UNIVERSIDAD DE BARCELONA Facultad de Filosofia y Letras

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA

BOLETIN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HELENICOS

UNIVERSIDAD DE BARCELONA Facultad de Filosofia y Letras DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA

BOLETIN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HELENICOS (B. I. E. H.)

Fundador y Director:

Prof. Dr. José Alsina

Consejo de Redacción:

Montserrat Jufresa

V. Conejero

Francisco J. Cuartero

Carlos Miralles

A. Soler

José Vives S. J.

Secretaria:

Eulalia Vintró

Redacción y Administración:

Instituto de Estudios Helénicos Departamento de Filología Griega Facultad de Filosofía y Letras

El B.I.E.H. se publica semestralmente

Precio de suscripción:

España 200 ptas. Extranjero 3 \$ U.S.A.

Ediciones de la Universidad de Barcelona Depósito Legal: B. 34.509 1967

UNIVERSIDAD DE BARCELONA Facultad de Filosofia y Letras DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA

BOLETIN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HELENICOS

Tomo VII - Fasc. 1 - 1973

	SUMARIO	
I	Resumen de las actividades del III Simposiode Estudios Clásicos de la Sección de la S.E.E.C. celebrado en Tarra- gona	. 3
II	Discurso inaugural Por Carlos Miralles	7
III	Ponencia sobre la Religión y la Filosofía Griega en la época Romana Por José Alsina	11
IV	Las fuentes de Trifiodoro Por Francisco J. Cuartero	39
V	Páladas, el último poeta alejandrino Por Carlos García Gual	45
VI	El tema de Dioniso en la poesía prenonniana Por Antonio González Senmartí	53
VII	La Divinidad y lo Divino en Arnobio Por Montserrat Jufresa	61
VIII	Plotino frente a sus fuentes Por Antonio López Eire	65
IX	Sobre algunos ideales de vida humana en la antigüedad tardía Por Carlos Miralles	79
X	Actitudes del hombre frente a la Tyche en las "Vidas Paralelas" de Plutarco Por Aurelio Pérez Jiménez	101
XI	Aspectos de la Historiografía Judeo-Helenística Por Pedro Villalba	111
XII	Aristóteles y el hijo del tapicero (en el III centenario de la muerte de Molière, 1673-1973) Por Xavier Roca	117



RESUMEN DE LAS ACTIVIDADES DEL III SIMPOSIO DE ESTUDIOS CLASICOS DE LA SECCION DE BARCELONA DE LA S.E.E.C. CELEBRADO EN TARRAGONA.

Jueves 12 de abril

11,10 Sesión de apertura. Asisten y presiden: José Alsina, Decano de Fil. y Letras de Barcelona, Excmo. Sr. Gobernador Civil de Tarragona, Ilmo. Sr. Alcalde del Excmo. Ayuntamiento de Tarragona, Ilmo. Sr. Delegado del Ministerio de Información y Turismo de Tarragona, Excmo. Sr. Arzobispo de Tarragona, Sr. Director de la Delegación de la Facultad de Fil. y Letras de Tarragona, Sr. Francisco R. Adrados de la Universidad de Madrid, Sr. Carlos Miralles, vicepresidente de la Sección de Barcelona de la S.E.E.C. y Eulalia Vintró secretaria de la misma.

Discurso inaugural a cargo de don Carlos Miralles.

- 11,45 Ponencia de don José Alsina "LAS CORRIENTES RELIGIOSAS Y FILOSO-FICAS GRIEGAS EN LA EPOCA ROMANA". Presiden: Carlos Miralles, Francisco R. Adrados, Carlos García Gual, Antonio López Eire, Ramón Valls y Eulalia Vintró.
- 12,35 Coloquio: Sr. Luis Cuéllar interviene dos veces, la primera para insistir en los antecedentes de Plotino, su misticismo y los conceptos opuestos de heterosalvación y monosalvación; la segunda para perfilar la influencia del platonismo en el gnosticismo y el concepto que señala esta última corriente en el sentido de que la materia es algo bueno, lo último bueno de la emanación del UNO.

El ponente contestó a ambas intervenciones: En Plotino está la pura tradición helénica que no cree en la heterosalvación. Existe una diferencia radical entre Plotino-Porfirio y sus continuadores, como Yámblico. Sobre los antecedentes, se habla de un preneoplatonismo, cuyos límites cronológicos son poco claros; para Jaeger los representa Posidonio, pero su figura es muy discutible. La figura clave es Numenio de Apamea, de tendencias neopitagóricas o tal vez neoplatónicas, en cualquier caso fue comentado y leído en la escuela de Plotino e incluso se dice que éste le copió su doctrina de los tres dioses. También es posible, como señala Dodds (cf.el artículo de este profesor en el volumen de la Fundación Hardt dedicado a Plotino) que la gnosis influyera en Plotino, quien superó la teoría dualista gnóstica, criterio que subraya Dodds precisamente.

A la segunda cuestión aclaró que en el propio Platón se hallan dos corrientes: la pesismista representada por el Fedón y la optimista que evidencia el Fedro.

- Ambas corrientes se hallan también en el Corpus Hermeticum. Para poder extraer conclusiones definitivas haría falta conocer la historia y la cronología del proceso de lectura de tales diálogos por estas épocas.
- 12,45 Comunicación de Francisco Cuartero Iborra "Las fuentes de Trifiodoro"
- 13,05 Comunicación de Carlos García Gual "Páladas, el último poeta alejandrino".
- 17,05 Comunicación de Antonio González Senmartí "El tema de Dioniso en la poesía prenoniana". Presiden la sesión de la tarde: Juan Bastardas, Luis Cuéllar y Valentín Conejero.
- 17,25 Comunicación de Montserrat Jufresa Muñoz "La divinidad y lo divino según Arnobio".
- 17,40 Comunicación de Antonio López Eire "Plotino frente a sus fuentes".
- 18,10 Comunicación de Carlos Miralles Solá "Convención y naturaleza en la literatura griega de época romana".
- 18,30 Descanso.
- 19,00 Comunicación de Aurelio Pérez Jiménez "La Tyche en Plutarco".
- 19,17 Comunicación de Pedro Villalba "Aspectos de la historiografía judeohelenística."
- 19,35 Comunicación de Javier Roca Ferrer "Aristóteles y el hijo del tapicero".

Viernes 13 de abril

- 10,10 Ponencias de Don Juan Bastardas Parera "EL LATIN DE LOS CRISTIANOS". Presiden: Antonio López Eire, José Alsina y Carlos García Gual.
- 11,15 Coloquio: Sr. José Alsina, tras felicitar efusivamente al ponente por su brillante exposición, pregunta si hay algún método para distinguir si una traducción al latín procede del griego o del hebreo. El ponente expone que las primeras traducciones proceden de los Setenta, pero que Jerónimo puede tener influencia directa del hebreo. En todo caso, lo que de hebreo hay en latín pasa a través del griego. Sr. Alsina precisa que la lengua cristiana griega se forma a partir de los Setenta con carácter casi exclusivo, ello explica que los estudios se centren en el análisis de esta lengua más que en la de los cristianos.
 - Sr. Buenaventura Sella pregunta si es posible detectar en las traducciones de Jerónimo qué obras siguen el método que el ponente ha calificado de "por el sentido" y cuáles el llamado "por el misterium". El ponente aclara que Jerónimo al hacer la Vulgata tiene presentes varias traducciones y que es difícil saber hasta qué punto prevalece su criterio.

- 11,23 Comunicación de Francisco R. Adrados "El léxico griego tardío".
- 11,45 Descanso.
- 12,15 Comunicación de Virgilio Bejarano Sánchez "Un aspecto del latín de San Jerónimo" leída por José Luis Vidal Pérez. Presiden: Antonio López Eire, José Alsina y Juan Bastardas.
- 12,35 Comunicación de José Martínez Gázquez "Paulino de Nola e Hispania".
- 12,45 Comunicación de Marcos Mayer Olivé "Figulus noster est Christus".
- 13,02 Comunicación de José Luis Vidal Pérez "Observaciones sobre centones cristianos".
- 16,30 Visita arqueológica con acompañamiento de un guía cedido por el Excmo. Ayuntamiento de Tarragona. Se visita la plaza del Foro, las calles del barrio antiguo con las lápidas que aparecen en las fachadas, la catedral y su museo, claustro, etc. En la catedral las explicaciones corrieron a cargo del Canónigo Batlle. Proseguimos el itinerario por la parte exterior de las murallas hasta enlazar con el paseo arqueológico que recorrimos por el interior.
- 18,30 Vino de honor ofrecido a los participantes por el Excmo. Ayuntamiento de Tarragona al aire libre dentro del recinto del Paseo Arqueológico.

Sábado 14 de abril. Comunicaciones de tema libre

- 10,15 Comunicación de José Closa Farrés.
- 10,35 Comunicación de José Alsina Clota "Alcmán, Goethe y Lermontov: un motivo común".
- 10,55 Comunicación de Javier de Echave-Sustaeta "Virgilio desde dentro: esencia de la égloga VI".
- 11.30 Descanso
- 12,00 Comunicación de Carlos Schrader García "Consideraciones sobre la paz de Calias".
- 12,30 Comunicación de Pedro de Palol Salellas "Reminiscencias clásicas en el Tapiz de la Creación de la catedral de Gerona".
- 13,00 Palabras de clausura por el Presidente de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Don José Alsina Clota.
- 13,30 Vino de honor ofrecido a los participantes por los organizadores del III Simposio en el Hotel Lauria.

DISCURSO INAUGURAL por Carlos Miralles

Aunque sólo sea por las obligaciones que mantienen hoy alejado de nosotros al Dr.D. Virgilio Bejarano, Presidente de la Sección de Barcelona de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, lo cierto es que, como Vicepresidente, me ha tocado a mí esta grata misión de dirigir a Vdes. unas palabras de bienvenida con ocasión de la apertura del III, ya, Simposio de esta Sección de Barcelona.

Cinco años es, de hecho, poco tiempo. Pero han pasado cinco años desde nuestro I Simposio en Ripoll, y este dato confiere al tiempo transcurrido una relativa importancia. No sólo porque entonces había entre nosotros más de uno que ahora anda por otras tierras de España, con su griego y su latín enderezando alumnos, o intentándolo. También porque otros han ocupado su lugar, con unas ganas y un tesón, a menudo, que permiten que se cifren en ellos todas las esperanzas y que podamos ver nuestros temas de estudio y de reflexión como algo vivo. Hay, en efecto, como un ritmo, como una respiración, en las cosas vivas, que persiste y se extiende, a merced de los distintos cambios y a pesar de las circunstancias menos favorables: nunc hic, nunc illic superant uitalia rerum, et superantur item.

Con ocasión del II Simposio, en Vilanova i la Geltrú, Emilio Lledó nos exhortaba, en sus palabras inaugurales, a repensar las bases de nuestra profesión filológica, de nuestra relación con los clásicos y con nuestro tiempo. Formulaba entonces aquella pregunta de Rilke que está ya en Teócrito: ¿para qué poetas en tiempo menesteroso? ¿Para qué filólogos?, ampliaba Lledó. Me permitirán Vdes. no salir del circulo de nuestros symposia para seguir, de momento, por este camino. Muchos de nosotros recordamos, sin duda, una de las más admirables conferencias que en ellos hemos oído, la de Eduard Valentí en Ripoll, cuando el I. Vibraba allí, como en toda su obra, la negativa a perder el hilo que nos une con nuestro pasado; la labor de Valentí niega a la vez dos cosas: que el pasado tenga sentido sin el presente y que pueda existir una plena vivencia cultural del presente sin contar con el pasado, ese espejo de mezquindades y de gloria que nos cuenta qué somos y de dónde. De lo cual, desde luego, no debe por las buenas inferirse que nuestro pasado son únicamente los clásicos antiguos y que sólo con su estudio estamos ya en las nubes del más sublime humanismo. Los clásicos son un eslabón -es posible conjeturar que básico-, un punto importante en una sucesión de hechos que llevan hasta hoy; pero no son el único eslabón, ni el único punto importante. Lo que sí puede decirse sobre ellos es que su legado es fundamental, previo; pero el humanismo sólo nace, como el fuego, del roce: de la confrontación y del diálogo, de gentes y de épocas, aceptando el carácter

8 Discurso Inaugural

histórico y relativo de las diversas opiniones, de las distintas circunstancias. Justo algo que muy poco se parece a la noción más pervulgada de lo clásico. Para nosotros los clásicos no pueden ser ya algo intemporal y absoluto precisamente porque la ciencia filológica cuyos métodos utilizamos a diario tiene que trabajar sobre algo concreto y reductible, en última instancia, a situaciones y a hechos humanos, tan relativos, en principio, como cualesquiera otros.

De ahí la apurada situación en que nos debatimos siempre: como profesionales de unas disciplinas usamos una metodología que tenemos en común —a grandes rasgos— con otros profesionales, y como apologistas de las nuestras no hemos remozado, de hecho, los grandes tópicos de una época que fue dorada, pero que, evidentemente, no es la nuestra. Lo cual, con todo, no significa que estos grandes tópicos no contuvieran verdades digamos universales, pero cuyo sentido, como siempre, no es el mismo confrontado con nuestra realidad. Repetirlos sin más no pasa de ser una fantasía morbosa en la que no querríamos incurrir en modo alguno.

