuya moral, expuesta en sus discursos, es de tipo socrático y tradicional; pues bien, a pesar de su presunta amistad con el emperador, está realmente expuesto a cualquier gesto de mal humor por parte del soberano.

Y así podríamos mencionar a otros autores de la misma tendencia: pensemos en Himerio, que imita nada menos que a Safo en prosa.

Con todo ello se llegó realmente a una especie de terreno intermedio entre todas estas corrientes, a un mínimo que incluso llega a los círculos más alejados de la sofística, a todo el aticismo en sentido amplio: un rechazar determinados vulgarismos, aceptar un determinado núcleo de vocabulario ático y, en cierta medida, de vocabulario poético. Fuera de aquí, el mejor gusto de los unos, las extravagancias de los otros, varían naturalmente según los casos individuales.

Y así surge este extraño panorama de que hablábamos antes. La literatura griega de época imperial vive principalmente en torno a la escuela. Son profesores y sofistas y conferenciantes los que escriben. Otras veces son profesionales, médicos, geógrafos, eruditos que dependen de una manera indirecta de esta punta de lanza de los aticistas más estrictos, seguidos a cierta distancia, pero segui-

dos siempre; y la prueba es el aumento constante de este tipo de vocabulario.

No podemos negar originalidad en todos los casos a la literatura de esta época. Podemos pensar en las nuevas religiones, en Plotino, en lo que de original podemos encontrar todavía en autores como Luciano. Pero fundamentalmente se trata de una literatura que vive del eco de una época muy anterior y que trata de revivir algo que hace mucho tiempo que pasó. Y esta nueva forma que se crea, a veces sin gusto, otras veces con un gusto más asequible, se revela por sí misma impotente para crear un contenido nuevo. Pero no podemos negar tampoco sus valores a esta literatura: en ella encontró su base la cristiana cuando en el siglo V abandona los modelos de lengua popular como la del Nuevo Testamento para insertarse en la gran prosa y continuar las enseñanzas de los retóricos.

Un mérito también de todos estos gustos literarios es el haber contribuido a conservar aquello que nos queda de la literatura ática, que se salvó pura y simplemente como modelo para ser estudiado en las escuelas, salvo cuando determinadas obras son preservadas por su contenido, como Platón, copiado probablemente por sus continuadores de la Academia.

Afortunadamente, entre los aticistas y aquellos que les rodean existen las suficientes diferencias de gusto o de escuela como para que nos hayan llegado simultáneamente Heródoto y Tucídides, Lisias y Demóstenes. Pero, en cambio, la literatura en prosa de época helenística queda completamente repudiada por todos y prácticamente se pierde de manera radical.

Por otra parte, este juego, puesto que en cierta manera es un juego, de la intensificación de ciertos recursos estilísticos tiene un límite. Toda esta literatura está escrita por una «élite»; en el momento en que estas clases superiores se derrumban, es natural que ello haya arrastrado su desaparición, que es lo que ocurrió de manera abrupta a partir del siglo VI d. J. C.

No he querido dar más que unas cuantas ideas generales sobre esta larga época, en cierto modo relegada, y podemos decir que con justicia, en los manuales de historia literaria, pese a que, en cuanto a volumen, es la más importante. Aunque muchas veces nos interesamos por estos autores a causa de su contenido, porque, perdida la literatura helenística, no quedan otras fuentes en que ir a beber. Es algo así como si los autores antiguos hubieran desaparecido sin desaparecer del todo, puesto que han permanecido recubiertos por esta literatura artificial que vivió durante centenares de años.

Al lado está la literatura romana. Existen una serie de influjos recíprocos; no puedo hablar aquí sobre ello, pero hay un punto notable, y es que, cuando un pueblo nuevo como Roma trae algo nuevo que decir, los elementos extraños, como era la literatura griega, adquieren un poder fecundante; mientras que, cuando reinan el quietismo histórico, la falta de originalidad, el colapso, un gran pasado como el de los griegos era realmente más bien una carga que otra cosa.

FRANCISCO R. ADRADOS



DOS NOTAS AL TRATADO «SOBRE LOS NÚMEROS» DE PLOTINO

En estas dos notas fugaces al tratado plotiniano *Sobre los números* (*En.* VI 6) me propongo hacer ver: *a*) que el pasaje 4, 20-21 no necesita enmienda, en contra de la opinión de la gran mayoría de los editores y traductores de las *Enéadas*, quienes, siguiendo a Ficino, intercalan (οὐδίσαν); *b*) que el pasaje 5, 22-23 debe ser, por el contrario, enmendado, probablemente mediante la transposición de una frase entera de 22 letras, equivalente en longitud a una línea completa de un códice antiguo¹.

VI 6, 4, 20-21

Plotino, al abordar, a partir del capítulo 4 del presente tratado, el estudio dialéctico de la naturaleza del número,

¹ Enumero las líneas dentro de cada capítulo por la edición de BRÉHIER *Plotin, Ennéades*, VI 2, París, 1954. A la hora de redactar estas notas no ha aparecido todavía el esperadísimo tomo III de la monumental edición crítica de Henry y Schwyzer. Además de la edición bilingüe de Bréhier, he tenido presentes: la de Creuzer-Moser con la traducción (retocada) de Ficino (París, 1855); la de Volkmann (Leipzig, 1883-1884); la de Harder, continuada por Beutler y Theiler (Hamburgo, 1964, con traducción alemana y notas); la traducción francesa de Bouillet (París, 1861); la italiana de Cilento (Bari, 1949) con el comentario crítico; la inglesa de MacKenna revisada por Page (Londres, 1962); la española de J. P. (*Plotino. Las Ennéadas*, tomo IV, Madrid, 1930) y la asimismo española de J. A. Míguez (*Plotino. Enéada Sexta*, Madrid, 1967). No me ha sido posible tener acceso directo a las ediciones de Perna (Basilea,

comienza proponiéndose una disyuntiva: los números ¿son insubsistentes por sí solos o son más bien autosubsistentes, lo mismo que las Formas? Cada una de estas dos grandes alternativas la subdivide, a su vez, en una serie de hipótesis y subhipótesis². Planteado así el problema, Plotino apela, como hace otras veces³, a la autoridad de Platón. Hay textos platónicos que, al menos a primera vista, parecen avalar la primera alternativa: la concepción del número sin subsistencia propia y autónoma, más concretamente, la concepción del número como producto de la mente humana, el producto resultante de la actividad mental de recorrer, numerándola, una serie de cosas reales y sucesivas. «Cuando Platón dice que los hombres llegaron a la noción del número por la sucesión alterna de los días y las noches, al atribuir así su concepción a la alteridad de las cosas, bien pudiera querer decir que son las cosas previamente numeradas las que, mediante la alteridad, originan el número, etc.» (11-15). Está claro que Plotino alude a pasajes tales como *Tim.* 39 b-c⁴ y *Epin.* 978 b-d⁵.

1580); Creuzer-Moser (Oxford, 1835); Kirchhoff (Leipzig, 1856) y Müller (Berlín, 1878-1880).

² La primera la subdivide en dos hipótesis: a) el número como un concomitante mental de la esencia; b) el número como consubsistente con la esencia, sea a manera de accidente, sea a manera de componente (cf. 5, 40 ss.). Prescindo de otras subdivisiones que no hacen al caso para la finalidad de mi estudio. La segunda alternativa la subdivide en otras dos hipótesis: a) el número anterior a las Formas; b) el número posterior a las Formas.

³ «For each of the major features of his own system he can produce, and feels obliged to produce, certain Platonic texts as 'authority'» (Dodds en págs. 1-2 de *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, en *Journ. Rom. St.* L 1960, 1-7).

⁴ «A fin de que hubiera alguna medida para medir la lentitud y rapidez relativas con que (leyendo καθ' & con Archer-Hind, Fraccaroli y Cornford) giran (los planetas) por sus ocho órbitas, Dios encendió una luz en la segunda de las órbitas próximas a la tierra —es, por cierto, la que actualmente llamamos 'sol'—, a fin de iluminar el cielo en toda su latitud y a fin de que todos los seres vivientes a cuantos así convenía participaran del número habiéndolo aprendido de la revolución del Mismo y Uniforme. Ése es, pues, el modo como se ha originado la noche y el día, y esos son los motivos etc.» (*Tim.* 39 b 2-c 2).

⁵ «Acerquémonos a examinar este mismo problema de cómo aprendimos a contar. Ea, ¿de dónde nos ha venido esta capacidad de formar

Como contrapartida, Plotino alude inmediatamente después (20-24) al pasaje o pasajes (esto no está del todo claro a primera vista⁶) de Platón que favorecen la concepción opuesta: la del número como una realidad auto-subsistente. Como este texto es precisamente el que constituye el objeto de esta nota, conviene citarlo íntegramente en el griego original:

Ἀλλὰ μὴν ὅταν λέγῃ ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐν οὐσίᾳ, πάλιν αὖ ὑπόστασιν τινα ἂν ἄφ' ἑαυτοῦ τοῦ ἀριθμοῦ λέγοι καὶ οὐκ ἐν τῇ ἀριθμούσῃ ὑφίστασθαι ψυχῇ, ἀλλὰ ἀνακινεῖσθαι ἐν ἑαυτῇ ἐκ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ παραλλαγῆς τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀριθμοῦ.

Hay en este pasaje, amén de otros problemas textuales de menor monta⁷, uno fundamental: la primera oración (Ἀλλὰ μὴν ὅταν λέγῃ ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ) parece manca; parece faltarle un acusativo que, a la vez que proporcione al verbo λέγῃ un complemento directo, se corresponda con τὸν ἀριθμὸν de la oración siguiente análogamente a como ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ de la primera se corresponde con ἐν οὐσίᾳ de la segunda. Y lo obvio es suplir <οὐσίαν> en el texto de los códices. Por eso ya Ficino, en

las nociones del uno y el dos a nosotros que poseemos, recibida del universo, esta naturaleza que nos capacita para formar nociones?... Y el cielo, causando sin cesar estas mismas rotaciones durante muchas noches y durante muchos días, nunca jamás cesa de enseñar a los hombres el uno y el dos, hasta que aun el más rudo logre aprender cumplidamente a contar...» (*Epin.* 978 b 7-d 4).

⁶ Cf. n. 22.

⁷ Los códices leen ἐν ἑαυτῇ, «en sí misma» (lín. 23), que ofrece perfecto sentido, sin necesidad de enmendarlo con Kirchhoff en ἐν αὐτῇ, si se toma ἀνακινεῖσθαι en sentido medio, sobrentendiendo τὴν ψυχὴν (del ψυχῇ que precede inmediatamente) como sujeto y tomando τὴν ἔννοιαν como complemento. Esto supuesto, tampoco hace falta enmendar ἄφ' ἑαυτοῦ de los códices (lín. 22) en ἐφ' ἑαυτοῦ (pese a ἐφ' ἑαυτοῦ en 10), porque lo que Plotino parece que quiere decir aquí es que el número no recibe su ser *del* alma numerante, sino que lo posee *de* sí mismo. En todo caso, la solución de estos dos problemas no afecta substancialmente a la comprensión del pasaje.

el código F⁸ de su uso, añadió ese vocablo al margen y tradujo elegantemente: *Verumtamen, quando Plato et in vero numero dicit essentiam, et in essentia numerum etc.* Müller, Volkmann y Bréhier intercalan ese mismo acusativo entre ἀριθμῶ y καὶ τὸν. Bréhier traduce: «Pourtant, lorsque Platon dit que la substance est dans le nombre véritable et le nombre dans la substance etc.». Beutler y Theiler intercalan asimismo <οὐσίαν>, pero entre ὅταν y λέγει, y traducen: «Wenn er indessen sagt, dass in der wahren Zahl Wesenheit ist und die Zahl in der Wesenheit etc.»⁹. De los traductores no editores del texto, Cilento traduce: «Eppure, allorchè dice che l'essenza è nel vero numero e che il numero è nell'essenza etc.»; y en el comentario dice expresamente: «Dopo ἀριθμῶ occorre inserire, e Ficino, οὐσίαν, come si fa dal Müll. e segg.». Del modo como traducen Bouillet, J. P.¹⁰ y Míguez, se desprende claramente que aceptan la intercalación del mismo vocablo, aunque de la sola traducción no sea posible determinar (ni ellos tampoco se preocupan de aclararlo en una nota) el lugar preciso de la inserción. Bouillet: «Mais quand Platon dit que l'Essence est dans le nombre véritable et que le Nombre est dans l'Essence etc.». J. P.: «Pero cuando Platón dice que la Esencia está en el Nú-

⁸ Sobre el código F y su uso por Ficino, cf. HENRY *Les manuscrits des Ennéades*, París, 1941, 45 ss. y HENRY-SCHWYZER *Plotini opera (ed. maior)*, I, París, 1951, XXIII; *id. (ed. minor)*, I, Oxford, 1964, VIII.

⁹ Los autores no explican en sus notas por qué razón intercalan <οὐσίαν> precisamente detrás de ὅταν. Tal vez porque piensan que el parecido entre ambos vocablos explicaría mejor la supuesta pérdida de οὐσίαν.