La base de la irrenunciable convicción que preside cuanto hacemos y que, por ejemplo, nos reune hoy aquí, es algo que forzosamente hemos de compartir con todos los demás cultivadores y profesionales de las antano llamadas humanidades, a saber: que no podemos renunciar a una antigua idea, muy desacreditada hoy, que la historia es maestra de vida. Puede que nosotros no creamos, como creían los antiguos, que las humanas vicisitudes se suceden y entrelazan, cíclicamente, ni que la historia se repite. Pero esto no es incompatible con la apreciación de la importancia, del magisterio de la historia: ¿qué es el hombre sin memoria de especie, sin recuerdo? El presente no es más que un punto fugaz entre algo que es previsible que sea, que está ya siendo, y algo que ha sido: ¿cómo, a partir de qué construir el futuro, sin recuerdo, sin base? La fijación de lo pasado en el recuerdo para siempre: eso, y no otra cosa, es lo que marca el inicio de la historia humana, del futuro consciente. Y si la libertad es requisito esencial en la construcción de este futuro, ¿qué libertad madura sin piedra de toque, sin memoria de acciones y de vida en que confrontarse? Si el tiempo, que hace envejecer, es, como se lee en un viejo verso esquileo, maestro de todo; si esto es así, ¿cómo dar en el pozo sin fondo del olvido con tantos esfuerzos, con tanto tiempo como nos ha precedido?.

En estos planteamientos y en estas preguntas es posible conjeturar que nos acompañan, o que deberían acompañarnos, todos aquellos profesionales cuyo trabajo versa sobre el estudio y la conservación, en última instancia, del pasado, y sobre la inserción y el recuerdo de todo esto en el futuro. Lo que de ellos nos distingue es solamente que a nosotros nos ha tocado ser los más pertinaces defensores del pasado: lo nuestro está más lejos, y cuando se trama (no sé si conscientemente o no) algo así como la abolición de nuestra memoria de especie, lógico es que se hayan puesto primero los ojos en el griego y en el latín; también porque son la base sin la cual las humanidades, las otras, empezarán a tambalearse.

La abolición del tiempo histórico es obra de la técnica moderna: ella ha mudado la geografía, el espacio y el tiempo del hombre tales como tradicionalmente habían venido siendo. Pero eso es algo que todos sabemos y aceptamos, en principio, no como un mal. Merced a ello es que el público también de nuestros estudios superiores y de nuestras universidades está cambiando: los ojos del hombre se fijan esperanzados en la técnica y ésta lo manipula a su antojo; es ella la que solicita especialistas que extrae indiscrimanadamente de la clase obrera y de la media. El lugar tradicional de la burguesía en nuestra

Carlos Miralles 9

civilización resulta invadido, desbordado, y su función replanteada; eso pasa con las aulas que habían venido siendo su patrimonio exclusivo cuando no había crisis en nuestros estudios ni, desde luego, en las humanidades en general.

Yo me resisto a suscribir que esta evolución, o transformación, o hasta revolución, si Vdes. quieren, sea un mal, en principio. Lo que sí suscribo es que nos deja en un callejón sin salida aparente: la tecnificación se ofrece, a los ojos de todos, como un bien; es lógico, pues, atender a sus exigencias, si bien cualquiera que goce de sus adelantos y ventajas es consciente de que habría que ponerle algunos límites en estas exigencias. Pero, para ello, primero hay que estar instalado en estos adelantos y en estas ventajas; antes de ello sólo pueden ofrecerse como metas a las que hay que llegar, y no sermonearle a uno que no ha llegado con que se abstenga en vista del mal que puede sobrevenirles a los ya instalados.

Desde el punto en que estamos nuestro problema recobra, yo creo, su importancia y, a la vez (lo que no deberíamos olvidar nunca), aparece como una crisis concreta, y con sus límites, en otra más general. Soy consciente de que con ello me salgo un algo, quizá, y quizá también no de acuerdo con el gusto de todos, de los planteamientos usuales. No podemos limitarnos a las abstracciones: los juegos de este tipo no salen del papel, magnificos, si acaso, significantes pero que no llegan a lograr una deseable coherencia significada.

Quede entendido que nada de esto tiene que ver ni con reducir nuestros estudios a un puro nivel de tecnificación —que no es el que históricamente les corresponde— ni con aceptar que se esté forjando un nuevo humanismo tecnológico —que es lo que pomposamente se oye proclamar a veces— de espaldas al anterior. Las distintas concepciones del hombre que se sucedan no pueden sino ser solidarias. Pero eso tampoco significa que, por nuestra parte, no estemos dispuestos a reconocer lo que de positivo no ya aporte, sino ha aportado, de hecho, la técnica al hombre contemporáneo.

Lo que sucede, en el fondo, es que las humanidades de que hablábamos bien se sienten influídas y aceptan la influencia, cuando les parece plausible, de la técnica. Y que, en cambio, ésta no se ve muy dispuesta a actuar a la recíproca. Esto es cierto, pero vuelve a ser una formulación general; la concreta, más viva y naturalmente mucho más compleja, es la que decíamos antes. Y lo cierto, también, es que no debemos abandonar esta lucha pero que debemos confrontar continuamente, sin tregua, sus propósitos con esta realidad más concreta que es la nuestra y en la que, nos guste o no, estamos instalados. Nuestra fe debemos ponerla en la razón de nuestros estudios, pero también, y por difícil que a veces parezca, en esta marcha acelerada del progreso técnico que nos ha tocado vivir. Ek tón diapherónton, reza un enigmático, tremendo fragmento de Heráclito, kallísten harmonian. Si una armonía que valga realmente la pena como acorde de los distintos ideales humanísticos puede conseguirse a partir de opuestos que tienden tenazmente a parecer inconciliables, nunca hubo un momento como éste. Podemos, en efecto, esperar que Prometeo haga las paces con Zeus recordando aquella ocasión en que quien ganaba era Zeus, irritado por las posibilidades que el fuego y la tecnología incipiente nos proporcionaban. Las humanidades hicieron su pacto con Zeus y ahora han visto cómo cambiaban las tornas; quizá ellas también contribuyeron a suavizar el corazón de Zeus y ahora esperan la respuesta del otro lado. Esta respuesta no va a lloverles benigna del cielo de un momento a otro. Tendrán que ganársela. A mi juicio, para ello cuentan, fundamentalmente con el arma misma de que se sirvió Prometeo: también ellas son depositarias de una razón que se refiere a los límites de la técnica y que el tirano de hoy, en otro tiempo condenado por su Philanthropía, no puede hacer sino aceptar.

PONENCIA SOBRE LA RELIGION Y LA FILOSOFIA GRIEGAS EN LA EPOCA ROMANA

por José Alsina

La pregunta fundamental

En uno de sus más hermosos *Poemas morales*, San Gregorio de Nacianzo apartado en un lugar solitario $(o\tilde{l}o\varsigma \ \dot{a}\pi'\dot{a}\lambda\lambda\omega\nu)$, donde ha ido a refugiarse como solía hacerlo cuando le agobiaban las cuitas $(\dot{\epsilon}\mu o\tilde{l}\varsigma \ \dot{a}\chi\epsilon\sigma\sigma\iota \ \tau\epsilon\tau\rho\nu\mu\mu\dot{\epsilon}\nu\sigma\varsigma)$, se entrega a un soliloquio $(a\dot{\nu}\tau\dot{o}\varsigma \ \dot{\epsilon}\mu\ddot{\omega})$ $\partial\nu\mu\ddot{\omega} \ \pi\rho\sigma\sigma\lambda\alpha\lambda\dot{\epsilon}\epsilon\nu$) en el curso del cual se plantea una serie de preguntas que atañen a lo más íntimo del ser humano:

τίς γενόμην, τίς δ' είμι, τί δ' έσσομαι; οὐ σὰφα οἶδα οὐδὲ μὲν ὅστις ὲμοῦ πλειότερος σοφίην.
ὰλλ' αὐτὸς νεφέλη κεκαλυμμένος ἔνθα καὶ ἔνθα πλάζομαι οὐδὲν ἔχων, οὐδ' ὄναρ, ὧν ποθέω.

Es verdad que en todas las culturas y en todas las épocas es posible encontrarnos con situaciones parecidas. Pero lo que será nuevo, en esta etapa final del mundo antiguo, será su profundidad y, sobre todo, su universalidad. No es sólo el cristiano. También el pitagórico, el plátonico, el estoico y el gnóstico se sienten abrumados ante el enigma de la existencia. El tema $\frac{i}{e\pi}$ $\frac{i}{r}$ $\frac{i}{r}$

Quiero conocer los seres, comprender su naturaleza, conocer a Dios (μαθε $\bar{\nu}$ θέλω τὰ ὄντα...καὶ γν $\bar{\nu}$ ον θεόν)

En otro pasaje de la literatura hermética (C.H.XI,21) la pregunta toma formas que recuerdan más aún el poema antes mencionado de San Gregorio:

No sé quién era, no sé quién seré (οὐκ οἶδα τίς ήμην, οὐκ οἶδα τί ἐσομαι)

Momentos habrá en los que la falta de sentido de la vida humana adopte otras formas, otras posturas. Se insiste, por ejemplo, en que el mundo no es sino un inmenso teatro en el que todo es falsedad, nada auténtico. Páladas, en el umbral ya de la época bizantina, podrá afirmar que

σκηνή τις ο βίος και παίγνιον

(Anth. Pal. X,72).

La vida, pues, un teatro, una mentira, una "ilusión", o como decían también los hombres de esta época, una γοητεία. Plotino hablará (En. IV, 3,17) de las almas πεδηθείσαι γοητείας δεσμοῖς, "aprisionadas por los lazos de la ilusión" —alusión al cuerpo, como se desprende del contexto—. Porfirio podrá definir la existencia terrenal como un "espejismo" (De abst. I, 28: γοήτευμα τῆς ἐνθάδ ἡμῶν διατριβῆς) mientras que en su Carta a Marcela la llama una tragicomedia (κωμωδοτραγωδία). San Agustín (Enarr. ad Ps. 127) afirmará que esta vida no es sino la comedia del género humano. Por su parte, Marco Aurelio, uno de los espíritus más sensibles de la época, ha expresado en múltiples ocasiones, y con también imágenes múltiples, ese sentimiento de caducidad. Unas veces (VI, 15) insistirá en la caducidad de la existencia humana, caducidad que impide conceder la más íntima importancia a las cosas del mundo. O bien: se expone la pequeñez de las grandes cosas del mundo comparadas con la enorme magnitud del cosmos:

Asia y Europa no son más que rincones del cosmos. Todo el Océano una gota del cosmos. El Atos, una gleba del cosmos. Toda la sucesión de los siglos, un simple punto de la eternidad (VI, 36).

Todo es, pues, pura nada, simple provisionalidad:

Todos los seres que tienes a la vista caerán pronto convertidos en polvo, y los que los habrán visto caer caerán, a su vez, en polvo convertidos (IX, 32).

El hombre de finales del mundo antiguo se halla ante un hecho que se aparece, pues, como irrebatible. El mundo, o carece de sentido, o es malo. El ser humano se siente como un extraño en él, y busca ansioso una salida, una solución que le permita encontrarse a sí mismo, que le ayude a regresar al lugar de donde procede para alcanzar la paz espiritual. ¿Qué caminos tiene ante sí para resolver ese acuciante deseo de paz, de salvación? ¿Cómo conseguirá encontrarse? Unas veces es el recogimiento en sí mismo, alejado del ruído mundano que le produce vértigo:

Para descansar –se dice a sí mismo Marco Aurelio – se buscan las apacibles soledades del campo, la orilla del mar, las serenas montañas. Tú también deseas con frecuencia todo esto. Y sin embargo, todo eso no es sino una prueba de vulgaridad de espíritu, ya que en cualquier momento que elijamos podemos buscar un retiro incomparable dentro de nosotros mismos. En ninguna parte, en efecto, puede hallar el hombre un retiro tan apacible y tranquilo como en la intimidad de su alma (IV, 3).

La idea del retiro, como ha estudiado el tema Festugière, alcanzará en la época imperial una frecuencia inusitada. Incluso entre los estoicos de la época romana, como Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, la exhortación al "retiro interior" se hace obsesivo. Para Filón la "soledad" es algo importante para la auténtica vida del espíritu. Así escribe:

El hombre honrado, por el contrario, dominado por el deseo de una vida tranquila, se retira de los negocios y goza de la soledad (De Abr. 22).

Y en otra parte (id. 85) hablando del mismo hombre espiritual, simbolizado en Abraham, afirma:

Ninguna otra vida le parece más agradable que la que pasa lejos de la multitud. Y ello es natural, pues los que buscan a Dios y aspiran a encontrarle aman la soledad en la que se complace Dios.

En uno de los tratados del *Corpus hermeticum* (X, 9), el discípulo pregunta a su maestro quién es el hombre "divino". Y recibe la siguiente contestación:

El que habla poco y escucha mucho. Pues el que sólo se ocupa en discusiones no hace sino perder el tiempo.

Lo cuál no es otra cosa que una exhortación al silencio y a la soledad. Una exhortación al retiro, a la concentración en sí mismo.

Lo que se impone, en suma, es una huída del mundo, tal como aconsejara Platón en él Tecteto.