¹⁰ ¿Quién es J. P.? J. M. Q., que traduce la *Vida de Plotino* de Porfirio y las dos primeras *Enéadas* en el tomo I de su Plotino (Nueva Biblioteca Filosófica, XLI; Madrid, 1930), es José María Quiroga según B. Mariën (en n. de la pág. 414 del vol. III 2 de Cilento), quien a su vez recibe la información de la hispanista italiana Elena Emmanuele. Pero Mariën no parece haberse dado cuenta (como tampoco ELORDUY *En torno a Plotino*, en *Est. Ecles.* XXVI 1952, 225-232) de que las *Enéadas* III-VI no están traducidas por J. M. Q., sino por J. P. (N.B.F. XLII-XLIV; *Las Ennéadas*, Madrid, 1930, tomos II-IV). Tanto J. M. Q. como J. P. parecen seguir muy de cerca la traducción francesa de Bouillet.

mero verdadero y que el Número está en la esencia etc.». Míguez: «Mas, cuando (Platón) afirma que la sustancia se da en el número verdadero y, a la vez, que el número se da en la sustancia etc.». La traducción de MacKenna-Page es un tanto extraña, pero también parece implicar la aceptación de la inserción: «But there is the passage where he tells us that the veritable Number has Being, is a Being etc.»¹¹.

Con la intercalación de <οὐδὲν> desaparece desde luego la aparente anomalía gramatical. Sin embargo, el problema de fondo sigue en pie. Porque obviamente ocurre preguntar: ¿En qué pasaje o pasajes de Platón está pensando Plotino? ¿Dónde dice Platón que «el número está en la esencia»? Pero, sobre todo, ¿dónde dice que «la esencia está en el número»? O, al menos, ¿dónde dice algo que pueda ser interpretado por Plotino en ese sentido? Hasta tanto que no hayamos respondido a estas preguntas, no podemos en buena lógica solucionar el problema textual. Bouillet cita a este propósito el *Parménides* (144 a 2-7), donde Platón, en pleno proceso deductivo de las consecuencias derivadas de la posición de la segunda hipótesis (la de que «existe un uno»), dice: «Si, pues, esto es así, ¿crees que queda algún número que no exista necesariamente? —En modo alguno. —Y, por tanto, si existe un uno, es preciso que exista además el número. —Sí, es preciso. —Pero, si existe el número, existirá una multiplicidad, esto es, una multiplicidad ilimitada de seres. O ¿no es verdad que brota un número ilimitado en cantidad y que participa de la esencia? —Así es. Enteramente». No veo dificultad en admitir que este pasaje del *Parménides*, interpretado neoplatónicamente, da pie para hacer decir a Platón que «el número está en la esencia». Pero dista mucho de ser claro que pueda dar pie para hacerle decir asimismo que «la esencia está en el número», ya que,

¹¹ La frase «that the veritable Number has Being» responde a «que la esencia está en el número» en el sentido de «poseída por el número»; «is a Being» responde a «que el número (consiste) en (ser) una esencia».

según ese pasaje, es el número el que participa de la esencia, y no la esencia del número. Beutler y Theiler ven en el texto plotiniano que estamos analizando una alusión —y una alusión clara— a un pasaje del *Timeo*: «Offenbar ist auf Plato Tim. 35 b 1 ff. angespielt, wo Xenokrates bei Plutarch an. procreat. 1012 D die γένεσις ἀριθμοῦ in der Mischung der geteilten und ungeteilten Wesenheit sah»¹². Conviene aclarar, ante todo, que donde los autores dicen «Tim. 35 b 1 ff.» deben de querer decir sin duda «Tim. 35 a 1 ff.», como se deduce claramente así de la mención de Plutarco como de su alusión a la «mezcla de la esencia divisa e indivisa»¹³. En ese pasaje Platón inicia el relato de la formación del alma del mundo por el Demiurgo: «De la mezcla de la Esencia indivisa y siempre invariable con la que se va dividiendo por los cuerpos, sacó una especie tercera e intermedia, resultante de entrambas; respectivamente y con el mismo método, de la naturaleza de la Mismidad y de la de la Otredad obtuvo combinaciones intermedias entre las dos especies de ellas: la indivisa y la dividida por los cuerpos; y tomando estas tres especies intermedias, amalgamólas todas en una sola etc.¹⁴». Según el testimonio de Plutarco arriba mencionado, Jenócrates vio en la mezcla de la Esencia indivisa con la esencia dividida la génesis del Número-Forma, y en la mezcla de la naturaleza de la Mismidad con la de la Otredad la génesis del Número-Alma; pero ello se debe a que Jenócrates no solamente concebía las Formas como Números¹⁵ y el Alma como un Número móvil¹⁶ o automóvil¹⁷, sino además a que

¹² BEUTLER-THEILER *Anmerkungen* IV 20.

¹³ El pasaje mencionado de Plutarco corresponde al fr. 68 de Jenócrates (HEINZE *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892, 187); cf. *Plutarchi Moralia*, vol. VI, fasc. 1 recensuit et emendavit C. HUBERT, *additamentum ad editionem correctionem collegit* H. DREXLER, Leipzig, 1969, 144-145.

¹⁴ *Tim.* 35 a 1-7. Para la comprensión de este difícil pasaje cf. CORNFORD *Plato's Cosmology*, Londres, 1956, 59 ss. Pero Cornford traduce οὐσα por «Existence» donde debiera decir, a mi modo de ver, «Essence».

¹⁵ Fr. 34 (Heinze, pág. 171).

¹⁶ Fr. 64 (Heinze, pág. 184, 11 ss.).

¹⁷ Fr. 60 (Heinze, págs. 181-182).

identificaba la Esencia indivisa y la esencia divisa respectivamente con el Uno y con la Díada indefinida, y la naturaleza de la Mismidad y la de la Otredad respectivamente con el Principio de Reposo y de Movimiento¹⁸. Plotino, por el contrario, en las muchas ocasiones en que apela a *Tim.* 35 a¹⁹, nunca lo hace para explicar la génesis del número, sino siempre e invariablemente para deducir la doble naturaleza del alma, indivisa *per se* y divisa —indivisamente divisa— *per accidens*, e interpreta la Esencia indivisa y la esencia divisa del pasaje platónico respectivamente como el alma superior y el alma inferior. Y, si bien es verdad que no faltan pasajes en que Plotino representa el alma como número²⁰, cuando trata de fundamentar esta concepción en la autoridad de Platón, apela no a *Tim.* 35 a, sino a *Tim.* 36 e-37 a, donde se dice que el alma participa del cálculo y de la armonía²¹.

En realidad todo el nudo del problema queda resuelto automáticamente en todas sus dimensiones, textual, gramatical y exegética, desde el momento en que nos damos cuenta de que las palabras ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ son una cita textual de la *República* (529 d 2-3). Consiguientemente desaparece la aparente anomalía gramatical y la inserción de <οὐσ(α)> resulta innecesaria. Los códices nos han retransmitido el texto genuino de Plotino. Podemos ya intentar la traducción de las líneas 20-24: «Empero cuando dice 'en el verdadero número' y que el número está en la esencia, con ello afirmaría a su vez y a la inversa una cierta autosubsistencia del número y que no subsiste en el alma numerante, sino que, de resultados de la sucesión alterna que

¹⁸ Plutarco l. c. (Hubert-Drexler, págs. 145-146 = Heinze, pág. 187, 13-23).

¹⁹ I 1, 8; III 4, 6, 34 ss.; III 9, 1; IV 1; IV 2; IV 3, 4, 12 ss. y 5, 13, 19; IV 9, 2, 26 ss. y 3, 11 ss. Estos textos pueden verse recogidos y examinados por MATTER *Zum Einfluss des platonischen «Timaios» auf das Denken Plotins*, Winterthur, 1964.

²⁰ Cf., en este mismo tratado, 16, 43-45. Cf. III 6, 1, 31; V 1, 5, 9; VI 5, 9, 13-15.

²¹ En este tratado, 16, 43-45.

se da en el mundo sensible, la propia alma suscita en sí misma la noción del número».

Pasando ya al aspecto exegético del problema, un examen comparativo de ambos pasajes, el platónico y el plotiniano, viene a corroborar el argumento anterior, basado en la coincidencia verbal. A lo largo de *Resp.* VII 528 e-530 c, Platón establece un contraste entre la *astronomía empírica*, cuyo objeto son los astros sensibles y el firmamento sensible, sujeto a variaciones e inexactitudes, y la *astronomía teórica*, que es la verdadera. Ésta versa sobre realidades verdaderas: firmamento, astros, órbitas, velocidades, números verdaderos e inteligibles: «De estas tracerías con que está bordado el cielo hay que pensar que son, es cierto, lo más bello y perfecto que existe en su género; pero también que, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, es decir, de los movimientos con que, en relación la una con la otra y según el verdadero número (ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ) y todas las verdaderas figuras, se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí; movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista» (529 c 7- d 5; trad. de Pabón y Fernández-Galiano). No sólo por el contexto y por el tenor general del pasaje —está contraponiendo la astronomía teórica a la empírica—, sino por una serie de expresiones inequívocas —«sus contrapartidas verdaderas» (τῶν δὲ ἀληθινῶν), «la rapidez en sí y la lentitud en sí» (τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οἴσα βραδύτης), «según el verdadero número y todas las verdaderas figuras» (ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθεῖσι σχήμασι), «perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista» (λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὁψει δ' οὐ)— está perfectamente claro que Platón está aquí refiriéndose al mundo de las Esencias inteligibles, al mundo de las Formas. Y por eso Plotino, tras citar las palabras pertinentes «en el verdadero número», puede, con todo derecho y no ya como neoplatónico que reinterpreta a su maestro, sino a fuer de

platónico ortodoxo, añadir que, a tenor de esas palabras, «el número está en la esencia», es decir, en el ámbito de la Esencia inteligible. Una nueva consideración remachará nuestro argumento. Posiblemente, pero sólo subsidiariamente, Plotino tenía presentes otros pasajes platónicos además del nuestro²². Pero hay una razón especial, aparte de la cita textual («en el verdadero número») que a él le viene de perlas, para que pensara precisamente en *Resp.* 529, a saber, que le sirve de maravilla para impedir la desorientación a que podrían dar lugar los textos antes aludidos de *Tim.* 39 *b-c* y *Epin.* 978 *b-d*. A tenor de estos pasajes, un novel estudiante de Platón pudiera creer que, según el maestro, el número nace *originariamente* en la mente numerante a la vista de la (según se creía entonces) rotación diurna del sol y de la rotación anual de los planetas (entre los que se contaba al sol). La alusión a *Resp.* 529 es un toque de alerta: hay otros astros, otro firmamento, otras órbitas, otras velocidades, otro número, que no son sino réplicas imperfectas de las verdaderas realidades. Consiguientemente, cuando, a la vista de la rotación diurna y anual, el alma concibe el número, no lo origina, sino sólo lo rememora por reminiscencia del verdadero número.

²² Esto hacía presumir la forma generalizadora de subjuntivo con *ἔσται* (*ἔσται λέγει*). Plotino parece tener presente sobre todo la *República* en los mismos aledaños de 529 *d*. Cf. 524 *e*: el alma, al estudiar la aritmética, se verá forzada a apelar a la inteligencia y «a preguntar qué cosa es la unidad en sí»; 525 *b-c*: los futuros gobernantes deberán aplicarse a la logística «hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia»; 525 *d*: la ciencia de los números obliga al alma «a discurrir sobre los números en sí». Cf. también 510-511: los matemáticos, que se mueven en el plano de la inteligencia y, por lo tanto, de la esencia (cf. 534 *a*; aunque, por no remontarse hasta un primer principio a-hipotético, no la alcancen del todo: 533 *c*), estudian «los números impares y pares», discurren «acerca del cuadrado en sí y de su diagonal» (trad. de estos pasajes de Pabón y Fernández-Galiano).

VI 6, 5, 22-23

El capítulo 5 del tratado *Sobre los números* contiene una discusión dialéctica de la primera de las dos grandes alternativas presentadas en el capítulo anterior: el número es una entidad insubsistente por sí sola, carece de una subsistencia propia y autónoma. No hace al caso seguir al detalle el zigzaguo del debate, dado que sólo pretendemos analizar las líneas 22-23; pero sí interesa señalar, para la mejor comprensión de esas mismas líneas, que la discusión se desarrolla de acuerdo con un método favorito de Plotino: el de un diálogo animado, y poco menos que directo, entre nuestro filósofo y su hipotético oponente. Es el método socrático. El careo se inicia con una pregunta directa de Plotino: «¿Cuál es, pues, la naturaleza del número?» (lín. 1). Como respuesta, se propone dubitativamente (ἄρα, lín. 1) la primera gran alternativa en su primera versión: el número es el concomitante mental (παρακολουθήμα καὶ οἷον ἐπιθεωρούμενον) que acompaña a cada esencia. Abierto el fuego dialéctico, siguen rápidas la réplica de Plotino (Ἀλλὰ πῶς, lín. 4-7) y la contrarréplica imaginaria del oponente (εἰ μή τις λέγοι, lín. 7-14). Plotino insiste escéptico (Καίτοι ἡμεῖς, lín. 14-15). El oponente esquivado (Ἡ οὕτω μὲν, lín. 15-16). Nueva instancia de Plotino (Ἀλλ' εἰ οὕτως, lín. 17-18). Nueva evasiva (Ἀλλὰ τί κωλύει, lín. 18-22). Finalmente Plotino, asestando dos golpes a su adversario (Ὁ δ' ἀριθμός, lín. 22-23; εἴτα, lín. 24-40), le deja fuera de combate. Con la misma vivacidad e idéntica técnica se despacha, en el resto del capítulo (lín. 40-51), la segunda versión de la primera alternativa: el número posee una realidad objetiva, pero no autónoma, sino que consubsiste con la esencia, sea como accidente, sea como componente de la misma.