Naturalmente, para una cabal comprensión de las condiciones históricas, sociológicas, religiosas y culturales que han permitido crear la situación concreta de la época romana en el aspecto al que nos hemos referido, existe una copiosa bibliografía. Véase, en especial, P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (en el Handbuch zum Neuen Testament) Tubinga 1912³, que aborda los temas más importantes: estado y sociedad, cosmopolitismo, individualismo, ideales de formación cultural, sincretismo, Helenismo, Judaísmo, cristianismo incipiente. El libro contiene la bibliografía básica hasta 1910.

Aparte los monumentales trabajos de Rostovtzeff (Historia social y económica del Imperio romano, trad. cast. Madrid, Espasa-Calpe, 1926) y Prümm (Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Roma 1954), puede verse últimamente, A. H. M. Jones, The Decline of the Ancient World, Londres, Longmans, 1968².

Más o menos relacionado con nuestro problema, pero centrando la cuestión en el tema de la delimitación entre mundo antiguo y mundo medieval, puede verse ahora el volumen Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter (Wege der Forschung, LI, 1969) que recoge una serie de ensayos y estudios sobre aspectos varios de nuestra problemática. De entre los trabajos incluídos aconsejaríamos la lectura del artículo de Altheim Spätantike als Problem (pp. 114 ss.) que intenta una visión sintética de lo que entendemos por "final del mundo antiguo".

Muy útil para ciertos aspectos es todavía, a pesar de la fecha de aparición, el librito de G. Murray, Five Stages of Greek Religion (reeditado últimamente en Boston, The Beacon Press, 1951). Murray titula el capítulo dedicado a nuestra época "The failure of nerves", y la define con las palabras siguientes: "It is a rise of ascetism, in a sense, of pessimism; a lost of self-confidence, of hope in this life and of faith in normal human effort; a despair of patient inquiry, a cry for infallible revelation" (p. 123). Son asimismo importantes las páginas que le consagra Wilamowitz en su Der Glaube der Hellenen, II, 435, aunque sólo dé una visión fragmentaria, dado que el libro fue publicado póstumamente y el autor había dejado la obra inconclusa. Un gran acopio de datos y una buena reconstrucción se hallará en Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, II, Munich, 1950, pp. 295 ss.

Para nuestro tema central, el hastío del mundo con sus consecuencias, son básicas algunas monografías concretas: citemos ante todo el libro del P. A. J. Festugière, Personal religion among the Greeks, Bekerley-Los Angeles, California Univers. Press 1954, en el que el sabio dominico francés toca aspectos tan importantes como la impronta platónica en el talante religioso de la época helenística (sobre lo cual véase ahora Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie, Heidelberg, Winter, 1972), la piedad, en su doble vertiente popular y filosófica; el detallado análisis de una figura tan curiosa como Elio Arístides (s0bre la cual, véase C. A. de Leeuw, Aelius Aristides

als bron voor de kennis van zijn tid, Ultrecht 1939). De necesaria consulta es el libro de Nock, Conversion, Oxford Univers. Press, 1961² (1.ª ed. 1933).

Básico, aunque la monumental monografía esté consagrada a un tema que nos ocupará más adelante, pero que contiene indicaciones generales sobre el ambiente espiritual de la época, es el libro de Festugière, La Révélation d'Hérmès Trismégiste (en cuatro tomos, reeditados en varias ocasiones). Nos interesa aquí, esencialmente el tomo I (L'Astrologie et les Sciences occultes, París, Gabalda, 1942), en cuyos tres primeros capítulos se aborda el tema "le déclin du rationalisme". El autor analiza las causas que hayan podido determinar los nuevos rumbos tomados por la cultura griega a partir del siglo II a. C. y, de un modo especial, en los comienzos del período romano. Véase, además, sobre todo el problema, la breve, pero enjundiosa aportación de Dodds en su libro Los griegos y lo Irracional (trad. cast. Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 219 ss.), lectura que debe completarse con la obra del mismo autor, recientemente aparecida: Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge, Univ. Press, 1968. Aunque el libro no es más que el resultado de un ciclo de conferencias, y por tanto, no puede abordar detalladamente las cuestiones que toca, ofrece sin embargo una visión muy viva de esta época. Por otra parte, Dodds intenta con su obra colmar una laguna denunciada ya por Nilsson, cuando, en el epílogo de su Geschichte der gr. Religion (II, p. 682), afirmaba: "Die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebene Erforschung des spätantiken Synkretismus hat sich hauptsächlich mit dem Glauben und den Lehren beschäftigt, währen der geistige Boden, aus dem sie Schösslinge emporwuchsen und in dem sei die Nahrung fanden, nur beiläufig und in allegemeinen Sätzen berührt worden ist. Und doch ist dies letztere grundlegend und das Wichtigste". Dodds estudia, de acuerdo con el programa señalado por Nilsson, tres aspectos fundamentales de ese suelo nutricio: las relaciones del hombre con el mundo material, con el mundo demónico, y con la divinidad. Un capítulo final analiza el "diálogo del paganismo con el cristianismo", diálogo que, como es obvio, no fue siempre amistoso (cfr. el libro de Labriolle La réaction païenne, París 1950). Lo positivo del librito de Dodds es, en todo caso, que insiste en las semejanzas entre el mundo pagano y el cristiano, hecho explicable dado que tenían en cierto modo planteados problemas comunes.

Finalmente: como visión general de los problemas aquí abordados —y no sólo en el primer apartado, sino en los restantes— debemos aconsejar, entre otros, tres libros básicos. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929²; Festugière, Il mondo greco-romano nel tempo di Gesú-Cristo (en colaboración con Fabre. Citamos por la versión italiana), Turín 1955, y F. Cumont, Lux Perpetua, París 1949.

Los presupuestos de la nueva piedad

Esa pregunta, ese interrogante angustiado que el hombre se dirige a sí mismo o a Dios, no es la formulación de un simple deseo de comprensión lógica, sin más. Se trata de la expresión de un desgarro íntimo, del resultado de una ruptura entre el hombre y el mundo provocado por el hundimiento definitivo de una anterior armonía en la que el hombre hallaba, por decirlo con Max Scheler, "su puesto en el cosmos". No es ésta la primera vez en que el ser humano tiene la sensación de que le falta el suelo bajo sus pies, y vacila y se siente lleno de dudas existenciales a la hora de intentar comprender el sentido de su esencia. Este interrogante sólo es comprensible si se considera la terrible soledad de

donde arrancaba. Y esa misma soledad se comprende sólo a la luz del hundimiento de aquella imagen del mundo redonda y completa, segura e inquebrantable, elaborada por Aristóteles como culminación de una larga especulación filosófica. Y cuando esto ocurre, el hombre sólo es capaz de captar un mundo escindido, pues que escindida está, asimismo, el alma humana. El fenómeno se repetirá a lo largo de la historia de Occidente: cada vez que se produce el hundimiento de una concepción del mundo surge un período de crisis en cuyo seno la inseguridad del hombre se traduce en preguntas que ya no es posible contestar. O muy difícil. Así ocurrirá con Malebranche haciéndose eco de la crisis de la concepción renacentista del mundo; o con Kant, al final de todo un período de seguridad filosófica; o con Heidegger, en nuestra propia época. "Cuando se disipa una imagen del mundo —por decirlo con Max Buber, Qué es el hombre, México, 1950, p. 36—esto es, cuando se acaba la seguridad del mundo, pronto surge un nuevo interrogar por parte del hombre que se siente inseguro, sin hogar, que se ha hecho cuestión de sí mismo".

El trasfondo filosófico de esa crisis del hombre helenístico-romano, está constituído por el definitivo derrumbamiento de la concepción aristotélica del mundo y de la ciencia. Y, a su vez, esa crisis del aristotelismo, con todo lo que ese nombre significa, halla su razón de ser en la nueva visión del Universo que se va elaborando en los últimos períodos del mundo clásico.

Empecemos estableciendo, pues, las etapas que señalan el nuevo rumbo que va a tomar la concepción del cosmos. Ha sido especialmente Nilsson quien, de un modo coherente, ha sabido estudiar todo el proceso que conduce a esa nueva concepción, así como las consecuencias que iba a tener para la religiosidad de la época. La imagen tradicional del universo en la que se apoyaba la religiosidad tradicional homérico-hesiódica como la de un disco plano, rodeado por el Océano con el cielo arriba, cual una bóveda, y el Hades debajo, como morada oscura de los muertos, conoció desde muy pronto, con las especulaciones de los naturalistas jonios, una profunda crisis. Sobre todo con la obra de Anaximandro. Al postular este pensador su hipótesis de que la tierra tiene que flotar en el espacio libre, se derrumban las bases teóricas en las que se apoyaba la religión tradicional y tenía que abrirse paso una nueva reorganización de las ideas sobre los dioses los héroes y los Daimones. Cuando más tarde Hiparco de Nicea rechaza la teoría de Aristarco y consigue imponer su hipótesis según la cual el sistema planetario tiene la Tierra por centro, la antigua imagen del mundo salta definitivamente en pedazos. El Universo se amplía con una rapidez vertiginosa. En esta concepción que será la dominante a lo largo de toda la antigüedad tardía -incluso durante toda la Edad Media- la tierra ocupa el centro, rodeada por la atmósfera y las siete esferas celestes giran en torno a ella. Lo que tiene importancia en esa nueva concepción es que el sol ocupa un lugar de honor, con la Luna, Mercurio y Venus a un lado, y Marte, Júpiter y Saturno al otro. Esta posición del Sol como una especie de "corifeo" de los cuerpos celestes está en relación con el papel primordial que se le concederá en todo el período final del mundo antiguo. A partir del Bajo Imperio -e incluso un poco antes- el culto al Sol será básico. Si ya en Platón había sido la imagen que servía para explicar la acción del Bien, ahora este papel sube de valor. "Para una religión solar -ha dicho Nilsson, Historia de la religiosidad griega, p. 124— estaban dados los presupuestos".

Pueden hallarse orientaciones sobre el rumbo que tomaron los estudios astronómicos al final del mundo clásico y comienzos del helenístico en las principales monografías consagradas al tema: A. Dreyer, History of the Planetary Systems from Thales to Kepler, Cambridge 1906; G. Schiaparelli, Scritti sulla storia della astronomia antica, Bolonia 1925-1927 (en tres tomos); sobre la astronomía pitagórica puede verse, especialmente, B. L. van der Waerden, Die Astronomie der Pythagoreer, Amsterdam 1951. Sobre Aristarco, el llamado Copérnico de la Antigüedad, la mejor, con mucho, monografía es la de T. L. Heath, Aristarchus of Samos, Oxford 1913. Para la concepción griega del cosmos, S. Sambursky, The physical world of the Greeks, Londres 1956. Nilsson ha descrito las etapas que marcaron las ideas griegas sobre la creencia en la divinidad de los astros en un artículo titulado "The origin of the Belief among the Greeks in the Divinity of the heavenly Bodies" (aparecido primero en las HThR XXXIII, 1940, y reproducido en Opuscula selecta, Lund, Gleerup, III, 1960, pp. 31 y ss.). Señala en este trabajo el investigador sueco que la creencia en la divinidad de los cuerpos celestes satisfacía tanto las nuevas exigencias de orden y ley (frente a la anarquía de los "Olímpicos"), como las antiguas respecto al poder sobrenatural encarnado en los dioses. Dos momentos serán ahora básicos: el acento que se coloca en la regularidad de los movimientos astrales gracias a los descubrimientos astronómicos de Eudoxo, y la doctrina platónica del Demiurgo, que crea a los astros como "dioses".

Por su parte Festugière (Le dieu cosmique, París, Gabalda, 1949) siguió con mayor detalle aún, los pasos que condujeron a la cristalización de una "religión cósmica": aparte el papel de Platón (quien posiblemente acogiera doctrinas pitagóricas: cfr., L. Rougier, La Religion astrale des pythagoriciens, París, PUF, 1959), coloca el acento en el nuevo "esprit du temps" reflejado en el Epinomis y en el escrito juvenil de Aristóteles Sobre la Filosofía. Pero Festugière va más allá y sigue los pasos posteriores: estoicos, eclecticismo (Cicerón), y, de un modo especial, el tratado pseudo-aristotélico De mundo, del que da un detallado análisis, (en pp. 460-518). Finalmente estudia a Filón como fuente para la religión cósmica.

Sobre la religión astral, aparte el libro de Rougier citado, cfr. F. Cumont, Le mysticisme astrale dans l'Antiquité (en BAB 1909); P. Boyancé, "La religión astrale de Platon à Cicéron" (REG. LXV 1952) y F. Cumont, Lux perpetua, ya citado, pp. 12 y ss.

Sobre la religión solar indicaremos dos monografías básicas: F. Cumont, "La théologie solaire du paganisme romain" (MMA, XII, 2, 1909, pp. 447 ss.) y Nilsson, "Sonnenkalender und Sonnenreligion" (publicado en Arch y Rw XXV, 1933, y reeditado en Opuscula selecta, II, pp. 462 ss.). Algunas indicaciones sobre simbología helíaca durante los Antoninos cfr. J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'Empire, Paris, Les Belles Lettres, 1955, pp. 323 y ss). En general, para la religión solar del siglo III, Altheim, Der unbesiegte Gott, Hamburgo, Rowohlt, 1957.

Pero lo más importante de esa nueva concepción serán las consecuencias que van a derivarse de ella en orden a la nueva religiosidad. Por lo pronto, el mundo sublunar será desde ahora, la morada de lo perecedero, del devenir, de la imperfección. El mundo supralunar es el de las esferas celestes, el mundo de la regularidad, de lo inalterable. Porque los astros son dioses, dioses visibles movidos por un alma. Punto importante, en ese orden de cosas, va a ser el relativo al espacio intermedio entre el mundo sublunar y el supralunar. Si éste está habitado por los dioses, y aquél por mortales, debía irse a la búsqueda de una solución al problema de quién ocuparía el espacio intermedio. Pues bien, a través de ciertas creencias tradicionales —algunas de origen pitagórico— y de ciertas

anticipaciones platónicas —como el mito del Banquete—, acabó por asignarse este espacio intermedio a los daímones seres de naturaleza intermedia "per se", y a las almas. Estas creencias se verán reforzadas por influjos orientales. Estamos ya preparados para asistir a la aparición de la doctrina sobre el viaje del alma, ya a la muerte, con el fin de remontarse a su origen primigenio, ya al que realiza en el momento de éxtasis, acto con el que se une al dios supremo, inefable.

Sabemos por Proclo (In Rempubl. II, p. 129 Kroll) que los Pitagóricos habían colocado el Hades en la Vía Láctea:

καὶ γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων 'Αϊδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχών ἀποκαλεῖν...

En cuanto al posible origen iranio o babilónico de estas doctrinas pitagóricas, defendido entre otros por Cumont y Boyancé en los trabajos antes mencionados, será prudente atenerse a las observaciones de Nilsson, quien, en un interesante estudio ("Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", Numen, I, 1954, Opuscula selecta, III, pp.250 ss) ha insistido, al abordar el problema de la distancia cronológica que separa la conquista de Lidia por los Persas y la época de Pitágoras, en que, tal distancia "ist zu klein um einen solchen tiefgehenden Einfluss der Magusäer glaublich zu machen".

Con respecto al "viaje del alma", véase el exhaustivo tratamiento que del tema ha hecho Festugière en el tomo III de su Révélation (Les doctrines de l'âme, París 1953), que contiene, aparte una imponente cantidad de materiales, versiones completas o parciales de fuentes tan básicas como Jámblico, Tratado del alma (pp. 177-248) y Porfirio, A Gauro sobre el modo como el embrión recibe el alma (id.265-302).

A estas ideas básicas es necesario añadir otros aspectos esenciales.

1. Ante todo, la doctrina de la συμπάθεια.

Si descontamos unas pocas escuelas filosóficas (escépticos, algunos peripatéticos, atomistas), es creencia común en la época que nos ocupa la doctrina de la unidad del cosmos, así como la interdependencia de las partes de ese conjunto. Dado que el Cosmos para los antiguos estaba compuesto por una serie de esferas concéntricas que tenían como centro la Tierra, la doctrina de la unidad supone un incesante cambio de acciones y reacciones entre la tierra y las demás esferas planetarias de un lado, y entre cada una de las esferas entre sí. Ignoramos, de hecho, quién ha sido el autor inicial de esta doctrina que algunos quieren atribuir a Posidonio. Lo que sí es preciso no olvidar es que tal concepción, típica de la época —y que perdurará, en parte, hasta el Renacimiento— va a determinar las posibilidades teóricas de algunas de las manifestaciones más genuínas de la religiosidad del final del mundo antiguo: la astrología, el ocultismo, la magia, la teurgia, la mántica.

Durante muchos años se ha atribuído a Posidonio una serie de rasgos que hoy la crítica se niega, en parte, a aceptar. Fue W. Jaeger quien, en su obra Nemesios von Emesa, Berlín 1914, inició la interpretación del filósofo estoico como un gran teólogo que, situando al hombre como "lazo", $\delta e \sigma \mu \dot{\sigma} s$, entre Dios y el animal, se convierte en el verdadero gozne de la organización del cosmos. Es en ese sentido que Jaeger pudo llamar a Posidonio el primer neoplatónico.

Los trabajos de K. Reinhardt sobre Posidonio han profundizado las ideas de

Jaeger, corrigiéndolas en parte: Poseidonios, Munich 1921; Kosmos und Sympathie, Munich 1926; el artículo sobre este filósofo en la Real Enz. de Pauly-Wissowa (reeditado aparte con el título de Poseidonios von Apamea, Stuttgart 1954): de estos estudios surgía, un poco al modo de Jaeger, pero más matizado, un espíritu con una gran profundidad del sentimiento religioso, con una visión vitalista del universo, con una profunda convicción de la armonía del mundo. (Es conveniente contrastar los puntos de vista con sus grandes críticos, sobre todo con las ideas de Pohlenz: véase las reseñas de los libros antes mencionados en Pohlenz, Kleine Schriften, Hildesheim, Olms, 1965, I, pp. 172 ss. y 199 y ss.). Como resumen de la visión que de Posidonio ha dado Reinhardt podemos citar las palabras de Nilsson, quien lo ha hecho de una forma un tanto lapidaria: "An die Stelle der Vernunft trat die Kraft, an die Stelle des Intellekts, Gefühl und Anschauung" (Geschichte der Griechische Religión II, p. 251).

Mas poco a poco, el estudio pormenorizado de las posibles o reales fuentes que se basan en Posidonio, trajo la aparición de puntos de vista más escépticos y menos entusiastas respecto a la posibilidad de recrear la figura del gran filósofo. Edelstein ("The philosophical System of Posidonius", Journal of Philol. LVII, 1936, pp. 286 ss.) pudo señalar que nada de todo eso aparecía en los fragmentos atribuídos al estoico (del que Edelstein ha hecho una buena edición, aparecida póstumamente, Cambridge, Univers. Press, 1972, cuidada por J. G. Kidd).

Pero la reacción ha ido, acaso, demasiado lejos: ahora algunos historiadores de la filosofía antigua se niegan incluso a aceptar la existencia del concepto de $\delta\epsilon\sigma\mu\delta\varsigma$. Todo ello llevó a una nueva manera de ver a Posidonio, habría que hablar de "una fuente estoica platonizante que los alemanes han convenido en llamar Posidonio". La fórmula es de Dodds (CQ XXII, 1928, p. 131), y a ella se ha adherido Festugière ($R\acute{e}v\acute{e}lation d'H\acute{e}rm\grave{e}s$ $Trism\acute{e}giste$, III, p. 27, nota 2).

Una buena puesta al día de la investigación acerca de Posidonio puede verse ahora en el libro de M. Laffranque, Poseidonios D'Apamé, París, PUF, 1964.

Sobre la astrología griega, los textos básicos para su estudio son:

A. Bouché-Leclerc, L'Astrologie grecque, París 1899; F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung (editada por W. Gundel en su cuarta edición de 1931); F. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, 1912.

2. En segundo lugar, la teoría de las δυνάμεις.

Una de las doctrinas más importantes de la época final del mundo antigua es la que se refiere a las "fuerzas", $\delta v v \dot{\alpha} \mu \epsilon_i c$. Pero el término $\delta \dot{v} v \alpha \mu c$ no lleva en sí ya las connotaciones que llevaba consigo la metafísica aristotélica. Ahora se trata de una "fuerza activa", presentada a manera de efluvio ($\dot{\alpha} \pi \dot{\phi} \rho \rho o i a$), y que actúa de acuerdo con la doctrina estudiada de la "simpatía". Teorizada por Bolo de Mendes, se convirtió en la base del "ocultismo", es decir, la técnica misteriosa que posibilita el manejo de estas potencias milagrosas por parte de los $\theta \epsilon i o i \dot{\alpha} v \delta \rho \epsilon c$, figura que ahora va adquiriendo sus rasgos específicos. Apolonio de Tiana será uno de los más famosos. La doctrina, por otra parte, va a facilitar la expansión de la idea que las imágenes de los dioses pueden realizar toda suerte de milagros y prodigios: idea que no sólo compartirán las clases incultas, sino los mismos espíritus más distinguidos por su ciencia. Porfirio escribirá un tratado completo $\Pi \epsilon \rho i \dot{\alpha} \gamma a \lambda \mu \dot{\alpha} \tau \omega v$, y Jámblico y Proclo la defenderán con todo el ardor de su espíritu.

Ofrece una visión comprehensiva de la doctrina de las "fuerzas ocultas", el artículo δύναμις, firmado por Grundmann, en el Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, de Kittel (II, pp. 288 ss.). Como se ha señalado alguna vez (por ejemplo, Nilsson, Gesch. gr. Rel. II, p. 446), esa noción ha determinado tanto el pensamiento filosófico como las creencias populares. Esa misma noción, que concibe a los dioses no ya como personas, que se manifiestan, sino como fuerzas que actúan, explica la existencia de numerosas "aretalogías", esto es, relatos que narran la manifestación sensible de la "fuerza" de un dios. Véase sobre el tema, últimamente, Longo, Aretalogie nel mondo greco, I, Génova 1969.

El iniciador de toda la literatura helenístico-romana sobre tales "mirabilia" fue, según indicamos arriba, Bolo de Mendes, llamado "el democríteo" (si bien algunos creen que su nombre auténtico era Bolos Demócritos), sobre el cual véase M. Wellmann, Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa (Abh. der Preuss. Akad. der Wiss., Phil. –Hist. Klasse, 1928). En su Φυσικά δυναμερά daba, en orden alfabético, las "Simpatías" y "Antipatías" de bestias, plantas y piedras. De él procede toda una línea de "investigación" que llega hasta el Phisiologus (ver J. Strzygowski, Der Bilderkreis des gr. Phisiologus, Leipzig 1899.

El estudio básico para profundizar en el tema de los $\theta \in \tilde{tot}$ $\check{a}\nu\delta\rho\varepsilon\varepsilon$ es el libro de Bieler, $\Theta\epsilon\tilde{tot}$ $\check{a}\nu\eta\rho$. Das Bild des göttlichen Mensehen in Spätantike und Frühchristentum, Viena 1935-1936 (en dos tomos). Uno de los más típicos es Apolonio de Tiana, cuya vida en parte conocemos gracias a Filóstrato. Sobre esta figura, cfr. ahora G. Petzke, Die Tradition über Apollonios von Tyana und das Neue Testament, Leiden, Brill, 1970, que recoge, además, la bibliografía anterior.

En la literatura neopitagórica de la época, Pitágoras es visto como un $\theta \in io_{i}$. Ello es visible acudiendo a la vida de este filósofo debida a Jámblico, y, sobre el tema, E. Rohde, "Die Quellen des Iamblychos in seiner Biographie des Pythagoras", en RhM. XXVI, 1871, pp. 54 ss.

Muchas de las creencias populares sobre el principio de la "fuerza" se hallan reflejadas en Luciano, sobre todo en el $\Phi \iota \lambda o \psi \epsilon v \delta \eta c$ del que J. Schwartz ha hecho una buena edición comentada.

Sobre estas narraciones maravillosas, que a veces rozan la aretalogía, cfr. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Stuttgart 1963² y Ch. Clerc, Les théories rélatives au culte des images chez les auteurs grecs du II siècle après J. C., París 1915.

Por otra parte hubo una polémica, entre los mismos paganos, en torno al culto a las imágenes sobre la que puede verse el estudio de J. Geffken, "Der Bilderstreit des heidnischen Altertums" (Arch.f.Rw, XIX, 1919 pp. 286 ss). Las ideas de Plotino sobre las imágenes pueden verse en En IV, 3, 1.

En lo que se refiere a la nueva concepción de la ciencia aristotélica hay que tener en cuenta dos hechos que la distinguen fundamentalmente de la ciencia nueva helenísticoromana.

a) De un lado, se distingue por su carácter "desinteresado". Lo ha señalado Festugière (Hérmétisme et mystique païenne, pp. 42 ss.): el fin que se propone el sabio aristotélico es la comprensión, la contemplación científica sin el deseo de buscar fines prácticos. Por el contrario, la nueva ciencia estará atenta al interés práctico que pueda dimanar de sus conocimientos: unas veces tales conocimientos le servirán para conocer su propio destino (astrología); otras, para enriquecerse por medio de la "alquimia". O, en todo caso, para actuar sobre el destino de los hombres a través de la magia y el ocultismo.

Cabría añadir que asimismo la nueva ciencia puede procurar al hombre un conocimiento de los medios para alcanzar la unión con la divinidad (con la teurgia, por ejemplo). Y no vale afirmar que no nos hallamos ante procedimientos "científicos". No lo serán para nosotros, pero tales actividades se basan en la más adelantada ciencia del momento. Otra cosa sería sítuarnos en una posición antihistórica.

Los rasgos que caracterizan la concepción aristotélica de la ciencia frente a la nueva los hemos tomado, según señalábamos antes, de algunos de los más importantes trabajos de Festugière, sobre todo el artículo aparecido en el "Bulletin de la Soc. Royale de Lund", 1948, pp. 1-58, (reproducido en el libro miscelánea Hérmétisme et mystique païenne, París, Aubier, 1967); o el estudio "La place du De anima dans le système aristotelicien" (aparecido en AHMA VI, 1932, pp. 25-47), y sobre todo, las páginas consagradas al tema en el primer tomo de la Révélation d'Hérmès Trismégiste, pp. 189 ss. (que son, en parte, un resumen del artículo anterior).