Supuesta esta aclaración preliminar sobre la técnica plotiniana imperante en el capítulo 5, podemos ya acercarnos al estudio de las líneas 22-23. La línea de ataque

que sigue Plotino desde lín. 14 ss. es, al parecer, como sigue: el número diez (como en general todo número, según la concepción clásica del mismo como σύνθεμα μόνάδων, como un conjunto a la vez uno y múltiple, y no como una mera pluralidad de unidades, un πληθος ἐνάδων, lín. 6) es un conjunto *unitario*, una decena. Pero, si la decena no existe formalmente como tal más que cuando la mente numerante, a la vista de diez unidades, las piensa como decena, ¿de dónde proviene la *unidad* de la decena en la mente numerante en los casos en que las diez unidades pensadas como decena sean en la realidad de las cosas una serie discontinua?²³ En esos casos el número será un mero *ente de razón sin fundamento en la realidad*²⁴. A esta objeción el oponente responde (lín. 18-22) negando la inferencia: de que la mente piense el número sobre las cosas no se sigue que el número carezca de fundamento en la realidad de las cosas, del mismo modo que, de que la mente piense la blancura sobre las cosas, no se sigue que la blancura no se dé en las cosas, o del mismo modo que,

²³ La solución que da Plotino al problema de la unidad de las entidades discontinuas aparece expresada con la máxima lucidez en VI 9, 1, ya desde las primeras palabras (lín. 1-6): «Todos los seres por la unidad son seres, así los Seres primarios como cuantos de un modo u otro se cuentan en el número de los seres. Porque ¿qué podrían 'ser' si no fueran 'unos'? Puesto que, desposeídos de ser 'un esto' o 'un aquello', no son 'esto' o 'aquello'. Un ejército no es 'ejército' si no es 'un ejército'; ni un coro 'coro', ni un rebaño 'rebaño', si no es 'un coro' o 'un rebaño'. Es decir, que, a la vista de una serie de diez unidades, la mente podrá pensarlas como «decena» si, y sólo si, en sí son ya una decena. La unidad no les puede venir de la mente.

²⁴ Entiendo que, en lín. 16, ὡς καὶ οὕτως, ἐκεῖ no se refiere al mundo trascendente de las Esencias con perdón de Bouillet («Il doit en être de même des nombres intelligibles»), Bréhier («Il en est comme dans le monde intelligible»), J. P. («Lo mismo debe ocurrir con los números intelligibles»), Cilento («Così è anche nel mondo superno»), MacKenna-Page («This would apply in the Intellectual as in the sensible»), Beutler-Theiler («Im selben Sinne ist also die Vielzahl im geistigen Bereich aufzufassen»), Míguez («Lo mismo que ocurre en el mundo intelligible»), sino que alude a ἐκεῖνος (lín. 12), y éste, a su vez, al caso indicado en lín. 7-9. El oponente de Plotino pretende que, también en su propia teoría, el caso de una serie de diez unidades discontinuas puede ser parificado con una entidad una, pero virtualmente décuple.

de que la mente piense el movimiento sobre el ser, no se sigue que el movimiento no exista en la realidad del ser. A esta supuesta paridad del número con el movimiento replica²⁵ Plotino (lín. 22-23): 'Ο δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις· ἀλλ' ὅτι ἡ κίνησις τι οὕτως ἔν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη λέγεται.

Esta réplica de Plotino nos plantea un problema muy serio de orden textual, gramatical y hermenéutico. La dificultad principal proviene de λέγεται. Este verbo no se puede enlazar con la frase siguiente, dado que εἶτα inicia un nuevo argumento y una nueva oración. Por consiguiente, no nos queda más remedio que una de dos: o eliminarlo del texto (tal vez como una glosa marginal incorporada indebidamente²⁶) o tratar de articularlo con lo que antecede de la mejor manera posible. Los editores y traductores, al menos en su gran mayoría, han optado por esta segunda solución. Así, Creuzer-Moser intercalan una coma entre ἐθεωρήθη y λέγεται. De ese modo ἐθεωρήθη queda en final de prótasis y λέγεται en apódosis, quedando ἡ κίνησις como sujeto de ἐθεωρήθη y τι οὕτως ἔν ἐπ' αὐτῆς como predicado. Ficino traduce: *At vero numerus non sicut motus se habere videtur, sed, quod motus sic unum aliquid in se ipso consideratum sit, dicitur*, tomando δτι, según se trasluce de la traducción, como causal. Desde el punto de vista gramatical, esta interpretación de Ficino me parece precaria. La expresión predicativa τι οὕτως ἔν resulta sumamente extraña: uno esperaría ἔν τι, y οὕτως parece estar de sobra. Asimismo uno esperaría ἐφ' αὐτῆς para poder traducir *in se ipso*. Desde el punto de vista de la discusión dialéctica, como respuesta de Plotino a su oponente, me resulta poco inteligible y poco pertinente.

²⁵ Al transcribir el texto de los códices, omito de propósito toda notación de puntos o comas en el interior de la segunda frase, precisamente en orden a no prejuzgar su interpretación.

²⁶ Esto es tal vez lo que han hecho MacKenna-Page: «But movement is not on a par with number: it is because movement is an entity that unity can be observed upon it».