Puede verse, asimismo, sobre el concepto aristotélico de la ciencia —que aquí se toma como la concepción "clásica" antigua— el importante trabajo de Charles Singer, Greek Biology and its relation to the rise of modern science, Oxford 1921, quien señala, por otra parte, que "the Greeks often accepted data without scrutiny, induction without proof" (p. 10). Sobre los métodos aristotélicos en general, cfr. Bourgey, Observation et expérience chez Aristote, París 1954, y, para aspectos concretos, J. B. Monam, Moral knowledge and its Methodology in Aristotle, Oxford, Clarendon, 1961, y Fritz Wehrli "Ethik und Medizin" (MH 8-1951, pp. 36 ss., reproducido en Theoria und Humanitas Zurich, Artemis, 1972, pp. 176 y ss.).

b) Pero por otra parte, la ciencia aristotélica concedía al ser individual, —al "hombre concreto"— un papel secundario, una importancia de segundo orden frente al universo.

Ahora bien; ¿cuáles serán, en cambio, las intenciones y finalidades de la nueva ciencia frente a los seres? Ante todo y sobre todo, el interés se centra en descubrir las propiedades individuales y singulares de los seres. Sus "fuerzas maravillosas", ocultas. Si el sabio "clásico" no aspira, en principio a actuar sobre la naturaleza, el sujeto de la nueva ciencia helenístico-romana se propone, en primerísimo lugar dominar esas fuerzas que actúan atrayendo o repeliendo.

La ciencia aristotélica era, en fin, una ciencia racional. Ahora ya no lo será. Ahora de lo que se trata es de conseguir la revelación divina que permita al hombre conocer, y por ende controlar, esas oscuras y misteriosas energías.

Las consecuencias de esa nueva actitud serán no pequeñas. Por lo pronto, el medio de transmisión será, ni más ni menos, que la revelación de en arcano, revelación que se alcanzará no por medio de la investigación científica —tal como la había entendido la ciencia anterior y la entenderá la ciencia moderna— sino por medios suprarracionales: la plegaria, el acto ritual— mágico o teúrgico.

Nos hallamos, en suma, en presencia de un retroceso del espíritu científico. Y ese retroceso, no significa que deba compensarse con un aumento de la piedad, sino, según se ha señalado alguna vez "de una perversión de la piedad, puesto que el hombre se inclina ahora a pedir a la divinidad,... lo que antes intentaba conseguir por medio de las fuerzas de la razón exclusivamente" (Festugière, La Révélation, I, p. 5).

Corrientes místico-religiosas

Si nos situamos en espectadores un tanto alejados de la época que nos ocupa; concretamente, si nos situamos en el momento acaso más vivo de la religiosidad de finales del mundo antiguo, posiblemente no erraremos demasiado al afirmar que tres son las corrientes religiosas que predominan: el cristianismo ortodoxo o eclesiástico, la Gnosis y el Neoplatonismo. Las tres corrientes presentan, ciertamente, rasgos comunes explicables si no olvidamos que son tendencias surgidas de experiencias epocales íntimamente relacionadas. Naturalmente, comportan, a su vez, profundas diferencias. Que esas diferencias radiquen en el estilo, en la teología o en su particular mitología es algo, por otra parte, en lo que no están acordes los críticos. C. Schmid, por ejemplo (Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, T.u.U., n.F.v,4) aun aceptando esa tríada, insiste en distinguirlas profundamente, en tanto que Guignebert (Le christianisme antique, París 1921, pp. 247 ss.) se siente inclinado a sustituir la gnosis por el maniqueísmo. Pero el maniqueísmo, en el fondo, no es sino una rama de la gnosis. Que deba añadirse aquí, como hiciera en su tiempo Renan, el mithraísmo es discutible. En todo caso, Nock ha rebajado un tanto la tesis de Renan al afirmar (Conversion, 14) que "es absolutamente antihistórico comparar el Cristianismo con el mithraísmo".

Sería demasiado fácil acuñar una fórmula que intentara explicar las diferencias, o, si se quiere, las semejanzas, entre las tres corrientes antes mencionadas, acudiendo a un mayor o menor grado de presencia de elementos orientales en cada una de ellas. Por lo pronto porque la misma historia moderna de la investigación sobre la gnosis y el neoplatonismo demuestra que el grado de orientalización atribuída a una y otro ha variado notablemente a tenor de las modas y las tendencias que en este, como en otros campos, han predominado en estos estudios. Pero, pese a todo, el tema de las relaciones entre Grecia y Oriente es esencial para entender el período que nos ocupa y no podemos desentendernos de él si no queremos silenciar uno de los problemas básicos.

El tema de la orientalización del mundo griego lleva hermanado el de la difusión de las religiones orientales. El libro básico, modelo en su género, es el de F. Cumont, Les réligions orientales dans le paganisme romain (que citamos por la versión alemana Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Stuttgart 1959).

En principio cabe distinguir una serie de corrientes, no todas con la misma vitalidad. Importante, sobre todo, fue la religión egipcia, para cuyo estudio, tal como la veían los griegos de la época romana, puede hacerse a través de la rica fuente que constituye el tratado plutarquiano De Iside et Osiride, ahora editado, con versión inglesa y comentario de J. G. Griffiths (Cambridge, Univ. of Wales Press, 1970). Sigue, en cuanto a importancia, la religión persa, con su acusado dualísmo. Parte del material está recogido en Christensen, Die Iranier, Munich, Beck, 1933. Datos no negligibles, sobre todo relativos al influjo sobre los pensadores griegos, pueden hallarse en el trabajo de Jean Hani, "Plutarque face au dualisme iranien" (REG, 1964, pp. 489 ss.). Naturalmente los estudios sobre Mithra inciden en esta temática. Véase especialmente F. Cumont, Textes et documents relatifs aux mystères de Mithra, 1, 1899, y, del mismo autor, Die Mysterien des Mithra (versión alemana), Stuttgart, Teubner, 1963.

También han dejado su huella las religiones de Siria, en especial la figura de la Gran Madre y Attis. cfr. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult (RGVV, I, Giessen, 1903) y H. Graillot, Le culte de Cybèle, mère des dieux (Bibliothèque de l'Ecole française, CVII, 1912).

Capítulo aparte merece el estudio de los misterios. Una visión general, muy somera pero viva, puede hallarse, por parte del lector español, en A. Alvarez de Miranda, Las religiones mistéricas, Madrid, Revista de Occidente, 1961, que, aparte problemas metodológicos, aborda el estudio de algunos misterios griegos y no griegos. Ha tratado el tema del origen de algunos misterios helenísticos E. Briem (Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistichen Mysterien, Lunds Univ. Arskrift, XXIV, 5, 1925). En general, aunque debe leerse con precaución, Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Stuttgart 1956³.

Las religiones mistéricas plantean no pocos problemas: de un lado, el del posible influjo en la terminología filosófica y mística. Ya en Platón el hecho está comprobado. Ahora se hace cada vez más reiterativo: sobre todo entre los Neoplatónicos. Pero también antes, en especial en Filón, hasta el punto que no han faltado críticos que han sostenido la existencia, en Alejandría, de un misterio hebreo calcado de un misterio de Deméter; sobre todo han sostenido esta tesis Goodenough (By Light, Light, New Haven 1935) y Wolfson (Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Cambridge, Mass., 1947).

Una buena cantidad de datos sobre la interpretación neoplatónica de los misterios eleusinios puede hallarse en V. Magnien, Les mystères d'Eleusis, París, Payot, 1950³. Un buen tratamiento de las posibles relaciones entre misterios paganos y sacramentos cristianos en Nock ("Hellenistic mysteries and christian sacraments", editado ahora en los Essays on Religion and ancient culture, Oxford, II, 1972, pp. 791 ss.).

1. Comencemos por el Neoplatonismo. Y aquí es preciso ante todo hacer algunas precisiones preliminares y una de las más importantes es que, cuando hablamos de Neoplatonismo empleamos un término completamente ajeno a Plotino, quien siempre se empeñó en presentarse como un genuíno platónico, como un ortodoxo intérprete de Platón. Y sin embargo, es obvio que existen diferencias entre la filosofía, un tanto ambigua, de Platón y el sistema plotiniano. ¿Cómo se explica, pues, hoy en día, esa diferencia?

Para quienes sostienen, a todo trance, la imagen clásica del Platonismo, las diferencias radican en un paulatina evolución del pensamiento especulativo griego. Pero hay autores que, hoy en día, juzgan posible realizar una exégesis neoplatónica de Platón. La orientación historicista y genética de una parte de pensadores del siglo XX ha permitido plantear las bases del problema con una solución evolutiva. Fue sobre todo Jaeger en su libro Nemesios von Emesa (Berlín 1914) quien, aplicando un método genético, que después ensayó nuevamente con Aristóteles, intentó ir al encuentro de una personalidad filosófica que, con sus orientaciones sincréticas, echara las bases de una línea especulativa que preparó un camino hacia la concepción jerárquica del ser que culminará con la síntesis final de Plotino. Para Jaeger tal figura fue Posidonio. Pero fue sobre todo W. Theiler quien de un modo decidido acuñó el concepto, y, sobre todo, el término "preneoplatonismo" en su conocido estudio Die Vorbereitung des Neuplatonismus. No nos interesa aquí seguir los pasos de esa orientación. Diremos tan sólo que la actitud consistente en remontarse hasta Posidonio no es compartida por una serie de investigadores del pensamiento griego. Su ambición es llegar más arriba, hasta los primeros discípulos de Platón, cuando no al mismo maestro. En esa línea de investigación se hallan figuras de la talla de un Dodds,

Armstrong, Cornelia de Vogel, Krämer, Harder. De esa reconstrucción de las "etapas precisas entre Platón y el Neoplatonismo" —por decirlo con el título de un trabajo bien conocido de C. de Vogel—, resulta que el sistema plotiniano sería el resultado final de una larga tradición, eslabones de la cual serían los Neopitagóricos del siglo I a. C., Filón de Alejandría, el Platonismo medio, con Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro; los eclécticos como Plutarco; figuras como Numenio de Apamea, e, incluso, las especulaciones gnósticas. Y, para completar la lista, habría que añadir la figura del maestro de Plotino, Amonio Sakkas.

En 1928 Dodds se lamentaba de que "la última fase de la filosofía griega hasta muy recientemente ha sido menos inteligentemente estudiada que otras" (CQ 1928, p. 129). Señalaba, además, el gran crítico inglés que los defectos de la investigación en torno al neoplatonismo estaban centrados de un lado, en una errónea distinción entre Platonismo y Neoplatonismo, en una consideración, equivocada a su vez, según la cual, los neoplatónicos, por ser unos "místicos", no eran fácilmente comprensibles para un simple filósofo. Y añadía, finalmente, la creencia básica entre los estudiosos según la cual Plotino llevaba una enorme carga "oriental" (se refería Dodds a los trabajos de Simon y de Vacherot, especialmente).

Hoy en día no podemos decir ya lo mismo. Los trabajos consagrados al Neoplatonismo son no sólo numerosos, sino profundos y penetrantes, y han abierto amplias rutas a una comprensión genética y sistemática.

La pretensión de Jaeger de remontarse, todo lo más, a Posidonio, fue, aunque abierta a otras perspectivas, la misma que consideró Theiler. Era preciso remontarse más arriba. Ya en este sentido, el mismo Dodds, en el trabajo que antes hemos mencionado apuntaba las posibles relaciones existentes entre el Parménides y la Uno de Plotino. El camino estaba, en todo caso, abierto hacia la posibilidad de un entronque con Platón, o cuando menos, con los primeros discípulos. Un segundo paso fue la valoración del llamado Platonismo medio: Witt y Loenen relizan serios estudios en torno a Albino (Witt, Albinus and the history of middle Platonismo, Cambridge 1937; Loenen "Albinus' Metaphysics. An attempt at rehabilitation", Mnemosyne IV, 9, 1956, pp. 296 ss.; id. IV, 10, 1957, pp. 35 ss.

Por su parte, Cornelia de Vogel ha realizado una serie de investigaciones, paralelas a las de otros investigadores, en los que ponía el acento sobre las coincidencias
entre Platonismo y Neoplatonismo: una buena parte de estos trabajos han sido recogidos por su autora en un libro reciente (Philosophia I, Studies in Greek Philosophy,
Assen, Van Gorcum, 1970), que no incluye, empero, el estudio "A la recherche des
étapes précises entre Platon et le Néoplatonisme" (Mnemosyne, VII, 1954, pp. 111
ss). En otro de sus libros (Greek Philosophy. A collection of Texts, III, Leiden, Brill,
1964² pp. 340 ss.) nos ofrece los textos básicos de ese "preneoplatonismo", que
define como "that kind of philosophy of synthesis which appears in various forms
from the first century B. C. onward".

Muy importante en esa misma perspectiva es el libro colectivo, dirigido por A. H. Armstrong, The Cambridge History of Later Greek and Medieval philosophy, Cambridge, Univ. Press, 1970, atento todo él a valorar la filosofía anterior a Plotino como una culminación hacia el Neoplatonismo. Han colaborado en esa misma orientación dos grandes figuras: de un lado, Merlan en una serie de estudios, de entre los que cabe mencionar From Platonism to Neoplatonism, La Haya 1960², que ha intentado seguir la huella derivacional académica en Aristóteles y los pensadores posteriores; y H. J. Krämer, Der Ursprung des Geistesmetaphysik, Amsterdam, Grüner, 1967², que contiene una imponente bibliografía y una crítica a fondo de la historia de la cuestión.

Con los esfuerzos de los autores citados se han abierto, ciertamente, amplias perspectivas, y, sobre todo, como ha señalado Krämer (*Ursprung*, p. 13) "ist die vermeintliche Diskontinuität des Neuplatonismus abgeschwächt worden".

Si tras esa orientación general sobre los estudios en torno a la génesis del Neoplatonismo pasamos a algunos aspectos concretos, diremos que también aquí hemos de reseñar la existencia de valiosos estudios. De un lado lo que cabe llamar la búsqueda de precedentes remotos. Ya hemos aludido al nuevo enfoque que preside las investigaciones en torno a Posidonio (cfr. supra). Hemos aludido a ciertos intentos de reivindicación del Platonismo medio, en especial de Albino. Debemos a Loenen, según indicábamos antes, un serio intento por reivindicar su originalidad, sobre todo en lo que concierne a uno de los problemas básicos de la génesis del Neoplatonismo, la doctrina de que las ideas son pensamientos de Dios. Sobre el tema, véase además, A. N. M. Rich, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God" (Mnemosyne, 1954, pp. 123 ss.), y, sobre todo, Armstrong, "The Background of the Doctrine" "That the Intelligibles are not outside the Intellect" (En Sources de Plotin, Ginebra, "Entretiens sur l'Antiquité", Fondation Hardt, V, 1960, pp. 393 ss.). El mencionado trabajo de Armstrong insiste en el papel que, en esta doctrina, han jugado Antíoco de Ascalón y Alejandro de Afrodisias.

Quedan los precursores inmediatos de Plotino, Numenio y Ammonio. Respecto al primero (cuyos fragmentos han sido editados, con un estudio preliminar por Leemans, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea, Bruselas 1937) se ha producido una notable modificación en lo que se refiere al sentido último de su doctrina: mientras a principios de siglo los más eximios estudiosos de este curioso pensador (Norden, Cumont, Praechter, Bousset) tendían hacia una visión sincrética de su doctrina, hoy, a psear de que todavía H. Ch. Puech, en un documentado estudio ("Numenios d'Apamée et les théologies orientales du second siècle", Mél. Bidez, Bruselas 1934, pp. 745 ss.), predomina una consideración helenizante. Y, en efecto, al producirse la reacción frente a la doctrina de la orientalización del neoplatonismo y precursores (Armstrong, Dodds, Festugière, Krämer, Beutler) se ponen de relieve los elementos griegos de Numenio: Festugière, por ejemplo, no quiere ver más orientalismo en Numenio del que pueda hallarse en el Platonismo medio (cfr. Le dieu inconnu et la gnose, París, Gabalda, 1954, pp. 123 ss.). Una buena puesta al día sobre Numenio -y eventualmente sobre Ammonio Sakkas- puede hallarse en el luminoso estudio de Dodds, en Sources de Plotin, ya citadas, pp. 3 ss. Importante, G. Martano, Numenio d'Apamea precursore del Neoplatonismo, Roma 1941.

Sobre Ammonio, cfr. Langerbeck, "The philosophy of Ammonius Saccas" (JHS, 77-1957, pp. 67 ss.).

De acuerdo con la conocida tesis de Bréhier lo que da el sesgo fundamental a la filosofía de Plotino es la íntima unión de dos problemas: el religioso, relativo al destino del alma, y el filosófico, que busca la explicación última de la realidad. Según el crítico francés están tan íntimamente unidos esos dos problemas que no tiene sentido plantearnos la cuestión de saber cual de ellos está subordinado al otro (*La filosofía de Plotino*, trad. cast. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, p. 47). El mismo Plotino ha planteado claramente esta unidad al afirmar en *En.* 1,3,1:

Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οὶ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγειν; 'Οπου μέν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τὰγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένων. καὶ δὴ καὶ δι' ων τοῦτο ἐδείκνυτο, ἀναγωγή τις ἦν.

Mas, ir al Bien, ¿qué otra cosa puede significar sino alcanzar la fusión con el Uno, realizar la aspiración a la "unio mystica"? En otras palabras: la culminación de la filosofía de Plotino no es otra cosa que la "unio mystica", y el sistema plotiniano contiene como elemento esencial el misticismo. No es un azar que en la ordenación de los escritos de Plotino realizada por Porfirio el tratado final verse sobre El Bien o el Uno. Es todo un símbolo.

Ahora bien; al hacer tales afirmaciones no hacemos sino determinar un rasgo común a todas las corrientes religiosas de la época que nos ocupa. También en la Gnosis, en el Hermetismo, en el Cristianismo apunta ese rasgo capital. La mística de este período, por otro lado, identifica unión mística con inmortalidad, o al menos tiende a identificarlas. En su estudio sobre el tema de la $\partial\mu ologica$ $\theta\epsilon\dot{\omega}$ ha señalado Merki muy bien las implicaciones que el tema místico comporta con relación a esa aspiración a la inmortalidad . Señalemos algunos ejemplos, de la más variada procedencia: Plotino afirma, en En.I., 2,6, que la aspiración última del hombre no es simplemente la tendencia a evitar el pecado, sino la positiva aspiración a "ser dios".

En el Corpus hermeticum XI, 20 nos hallamos con expresiones parecidas, aunque la aspiración a la divinización es más elevada. Clemente de Alejandría, finalmente, (Strom. VI, 113, 3) afirmará taxativamente que "el hombre bueno practica el ser su dios".

El tema de la "imitación de dios" ha sido estudiado últimamente desde varios ángulos de visión. Una prehistoria de la noción platónica ha sido intentada por Roloff, Gottählinchkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seeligen Leben, Berlín, W. de Gruyter, 1970 (el libro es decepcionante: cfr. mi reseña en BIEH IV, 1, 1970, pp. 82 ss). El estudio más completo sobre el tema es el ya mentado de H. Merki, 'Oμοίωσις Θε $\tilde{\varphi}$, Friburgo de Suiza 1952. Algunas indicaciones contiene el ya mencionado estudio de Dodds (Pagan and Christian in an Age of Anxiety, pp. 69 ss.), que recoge el trabajo de J. Gross, La divinisation des chrétiens d'après les Pères Grecs, 1938. Para Plotino es fundamental el libro de Arnou, Le désir de dieu dans la philosopie de Plotin, París 1921.

Sabemos por Porfirio (Vita Plotini, 23, 7 s.) que Plotino tuvo experiencias místicas. Lo que nos interesa para nuestro tema no es, empero, tanto comprobar el sesgo de tales experiencias como determinar los rasgos específicos del misticismo plotiniano. Y ello sobre todo porque creemos que de este estudio pueden deducirse importantes consecuencias en orden a determinar si hay o no elementos orientales en nuestro pensador. Los textos fundamentales proceden, como es lógico, de la Enéada VI, aunque las En. IV y V nos faciliten también algunos datos importantes y complementarios.

Por lo pronto, lo que en el misticismo plotiniano destaca es su carácter puramente intelectual, no fisiológico, como ocurre en algunas sectas orientales. Tampoco es sacramental, cosa que sucede ocasionalmente en determinadas sectas cristianas: Plotino no prescribe ni ejercicios de respiración ni repeticiones hipnóticas de sílabas misteriosas o de palabras mágicas. Tampoco está determinado por ningún ritual el acto de la visión extática. Por el contrario: se trata de un puro ejercicio intelectual, mental (cfr. En. V, 1, 2-3).

El método plotiniano se acerca, pues, a la línea del Platonismo medio, que practicaba las tres vías luego clásicas: la via negationis, la via eminentiae y la vía de la analogía. Es

fácil hallar, de entre los textos plotinianos referencias a las tres. Sin embargo, y de acuerdo con el testimonio de Porfirio (Vita, 23, 9), la qué él empleó fue, esencialmente, la via eminentiae.

Si aceptamos la definición de misticismo dada por Ferrater Mora (Diccionario de Filosofía, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965⁵, II, p. 208) como "la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación)" será preciso determinar, para su ulterior diferenciación, los distintos medios con que la visión se alcanza en las distintas corrientes de la época. Parece ser que el rasgo fundamental del misticismo griego pagano, a partir al menos del siglo I, es la aspiración a "ver a dios", a recibir la revelación de sus misterios. En esto parece que hay un cierto rasgo distintivo entre la mística cristiana y la pagana. En aquélla la revelación de los "misterios divinos" parece que era un don más raro, cfr. a este respecto la anécdota que reproduce-Festugière, de un diálogo entre un pagano y un cristiano ("Mystique Païenne et charité", en el libro L'Enfant d'Agrigente, París, Plon, 1950, pp. 127 ss.). En todo caso, hay asimismo profundas diferencias entre las diversas tendencias de la mística pagana. Señala Dodds (Pagan and Christian, p. 83) que "lo que para el Hermetista es un resultado final es para Plotino sólo el comienzo de la ascensión".

La doctrina de las tres vías, empleada ya por el Platonismo medio, ha sido esbozada, en relación con Albino, Máximo de Tiro y Apuleyo, por Festugière (Le dieu inconnu pp. 92 y ss.).

Los principales textos plotinianos sobre el éxtasis pueden verse cómodamente empleando el índice de la edición de Bréhier. Señalemos los más importantes:

En. IV,8,1: se trata de un pasaje muy importante porque es el único texto autobiográfico de Plotino.

V,5,8: el texto insiste en la "espera" necesaria para que se produzca la "visión".

V,3,14: lo que ocurre no puede describirse en términos lógicos.

V,8,11: insistencia sobre la necesidad del "silencio".

VI,7,34: uno de los textos básicos. Se habla de la aparición "repentina", tras la espera silenciosa.

Es sabido que Bréhier ha sido uno de los más fervientes defensores de la tesis -tan en boga a comienzos de siglo- que ve en la mística plotiniana una raíz oriental. Bréhier encontraba en los Upanishads la fuente de inspiración de nuestro filósofo. Pronto, empero, surgió la réplica a tal punto de vista. A raíz de la aparición del, por otra parte, importante estudio del crítico francés publicaba en Hermes, 1914, pp. 70 ss., K. H. Müller un trabajo titulado "Orientalisches bei Plotinos?" donde se atacaban de raíz los puntos de vista expuestos. Hoy en día asistimos a una continuación de esa tendencia antiorientalizante, cuyos exponentes más distinguidos son Armstrong, Dodds y Beutler. Lo que distingue esencialmente la concepción plotiniana del éxtasis es que la unión mística significa por parte del alma la recuperación de su más alto grado de vida y de libertad. Es una especie de espera supralógica que el alma realiza tras haber alcanzado su más perfecta interiorización. Según nos cuenta el propio Plotino (En. V,3,13), el alma, inflamada de amor y tras haber apartado de sí toda forma, consigue la unión íntima e inefable con la plenitud del Uno, a su vez inefable. Por otra parte, tal "encuentro" no es el de la criatura con su Creador, tal como ocurre con el misticismo cristiano. En algunos textos de las Enéadas parece insinuarse, es cierto, la idea de una "parusía", de una "presencia divina". O, dicho con otras palabras: la idea de que el Alma es concebida como el sujeto que siente

la presencia de Dios en ella (cfr. V,3,14; V,8,11). Sin embargo, en otros textos, acaso más significativos, tiende a desaparecer la distinción entre sujeto y objeto (VI,9,10; VI,9,7,). En tales casos no se trata ya de una contemplación. Se trata de un modo distinto de visión, de acuerdo con las propias palabras de Plotino:

Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὶ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκοτασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἔπίδοσις αὐτοῦ, καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

La tesis del influjo indio sobre Plotino se apoya, en el fondo, únicamente, en el dato de Porfirio (Vita, 3) según el cual Plotino había sentido deseos de conocer la filosofía india, que en su tiempo gozaba de una cierta fama (cfr. Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos, 1).

Debemos a A. Kalessidou-Galanou (REG, 1971, pp. 396 ss.) un detallado estudio donde se defiende la tesis de la originalidad plotiniana frente a lo "oriental" en su concepción del éxtasis. Véase asimismo M. Lacombe, "Note sur Plotin et la pensée indienne" (AEHE París 1950).

El libro colectivo Sources de Plotin (ya citado) es un buen exponente de la reacción que se ha producido desde hace unos lustros, respecto a la tesis orientalista, cfr. especialmente las contribuciones de Dodds (respecto a Numenio y Ammonio), Theiler ("Plotin zwischen Platon und die Stoa") y Armstrong (sobre la doctrina de que los inteligibles están en el Intelecto).

Véase además Rist, *Plotinus, The road to Reality*, Cambridge, Univer. Press, 1967, y sobre el tema concreto de la contemplación, J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, Univers. Press, 1967. Muy importante D. Roloff, *Plotin, Die Grosschrift* III,8 - V,8 - V,5 - II,9, Berlín, W. de Gruyter, 1970, que desarrolla la idea de Harder de un escrito unitario de Plotino sobre la $\theta \epsilon \omega \rho ia$, incorporado luego, en forma desordenada por Porfirio en la edición de las Enéadas.