Si no la entiendo mal ²⁷, Plotino respondería a su oponente, que argüía basándose en la paridad entre el número y el movimiento, negando la paridad: no hay tal paridad, aunque se diga que la hay. Pero si ésta es la interpretación recta de la respuesta dada, uno esperaría que Plotino pasara inmediatamente a demostrar que no existe tal paridad. Por el contrario, lo que hace, según esta interpretación, es aducir una prueba de por qué *se dice* que se da paridad entre el número y el movimiento. Es verdad que, a partir de la línea 24, muestra la disparidad entre ambos: el movimiento es un accidente, mientras que el número es una sustancia. Pero lo hace como *segunda* prueba (εἰτα). La primera, en cambio, quedaría incompleta, dejándonos totalmente a oscuras respecto al porqué primero de la disparidad. Más aún, ¿qué sentido tiene el decir que, puesto que el movimiento es considerado como algo uno en sí mismo, *se dice* que hay paridad entre el número y el movimiento? ¿Qué sentido tiene como respuesta al argumento de su oponente? Porque una de dos: o lo que quiere decir es que el movimiento es considerado como algo uno en sí mismo y, en cambio, el número no (pero, entonces, en primer lugar está concediendo lo que no puede conceder, que el número no es considerado como algo uno en sí mismo, y en segundo lugar, no solamente no habría paridad entre el número y el movimiento, pero ni siquiera apariencia de paridad); o lo que quiere decir es que tanto el movimiento como el número son considerados como algo uno en sí mismos (pero, entonces, ya hay paridad real entre ambos, aunque sólo sea parcial, aquella paridad precisamente que el oponente necesitaba para hacer valer su argumento).

Por todas las razones aducidas, la interpretación de Ficino me parece rechazable. Bouillett también parece po-

²⁷ Entiendo que la traducción de Ficino debe ser interpretada como sigue: *At vero numerus non sicut motus se habere videtur, sed, quod motus sic unum aliquid in se ipso consideratum sit, dicitur (sc. numerus se habere sicut motus)*. La paráfrasis, por otra parte, *se habere videtur* es desafortunada y no responde al griego original.

ner ἐθεωρήθη en final de prótasis y λέγεται en apódosis, tomando la conjunción ὅτι como completiva declarativa de λέγεται. Su traducción, sin embargo, es demasiado libre para que merezca ser discutida: «Il n'en est pas du Nombre comme du Mouvement: car nous avons démontré que le Mouvement considéré ainsi en soi est quelque chose d'un». Aun haciendo la vista gorda a su traducción de ἀλλά por «car» y a la del presente λέγεται por «nous avons démontré», y aun haciendo caso omiso del desplazamiento de οὕτως, no veo en el griego original nada que justifique la añadidura, por su cuenta, de la oración de participio «consideré ainsi en soi est quelque chose d'un». Lo mismo vale de la traducción de J. P.: «Pero con el Número no ocurre lo que con el Movimiento, pues ya hemos demostrado que el Movimiento considerado, en sí de esa suerte es algo uno», con la particularidad de que J. P. intercala una coma entre «considerado» y «en sí».

Otros, como Volkmann y Bréhier, intercalan un punto alto entre ἐθεωρήθη y λέγεται. Bréhier traduce: «Mais le nombre n'est pas comme le mouvement; le mouvement est quelque chose, et parce qu'il est quelque chose, on voit en lui une unité; voilà ce qu'on dit». Asimismo Míguez: «El número, no obstante, difiere del movimiento, dado que el movimiento es algo y, por ser algo, se ve como uno: esto es lo que suele decirse». Esta interpretación, aparte de que desde el punto de vista estilístico resulta poco natural, pues deja al verbo λέγεται totalmente desarropado, desde el punto de vista de la discusión dialéctica es inadecuada, en primer lugar, por la vaguedad de la expresión: no se especifica quién o quiénes dicen eso, si el vulgo, o los filósofos, o la gente de sentido común, o una escuela filosófica determinada. En segundo lugar, una de tres: Plotino o subscribe eso que «se dice», o lo rechaza, o ni lo subscribe ni lo rechaza. Si lo subscribe, está implícitamente afirmando que el número no es algo real, en contra de su propia tesis. Si lo rechaza, ¿para qué lo aduce como si fuera un primer argumento? Tampoco cabe pensar que

lo aduce como parte de la argumentación del oponente, puesto que el oponente partía precisamente de la paridad entre el número y el movimiento. Si ni lo suscribe ni lo rechaza, entonces está hablando fuera de propósito.

Harder²⁸ trata de resolver el problema entrecomillando las palabras que preceden inmediatamente a λέγεται: ...οὕτως «ἐν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη» λέγεται. La misma interpretación se trasluce en la traducción de Cilento: «Ma il numero non va inteso alla stregua del movimento; invece, poichè il movimento è 'qualcosa', solo perciò si può dire di lui: 'fu osservato in esso l' unità'». Pero esta interpretación, además de ser antinatural, como ya han observado Beutler-Theiler²⁹ (resulta, efectivamente, chocante ese súbito recurso al estilo directo para expresar no un dicho, sino una deducción filosófica³⁰), obliga a decir a Plotino, al menos si nos atenemos al texto griego, lo que no pudo decir: que el número no es como el movimiento, y que la diferencia consiste en que, puesto que el movimiento es algo real, por eso la mente percibe en él la unidad. Cilento, que no comenta este pasaje, parece tratar de eludir la dificultad por su modo de traducir la primera frase: «Ma il numero non va inteso alla stregua del movimento». Pero lo que el griego dice no es «mas el número no *va entendido* (¿por los mantenedores de la teoría opuesta a la de Plotino?) como el movimiento», sino «mas el número no *es* como el movimiento».

Theiler recurre no ya a una mera notación ortográfica, como los anteriores, sino a una transposición del vocablo molesto, de este modo: Ἄλλ' ὅτι ἡ κίνησις τι (λέγεται), οὕτως ἐν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη. Está perfectamente claro que, con este remedio, se resuelve satisfactoriamente el problema gramatical. Pero, aun dando por buena la trans-

²⁸ Esta interpretación de Harder la reseñan BEUTLER-THEILER *Anmerkungen* III b 448, 5, 23.

²⁹ L. c. en la nota anterior: «Ist unnatürlich».