En un importante trabajo cuya tesis central, empero, consideramos equivocada ha defendido Prächter ("Richtungen und Schulen des Neuplatonismus", en el libro Genethliakon C. Robert, 1910), con argumentos que más abajo procuraremos refutar, que Jámblico fue, antes que otra cosa, un filósofo en sentido estricto, y que no es lícito, por tanto, atribuirle la responsabilidad de haber puesto la metafísica plotiniana al servicio de la teología del paganismo. Al emprender esa ruta teórica, Prächter lo que, en primer término, se proponía era, sencillamente, refutar la tesis de Zeller concerniente a la historia posterior al Neoplatonismo postplotiniano. Como es sabido, en su Philosophie der Griechen había ensayado Zeller una trasposición del hegelianismo a la historia de la filosofía postaristotélica: de acuerdo, pues, con esta concepción hegeliana, el Neoplatonismo se desarrollaría a base de un proceso dialéctico en el que la tesis estaría representada por Plotino, Porfirio; la antítesis por Jámblico, reservando a Proclo la función de la síntesis. O, dicho en otros términos: a la fase esencialmente metafísica representada por el tándem Plotino-Porfirio, se opondría la fase teúrgica, encarnada en Jámblico. En Proclo estaríamos en presencia de una síntesis sistemática de las dos actitudes anteriores. Es verdad que la tesis de Zeller se presta, en determinados aspectos, a no pocas críticas. Sostener la total identidad de las posiciones de Plotino y de Porfirio creo que no sería hoy compartida integramente por los estudiosos del Neoplatonismo, aparte el hecho de que el hegelianismo se ha comportado excesivas veces como Procusto que intenta adaptar a su lecho demasiadas cosas con la consiguiente violación de su auténtica realidad. Sin embar-

go, en su sentido fundamental, creo que en este caso concreto Zeller tiene la razón con respecto a Prächter.

Hoy en día sabemos bastante más que hace cien años en qué consiste la teurgia que acabamos de mencionar a propósito de Jámblico. Tras los trabajos de W. Kroll sobre los Oráculos caldeos; tras los estudios de Bidez y Eitrem en torno a determinados aspectos de esta obra; después que Hoepfner ha estudiado las prácticas teúrgicas en su completísimo artículo de la Pauly-Wissowa que es un buen complemento de su trabajo anterior Griechische -Aegyptisch- Offenbarungszauber, y, especialmente, una vez que Dodds en un magistral trabajo sobre el tema (aparecido en JRS, 37, 1947 e insertado en su libro The Greeks and the Irrational en forma de apéndice" ha aclarado muchas cosas sobre el tema, estamos en mejores condiciones que antes para saber en qué consiste esa "rama de la magia" que tanto ha influído en los neoplatónicos posteriores. ¿Qué es, pues, teurgia? Según Damascio (Vita Isidori, 227) la teurgia es una ιερατική πραγματεία que purifica el alma y la hace capaz de acceder al mundo inteligible y a la visión extática, de realizar, en suma, "la unión íntima con la misma Divinidad". Sin embargo, a juzgar por otros textos neoplatónicos, especialmente por los de Jámblico, parece que era algo más. Se trata, de acuerdo con la etimología del nombre, de una especie de "Götterzwang" - según la expresión de Hoepfner-, de un medio de actuar sobre lo divino aún a trueque de recurrir a ciertas violencias sobre el mismo. Si ya los teurgos estaban persuadidos de que los dioses y démones ejercen una influencia decisiva en la vida de todos los seres, se insinúa ahora la idea de que es posible, asimismo, actuar sobre los dioses y démones acudiendo a determinados ritos y fórmulas. En última instancia, era una aplicación consecuente y lógica de la teoría de la "simpatía". De acuerdo con ello, pues, se trataría de poseer aquellas fórmulas y procedimientos ocultos y misteriosos que podían provocar en el hombre la visión de la divinidad y de los demás seres superiores, fuere cual fuere su jerarquía en la complicada cadena ontológica.

Ahora bien, el hecho de que la teurgia haya ejercido un influjo tan decisivo en el Neoplatonismo posterior es una prueba evidente de su "orientalización". Por lo pronto, el creador de la teurgia parece haber sido un tal Juliano (siglo II p. C.), que, posiblemente fuera el autor de los *Oráculos Caldeos.* Y, a su vez, no pocos investigadores, como Bidez, Cumont, Eitrem, han señalado los lazos que unen a la teurgia tal como la practicaban los neoplatónicos, y determinadas fórmulas utilizadas en los *papiros mágicos* que delatan una notable impronta egipcia, cuando no son claramente de origen egipcio.

Pero es preciso que volvamos sobre nuestro tema central, el problema del orientalismo de Jámblico. Y, por lo pronto, hay que resaltar un hecho que creemos importante. En un breve, pero muy inteligente trabajo sobre la escuela filosófica de Jámblico, puso hace ya muchos años de relieve Bidez, frente a la tesis antes expuesta de Prächter, que hasta llegar a Jámblico la teurgia contenida en los *Oráculos caldeos* era considerada, entre los neoplatónicos, como una iniciación de segundo grado, buena, sí, para el vulgo, pero ajena a las tendencias del filósofo auténtico. Habría sido Jámblico, de acuerdo con Bidez, quien por primera vez habría concebido la teurgia como un medio de primerísimo orden para encaminar las almas hacia Dios. En otras palabras, que el éxtasis al estilo plotiniano habría sido, en su concepción básica, profundamente modificado por Jámblico. Ya hemos visto hace unos instantes que el rasgo esencial de la concepción plotiniana del éxtasis es la

ausencia de todo medio irracional o artificial, para provocarlo. En este sentido la teurgia era algo ajeno, por principio, al sistema plotiniano. En este mismo orden de ideas consideramos equivocada la postura de Eitrem al pretender encontrar en el mismo Plotino elementos tomados de la teurgia. Más aún: en Porfirio creemos posible comprobar la ausencia del irracionalismo a ultranza que se manifiesta en Jámblico. Por lo menos, y de eso nos ocuparemos inmediatamente, en el Porfirio de la época que sigue a su contacto con el maestro Plotino. Por ello nos sentimos tentados a suscribir, casi íntegramente, las palabras de Bidez, cuando afirma: "Ce sont les oeuvres consacrées par Jamblique à la très parfaite théologie chaldaïque et aux oracles de Julien le chaldéen qu'ont dévoyé le néo-platonisme en l'entraînant dans les pratiques de la théurgie" (REG, 1919, 38).

Sobre la teurgia el mejor estudio es el de Th. Hoepfner, "Die griechisch-ägyptische Offenbarungszauber," (Studien zur Paläographie und Pap. XXI, 1921), que debe completarse con el artículo "Theurgie" de Pauly-Wissowa. El influjo sobre los neoplatónicos en general, incluído, según hemos visto, de un modo erróneo, Plotino, ha sido estudiado por Eitrem ("La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magyques", SO).

Sobre los papiros mágicos el mejor estudio, aunque parcial, es el de Nilsson Die Religion in den gr. Zauberpapyri (reimpreso en Opuscula Selecta, III, Lund 1960, pp. 129 y ss.). La mejor edición es la de Preisendanz, Papyri graecae magicae, Leipzig 1928-1931.

Hasta hace muy poco la única edición existente de los Oráculos caldeos era la de W. Kroll (De Oraculis chaldaicis, Breslau 1894, reimpresa en Hildesheim 1962, con un apéndice del mismo autor). La edición, que no lo era en el sentido estricto del término, contenía, aparte una reproducción de los textos fragmentarios, estudios concretos sobre las fuentes). En la actualidad contamos con una edición más completa, la de E. Des Places (Oracles Chaldaiques, París, Les Belles Lettres, 1971), que contiene una selección de comentarios antiguos.

En relación con el interés general, por los estudios relativos a la antigüedad tardía hay que notar la proliferación de trabajos sobre los Oráculos caldeos. Citemos, a guisa de muestra, la tesis de O. Geudtner, Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel, Meisenheim am Glan, 1971 (dentro de los "Beiträge zur klass. Philologie" editados por Merkelbach), y en la misma colección, el estudio de F. W. Cremer, Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis (Meisenheim am Glan, 1969). El trabajo de Cremer pretende resolver de una vez, el problema de las relaciones entre los Oráculos y buena parte del pensamiento de Jámblico, cuya autoridad relativa al tratado Sobre los misterios de Egypto, defiende.

Si tuviéramos que formularla, pues, nuestra tesis sería la siguiente: la metafísica plotiniana es una auténtica síntesis de las grandes corrientes filosófico-religiosas del Helenismo. Es una metafísica que, si bien culmina en la mística, se mantiene fiel a las tradiciones del más puro helenismo. Lejos de ser el suyo un sistema con hondas influencias orientales, Plotino detuvo por algún tiempo la amenaza de la más completa absorción por parte de Oriente, de la mejor tradición racionalista e intelectualista griega. Fue tras la muerte de Plotino cuando, descontando en todo caso la etapa de su discípulo Porfirio, y, sobre todo, con la aparición de la figura de Jámblico, se operó un cambio radical y el irracionalismo penetró a raudales en la concepción plotiniana. Vamos a intentar una justificación, que por fuerza tendrá que ser muy esquemática de nuestra postura.

Uno de los argumentos que creemos pueden dar verosimilitud a nuestro punto de vista nos lo proporciona la evolución espiritual de Porfirio, que conocemos bastante bien, sobre todo a los datos que se contienen en la *Vita Plotini* que Porfirio compuso tras la muerte del maestro y en la que se contienen no pocas confesiones personales.

Conviene poner de relieve que una de las importantes lagunas que se observaban en el estudio del pensamiento de la antigüedad tardía era la falta de estudios sobre Porfirio. En parte esta laguna se ha intentado colmar. Por lo pronto la Fundación Hardt ha dedicado uno de sus "Entretiens" a nuestro filósofo (Porphyre, Ginebra Vandoeuvres, 1966, con atribuciones de Dörrie, Waszink, W. Theiler, Hadot, Sodano, Pépin y Walzer. Un importante capítulo se le dedica en la The Cambridge History of Later Greek and early medieval Philosophy, dirigida por Armstrong (Cambridge 1970, pp. 283 ss.). Algunos puntos concretos de su influencia han sido estudiados muy recientemente por Willy Theiler (Forschungen zum Neuplatonismus, Berlín, W. de Gruyter, 1966, pp. 160 ss., que reproduce un trabajo de 1933). El libro básico hasta ahora para conocer con detalle su vida, la Vie de Porphyre de Bidez, ha sido reeditado en Hildesheim 1964.

Asimismo se han multiplicado las reediciones de algunas de sus obras: en 1963, se reimprime el libro de Nauck Porphyrii opuscula selecta, así como los fragmentos del De philosophie ex oraculis haurienda de G. Wolff (Hildesheim 1962, primera edición, Berlín 1856. La Epistola ad Marcellam ha sido asimismo editada y comentada (Porphyrios Πρὸς Μαρκέλλαν, Herausgegeben von W. Pötscher, Leiden, Brill, 1969).

No conviene perder de vista el hecho de que Porfirio era un oriental, un semita. Conocía muy bien el oriente: sin duda hablaba el fenicio y no es aventurado creer que conocía el hebreo. Estaba versado en los misterios caldeos, persas y egipcios. E incluso la India parece haber atraído su curiosidad. En cierta ocasión fue a Porfirio a quién encargó Plotino la demostración de la inautenticidad de ciertos escritos gnósticos que algunos atribuían a Zoroastro. Eso confirma, por otro lado, la vertiente filológica de Porfirio, que se apoya en otros datos: por ejemplo, fue a él a quién Plotino encargó la edición de sus obras. Tampoco la astrología tenía secretos para ese profundo conocedor del oriente.

Porfirio recibió su primera formación en las regiones orientales del imperio. Fruto de esa íntima compenetración con el espíritu oriental fueron sus dos primeras obras: se trata del libro De philosophia ex oraculis haurienda y de su escrito apologético Sobre las estatuas de los dioses (Περὶ ἀγαλμάτων). Si la primera obra es un verdadero tratado de teurgia para uso de los sacerdotes de los misterios paganos en el que se ponen en primer plano las supersticiones más arcaicas del oriente; si en ella elabora una teoría de las prácticas religiosas encaminadas a asegurar la salvación del alma, organizando además los ritos, entonces en práctica en su país y regiones vecinas, encaminados a paralizar la acción de los astros sobre el hombre; en suma, si esta primera obra primeriza es un auténtico tratado de magia, de esa magia superior que recibiera el nombre de teurgia, el escrito Sobre las estatuas de los dioses es una defensa del culto a las imágenes y en el que el autor adopta las más variadas doctrinas de los misterios orientales.

Mas Porfirio no se detuvo en este primer estadio de su evolución espiritual. Lleno de un ardoroso deseo de conocer las grandes escuelas filosóficas de la época, pasa a Atenas, donde frecuenta a Longino, a la sazón jefe de la escuela de Atenas, quien le pone en contacto con el Platonismo. Incluso le da a conocer, en una forma crítica algunas de las ideas de Plotino.

Y, finalmente, Roma. Es ésta la etapa decisiva de su evolución espiritual. Paulatinamente, no sin resistencia por su parte, va aceptando los principios metafísicos de su maestro Plotino, en cuya doctrina, por otra parte, pocas modificaciones introducirá.