³⁰ Además, si mi olfato gramatical-estilístico no me falla, barrunto que Plotino hubiera dicho, de querer expresarse en estilo directo, algo así como: ...οὕτως «ἐν, φασιν, ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη».

posición desde el punto de vista paleográfico, queda por ver si como respuesta de Plotino a su oponente satisface igualmente. Beutler-Theiler traducen: «Aber mit der Zahl steht es nicht wie mit der Bewegung; sondern, weil man die Bewegung ein Etwas nennt, darum wurde die Eins an ihr beobachtet». Pero esta interpretación resulta poco convincente por dos capítulos: a) no se ve claro el nexo lógico entre las dos frases, en otras palabras, no se ve ni por qué ni en qué se establece una disparidad entre el número y el movimiento (los autores son parcos en su nota sobre este pasaje y relacionan extrañamente las líneas 17-40 con la concepción del número como una realidad posterior a los Inteligibles³¹); b) la lógica interna de la segunda frase resulta incomprensible. Es sabido que para Plotino la unidad es el factor condicionante del ser: no se puede «ser» sin ser «uno» (VI 9, 1). Se comprende, por lo tanto, perfectamente que Plotino diga: «Si la unidad es percibida mentalmente sobre el movimiento, es porque el movimiento *es algo real*». Lo que es incomprensible es que diga: «Si la unidad es percibida mentalmente sobre el movimiento, es porque al movimiento *lo denominamos algo real*», porque, dado que el ser no puede «ser» sin ser «uno», síguese que tampoco se puede percibir la realidad del ser sin percibir su unidad. Por consiguiente, lejos de ser verdad que no se puede percibir la unidad del movimiento sin denominarlo como real, lo que no se puede, por el contrario, es denominarlo fundadamente como real sin percibir su unidad. Y, por lo que a esto respecta, el movimiento está en pie de igualdad con el número: uno y otro son reales porque son unos, y pueden ser denominados

³¹ BEUTLER-THEILER *Anmerkungen* III b 447, 5, 17-40 anotan: «Nimmt Fall d als zwingend an». El caso d (*ibid.* 442, 4) es el caso de la concepción del número como posterior a las Formas inteligibles. A mi entender, el problema de la anterioridad o posterioridad del número respecto a la Forma no lo aborda Plotino hasta el capítulo 9: «Queda, pues, por examinar si la esencia es la que con su propia fragmentación engendra el número o si es el número el que fragmenta la esencia» (9, 1-3). En 5, 140 rebate la hipótesis de que el número es un «concomitante mental» de la esencia.

como reales si, y sólo si, y en la misma medida en que, se perciba su unidad.

Pasada revista a todas las interpretaciones anteriores, analizadas detalladamente todas sus implicaciones, examinado el texto por todos los costados, uno llega a la conclusión de que no hay más que una sola manera de dar sentido no puramente gramatical, sino además dialéctico, al pasaje plotiniano: el de anexionar λέγεται a la primera frase, al fin de la misma: 'Ο δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις λέγεται. Porque, si bien es verdad que λέγεται, tal como aparece emplazado en los códices, es el causante principal de las dificultades gramaticales, las dificultades desde el punto de vista de la discusión dialéctica provienen primariamente de aquella primera frase. Leída tal como está en los códices, el sentido es «mas el número no es como el movimiento», y obligamos a Plotino a negar la paridad entre el número y el movimiento, con lo que la frase siguiente —y ahí precisamente estribaba la dificultad— se convertía en una explicación del porqué de la disparidad. Por el contrario, si leemos aquella primera frase con la enmienda propuesta, el sentido es «mas el número no se dice (*i. e.* en la teoría del oponente) ser como el movimiento», con lo que Plotino no está ya negando la paridad, sino sólo rehusando a su oponente el derecho de apelación a la paridad entre el número y el movimiento. Por esta misma razón, no creo prudente eliminar λέγεται del texto plotiniano como si fuera una glosa desafortunada e intrusa, sino que creo preferible practicar un reajuste mediante una cautelosa transposición. Por otra parte no se sigue que tenga que ser λέγεται la palabra transpuesta. Creo, más bien, que es la primera frase la que debe ser desplazada de su puesto y transpuesta, quedando todo el pasaje como sigue: ...οὕτως. — 'Αλλ' ὅτι ἡ κίνησις τι, οὕτως ἐν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη· ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις λέγεται.

Sé que, al patrocinar esta transposición, estoy moviéndome en el terreno de la conjetura; pero ése es precisamente el derecho del filólogo cuando, como sucede en el

caso presente, ve bloqueado el camino real de la certeza; tiene entonces derecho a serpear por vericuetos y perderse en la espesura; eso sí, tiene la obligación de hacer conjeturas razonables y, en la medida de lo posible, de razonarlas. Y esto es precisamente lo que voy a intentar ahora: razonar la transposición que propugno aduciendo tres razones de orden respectivamente dialéctico, estilístico y paleográfico. Dialécticamente, la respuesta de Plotino a su oponente aparece con gran fuerza, nitidez y coherencia si se adopta el orden que he propuesto. El objetante acaba de refugiarse en la supuesta paridad del número con el movimiento: «También, al percibir mentalmente el movimiento sobre el ser, decíamos³² que era una realidad el movimiento existente en el ser» (lín. 20-22). Plotino le ataja rápido: «Sí, pero, si la unidad es percibida mentalmente sobre el movimiento³³, es porque el movimiento es algo real. El número, en cambio, no es —en esa teoría— como el movimiento». Parece más lógico y más natural, dado que el objetante acaba de aludir a la percepción de la realidad del movimiento, que Plotino, en orden a atajar su razonamiento, explique inmediatamente el porqué de esa percepción y que pase luego a contraponer el caso del número en la teoría del oponente³⁴, que no que responda en el orden inverso: «Mas el número no es —en esa teoría— como el movimiento. Si, por el contrario, la unidad es percibida mentalmente sobre el movimiento, es porque el movimiento es algo real».

Estilísticamente, la partícula ἀλλά, como encabezamiento de frase, posee una gran fuerza dialéctica en el

³² El imperfecto ἦν (21) en el sentido de «decíamos que era» o «es, como decíamos». El oponente de Plotino intenta basarse en la misma teoría plotiniana de la deducción de los géneros del ser; con ese imperfecto se alude probablemente a V 1 [10], 4, 34 ss., pasaje anterior al nuestro, que cronológicamente es el 34.º.

³³ Aquí ἐθεωρήθη es un aoristo gnómico, empleado gráficamente para enunciar una verdad general y que puede, por lo tanto, ser traducido por un presente.

³⁴ Sobre la conexión, en la filosofía de Plotino, entre unidad y realidad, cf. n. 23.

presente contexto. Hemos visto, efectivamente, que todo el desarrollo dialéctico del presente capítulo se realiza por el método del diálogo vivaz con el adversario, y es bien sabido que esa partícula, colocada a comienzo de frase, es precisamente característica en un contexto de réplicas y contrarréplicas³⁵. Sin necesidad de salirnos del presente capítulo, Plotino echa mano de esa partícula, en comienzo de frase y con esa función dialéctica, hasta seis veces (descontando, naturalmente, nuestro pasaje): 'Αλλὰ πῶς, 4; 'Αλλ' εἰ οὕτως, 17; 'Αλλὰ τί, 18; 'Αλλ' ἄρα, 40-41; 'Αλλ' εἰ, 41; 'Αλλ' εἰ, 48. Si se acepta nuestra enmienda, se obtiene una tríada significativa y de mucho efecto (Plotino: 'Αλλ' εἰ οὕτως...; Oponente: 'Αλλὰ τί...; Plotino: 'Αλλ' ὅτι...). La partícula δέ, por su parte, queda muy en su punto en la segunda frase con su función de contraponer el caso del número con el del movimiento.

Paleográficamente sería un error preferir *a priori* la transposición de λέγεται a la de la primera frase de nuestros códices escudándose en el pretexto especioso de que es más fácil que sea una sola palabra la que se ha extraviado que no una frase entera. Es bien sabido, efectivamente, que una buena parte de los códices de los siglos IX-XII está escrita a dos columnas con líneas de longitud media de 19,5 letrás, más concretamente, de longitud oscilante entre 18 y 23 letras³⁶. Pues bien, el presente pasaje suma, descontando la última palabra (λέγεται), un total de 60 letras, es decir, lo equivalente a tres líneas de uno de esos códices. Por otra parte, la frase cuya transposición propugno, la primera en nuestros códices, suma un total de 22 letras, que puede muy bien representar la longitud de una línea de esos mismos códices. En orden, pues, a explicar razonablemente cómo se originó el trastrueque de

³⁵ Cf. sobre esto DENNISTON *The Greek Particles*, Oxford, 1959², 7 con los ejemplos allí aducidos; véase además nuestro análisis de V 8, 2, 19 en *Adnotatiunculae in Plotinum*, en *Mnemosyne* XXII 1969, 356-377.

³⁶ Cf. sobre este interesante problema HENRY *La longueur des lignes dans l'archétype des «Ennéades» de Plotin*, en *Rev. Ét. Gr.* XLIX 1936, 571-585.

esa línea, podemos partir de la siguiente hipótesis de trabajo: en uno de los códices, no anterior al siglo IX, pero sí a nuestro arquétipo³⁷, aparecía nuestro pasaje alineado de la siguiente forma:

1 οὐσης.	
2	'Αλλ' ὅτι ἡ κίνησις τι, οὐ-	18 letras
3	τως ἐν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη·	20 »
4	ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὥς ἡ κίνησις	22 »
5	λέγεται.	

Posteriormente el copista de otro códice, asimismo anterior a nuestro arquétipo, omitió por inadvertencia la línea 4, saltando directamente de la 3 a la 5; mas luego, percatándose del error, añadió al margen esa misma línea³⁸, que es capaz de constituir por sí sola una unidad gramatical³⁹. Finalmente otro copista, tal vez ya el de nuestro arquétipo, reincorporó esa línea al texto, pero no en su lugar original, sino en el puesto que actualmente ocupa en los códices, es decir, entre οὐσης y 'Αλλ' ὅτι, creyendo equivocadamente que formaba por sí sola una oración y creyendo tal vez, como Ficino, Creuzer-Moser y Bouillet, que ἐθεωρήθη estaba en final de prótasis y que λέγεται estaba en apódosis.

J. IGAL

³⁷ El trastrueque se halla ya en nuestro arquétipo.

³⁸ O tal vez fue otro copista quien, al percatarse del error, añadió al margen la frase omitida. Así el copista del subarquétipo «w» omitió III 2, 15, 7-9 (= 68 letras, i. e., tres líneas: dos de 23 letras y una de 22); mas luego el copista de A subsanó el error añadiendo al margen todo lo omitido, como puede verse en la reproducción fotográfica del tomo I de la *editio maior* de Henry-Schwyzer, págs. 420-421 (HENRY o c. 577 dice: «Si trois lignes sont omises, on arrive dans les longueurs 53 à 63», en lo que debe de haber un ligero descuido por «54 à 69»).

³⁹ Teóricamente cabe la posibilidad de que la frase omitida fuera 'Αλλ' ὅτι... ἐθεωρήθη, saltando de 1 a 4; pero esta hipótesis es más inverosímil, no tanto porque implica la omisión de dos líneas cuanto porque es improbable que el copista que subsanó el error intercalara la frase omitida entre κίνησις y λέγεται, dada la transparencia y unidad gramatical de 'Ο δ' ἀριθμὸς οὐχ ὥς ἡ κίνησις λέγεται.

INDICE GENERAL DEL TOMO XIV

ARTÍCULOS:

	<i>Págs.</i>
BRIOSÓ, M., <i>Estoicos y «Anacreónticas»</i>	409
GARCÍA GUAL, C., <i>Epicuro, el liberador</i>	379
GIL, J., <i>La apofonía en indoeuropeo</i>	1
GIL, L., <i>Alexis y Menandro</i>	311
IGAL, J., <i>Dos notas al tratado «Sobre los números» de Plotino</i> ...	453
MIRALLES, C., <i>Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo.</i>	347
NOUSSAN-LETTY, L., <i>El interrogatorio de Meleto. Inversión, hipérbole y parodia de la relación jurídico-positiva</i>	297
OZAETA, M. ^a A., <i>Alcestis: una mirada presente</i>	283
PIERNAVIEJA, P., <i>Sobre Aristófanes, «Pluto» 401</i>	295
PIÑERO, F., <i>La repercusión en el pitagorismo del descubrimiento de las magnitudes irracionales</i>	427
R. ADRADOS, F., <i>Sobre el movimiento aticista</i>	433
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS	113

Además, la revista ha publicado separadamente, como suplemento de la segunda serie de traducciones:

ASCLEPIADES, *Epigramas*. Introducción y traducción catalana de Carles Miralles (núm. 11, con el 59 de la revista).

DIRECTOR:

MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO.

COMITÉ DE REDACCIÓN:

JOSÉ ALSINA, ALBERTO BALIL, CARMEN CODOÑER, V. EUGENIO HERNÁNDEZ VISTA, R. P. JOSÉ JIMÉNEZ DELGADO, SEBASTIÁN MARINER, FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS y JOSÉ S. LASSO DE LA VEGA.

ESTUDIOS CLÁSICOS publica tres números anuales (febrero, mayo y noviembre) que forman, sin contar los suplementos, un volumen de quinientas páginas aproximadamente.

PRECIOS DE VENTA Y SUSCRIPCIÓN:

ESPAÑA:

Suscripción anual	150 pts.
Número suelto	70 »

EXTRANJERO:

Suscripción anual	240 »
Número suelto	90 »

REDACCIÓN: DUQUE DE MEDINACELI, 4 MADRID (14)

DISTRIBUCIÓN: LIBRERÍA CIENTÍFICA MEDINACELI

DUQUE DE MEDINACELI, 4. — MADRID (14)

Depósito Legal: M. 567 - 1958

Gráficas Cándor, S. A. — Sánchez Pacheco, 83. — Madrid, 1971