De las obras compuestas por Porfirio tras su entrada en la escuela de Plotino nos interesan, especialmente tres: El tratado *Contra los Cristianos* (Κατὰ Χριστιανῶν), la *Carta a Anebón* (sólo fragmentariamente conservada y la *Epistola a Marcela*. Menos interesantes para nuestro tema, pero que cabe mencionar porque ilustra las preocupaciones profirianas en esta tercera etapa de su evolución, son sus escritos *De abstinentia* (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων) y *De regressu animae*.

Porfirio fue uno de los grandes espíritus del paganismo final que polemizó contra el Cristianismo. Mas el método de sus ataques dista mucho del empleado, un siglo largo antes, por Celso. En el Contra los Cristianos puede descubrirse una notable influencia de Plotino, sobre todo en lo que concierne a los procedimientos polémicos. No hallamos en esta obra las groseras calumnias de que se alimentó la apologética pagana durante los dos primeros siglos de nuestra Era. El tono empleado por su autor recuerda en no pocas ocasiones el que usa Plotino en su tratado Contra los Gnósticos n. II,9). El talante que domina en este opúsculo sin duda ha recibido la impronta del maestro. Los argumentos son de índole metafísica, religiosa, histórica. En él habla el gran espíritu religioso que era Porfirio.

Si, en la época moderna, el tratado Contra los Cristianos le ha valido la denominación del Renán de la Antigüedad (Celso sería el Voltaire antiguo), en la Carta a Anebón Porfirio realiza una crítica, no exenta de ironía, de los principios básicos de la teurgia. Nos hallamos, indudablemente, en las antípodas de la inspiración que dominaba en sus obras juveniles compuestas en su oriente misterioso. En esta "carta abierta", como ha sido calificada, su autor pretende avivar, tanto en paganos como en cristianos, fecundas aporías, y construir una especie de religión universal, de raíz helénica, ciertamente, cuyos principios cree encontrar en las bases de la filosofía de su maestro. No era, pues, una obra de inspiración unilateral, escrita por un espíritu intolerante y agresivo, sino un libro crítico, racional, abierto. Que los extremistas paganos se dieron cuenta del peligro que comportaba la posición de Porfirio lo delata la dura respuesta que mereció por parte de Jámblico en su tratado De mysteriis si la obra es, como tiende hoy a creerse, realmente de Jámblico. La Carta a Marcela, en fin, es un auténtico monumento de eticidad, de profundidad religiosa alejada de exageraciones y extremismos.

Parece claro que en Plotino y su discípulo Porfirio estamos en presencia, pues, de un intento por contener el desbordamiento de las influencias orientales en el pensamiento helénico de la época. Pero tras la muerte de Porfirio, y acaso ya antes, la escuela, que se dividió en varias ramas, va llenándose de teurgos y hierofantas que consideran que el tibio celo religioso pagano de Porfirio no era suficiente para enfrentarse contra el triunfante Cristianismo. Y fue entonces cuando el "divino" Jámblico tomó la antorcha del Neoplatonsimo, que se fue cargando con todo el fárrago del irracionalismo oriental. Su tratado, antes mencionado, Sobre los misterios de Egipto, calificado, con razón, como el catecismo del paganismo final, sustituyó las obras de Plotino y de su discípulo predilecto, Porfirio. Oriente había vencido a la pura tradición helénica.

Una buena edición, con versión francesa, del tratado De mysteriis, de Jámblico, puede verse ahora en E. Des Places, Jamblique, Les mystères d'Egypte, París, Les Belles Lettres, 1966.

Sobre el destino posterior del neoplatonismo, aparte el documentado estudio dedicado a Proclo en la Cambridge History of Later Greek... Philosophy, p. 302 y ss., véase el estudio de L. J. Rosán, The philosophy of Proclus, Nueva York 1949 y, más recientemente la monumental tesis que le ha dedicado Bastid, Proclos, París, Vrin, 1969.

Sobre aspectos particulares de su pensamiento, cfr. J. Trouillard, L' Un et l'Ame selon Proclus, París, Les Belles Lettres, 1972.

La biografía y los aspectos del pensamiento de Juliano han sido abordados por J. Bidez, La Vie de l'Empereur Julien, (reeditada en 1965 en París, Les Belles Lettres).

Los Elementos de Teología de Proclo han sido editados, con versión inglesa y comentario, por E. R. Dodds (Oxford 1963²). Existe una versión castellana, sin texto griego (Proclo, Elementos de teología, Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1965). La teología platónica ha sido editada por Saffrey y Westerink (París, Les Belles Lettres, 1968. Hasta ahora ha aparecido sólo el primer tomo).

Y vamos a pasar a la Gnosis, conscientes, con todo, de las dificultades que comporta enfrentarse con esta corriente.

En un texto conservado por Clemente de Alejandría (Excerpta ex Theodoto, 78) leemos las siguientes palabras, que son un intento por definir la gnosis:

"El conocimiento de lo que somos y de lo que hemos sido; del lugar de donde procedemos y al que hemos venido a parar; de la naturaleza de nuestro nacimiento y de nuestro renacer."

Tomada en su sentido lato, esta definición cabría aplicarla, posiblemente, a todas las grandes corrientes espiritualistas de la época imperial. Pero las cosas no son tan sencillas. Ante todo porque, de entrada, los términos "gnóstico" y "gnosis" no han significado, en la época imperial, exactamene lo mismo. Por un lado, puede constatarse un uso lato del término, como cuando autores cristianos de los siglos II y III lo emplean para designar al cristiano-filósofo que reflexiona —filosofa— en torno a su fe. Así han obrado, entre otros, Clemente y Orígenes. Pero, por otro lado, el término es demasiado estricto porque, de hecho, sólo algunas y muy escasas sectas se han aplicado a sí mismas el calificativo concreto de "gnósticas". Por ejemplo, la secta de los Ofitas.

En segundo lugar es fuerza definir el contenido estricto de ese "conocimiento" que se llama "gnosis". Comentando un texto de Hipólito (Elenchos, V, 6, 6) en el que leemos

"el conocimiento del hombre es el conocimiento de la perfección, el conocimiento de Dios es su consumación"

aclara Leisegang: "Esta realidad suprasensible se concibe bajo las especies de un sistema de ideas que son, al tiempo, fuerzas cósmicas personificadas... que tienen en su mano el destino del mundo y de la humanidad . Para sustraerse a esas fuerzas y, por ende, para conseguir la "salvación", existe un camino secreto, santo, en el que consiste, precisamente la gnosis". Y en uno de los himnos de las secta Naassena leemos:

"Yo te mostraré la vía santa, el camino oculto de la gnosis".

Estamos, en suma, en presencia de una doctrina secreta en la que hay que iniciarse.

De ahí, en parte, la dificultad de una definición comprehensiva de la Gnosis. Pero no menos difícil resulta llegar a un acuerdo completo cuando se trata de obtener una definición histórica de la misma. ¿Se trata, de acuerdo con la definición de Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1886) de la helenización extrema del cristianismo? ¿O más bien deberemos adoptar la contrapropuesta de Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, 1908) según el cual la gnosis no es sino la orientalización extrema del cristianismo? En todo caso, un hecho es evidente. En el seno mismo del Cristianismo neotestamentario, entre los escritores Cristianos de los siglos II y III, es posible detectar no pocos elementos gnósticos. San Pablo utiliza frecuentes expresiones que proceden de su terminología; es más, incluso piensa, en algunas ocasiones, según categorías gnósticas, como han puesto de relieve no pocos historiadores (cfr. Leisegang, Denkformen, Berlín 1928, pp. 87 ss.; Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tubinga 19583). Pero es incluso posible ir más allá y hablar de ideas gnósticas en Filón (cfr. Pètrement, Le dualisme, pp. 216 ss. y F. -N. Kliein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alex. und des herm. Schriftes Leiden, 1962), por no hablar de aquellos críticos que, sin una base firme, intentan aplicar el calificativo de gnóstico incluso en Posidonio.

La dificultad de una definición histórica de la gnosis corre parejas con la que envuelve el problema mismo de sus orígenes. Problema hasta ahora no resuelto, y acaso incluso insoluble. Se trata, en todo caso, de una corriente que, iniciada a raíz de los contactos del mundo griego con el oriente, alcanzará su apogeo en el siglo III para ir decayendo paulatinamente. Tendrá las manifestaciones más variadas. Podremos hablar de una gnosis esencialmente cristiana y de una gnosis fundamentalmente griega, que es la que hallaremos en buena parte de tratados del Corpus hermeticum. En todo caso, toda esa difusa corriente espiritual ha podido ser definida con cierta razón, por Pétrement, como un platonismo romántico. No porque necesariamente proceda de Platón, aunque sin duda no es difícil descubrir algunas de sus huellas sino porque, en algunos de sus grandes rasgos, se parece al platonismo. Se le parecen, sin duda, algunos de sus mitos. Pero, como ha señalado acertadamente Leisegang, "Platón había distinguido el mito del logos... mientras que los gnósticos abolieron esa distinción" (p. 17 de la versión francesa). Pero, además, es que el sentimiento que se encuentra en la base de toda la corriente gnóstica es esencialmente romántica. ¿Qué puede haber de más romántico, en efecto, que el sentimiento de los límites del destino humano y el deseo de romperlos?

Pero al lado de ese rasgo romántico, hay otros que caracterizan al movimiento gnóstico, por lo menos en lo que se refiere a la gnosis cristiana. Por ejemplo, su modernismo. No sin razón ha podido señalar Leisegang que los gnósticos de su época fueron hombres completamente modernos: los fundadores de esas sectas eran sabios y filósofos y habían asimilado toda la ciencia de su tiempo. Su visión del mundo no estaba en contradicción con el movimiento científico de la época, ciencia que ellos no pretendían combatir, sino, al contrario, profundizar en un sentido religioso. Hemos visto antes cómo la nueva organización del mundo concebía a éste como un cosmos vivo, como un organismo compuesto de cuerpo, de alma, de espíritu. En él, el hombre, en su calidad del ser más elevado de la jerarquía, recapitulaba en sí mismo todos los grados de la naturaleza. Sin embargo, aquí comenzaban las diferencias respecto de otras concepciones contemporáneas, como la de los neoplátonicos. Como ha señalado Bréhier (en la noticia al tratado plotiniano contra

los gnósticos), en éste dos visiones distintas, opuestas, del universo, se enfrentan. De un lado tenemos, el universo gnóstico, un universo dramático, una especie de "roman métaphysique" en el que viene a encuadrarse, como un episodio, el destino del alma humana y su salvación. Y, de otro, el universo de Plotino, en el que todas las formas nacen unas de las otras según una necesidad natural. En suma, lo que distingue a la gnosis del neoplatonismo plotiniano es que mientras en la primera estamos en presencia de un radical dualismo de la luz y las tinieblas, en Plotino tenemos un monismo emanatista que procede por gradación.

Pero por otra parte, lo que caracteriza a la gnosis, sea la que sea la forma concreta que pueda adoptar, es que el mundo superior está radicalmente separado del inferior, de suerte que se constituyen dos mundos contrapuestos, encontrados. Un mundo de luz y un mundo de tinieblas.

La pregunta fundamental que se formula el gnóstico, es la siguiente: ¿Cómo un Dios bueno ha podido crear un mundo que, en algunos tratados gnósticos, como en el Hermetismo es definido como $\pi\lambda\dot{\eta}\rho\omega\mu a$ κακίας? La respuesta viene dada por la forma con que el gnóstico explica el proceso de la creación, y que es formulado en términos míticos que adquieren categoría de logos. Sea porque el cosmos haya sido creado por un demiurgo que no ha tenido los ojos puestos en el mundo de las Ideas, sea porque han creado al hombre unos espíritus rebelados contra Dios, el caso es que el hombre está completamente separado de Dios, y sólo podrá salvarse de esta alienación divina si Dios interviene.

Pero en esta mística soteriológica, divergen los caminos. Mientras en la gnosis cristiana la salvación viene desde fuera, a través de un salvador, Kyrios Christós, en otras corrientes gnósticas, como en el Hermetismo, a ese tipo de salvación. La salvación será, efectivamente, resultado de una revelación. Pero esa revelación podrá alcanzarse mediante un simple éxtasis, seguido de una revelación interior. Vamos a verlo.

Independientemente de los trabajos más o menos aislados que se realizaron anteriormente, los estudios serios sobre el Hermetismo se iniciaron a comienzos del siglo XX. Fue sobre todo Reitzenstein, con su obra Poimandres, 1904, cuando los estudiosos empezaron a ocuparse de verdad de la cuestión. En 1914 aparece el primer intento de estudio sistemático sobre el tema, Se trata de la obra de J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos que tuvo el mérito de realizar un análisis exhaustivo de las doctrinas contenidas en los escritos herméticos. Pero el defecto fundamental de la obra de J. Kroll fue, precisamente, su excesiva orientación sistemática. Porque, como puso de relieve claramente Bousset al hacer la reseña de este trabajo (GGZ, 1914) un hecho que salta inmediatamente a la vista es la presencia de dos doctrinas absolutamente inconciliables. Una, la que sostiene que el cosmos está penetrado por la divinidad, y es, por tanto, bueno. En la otra nos encontramos con afirmaciones completamente opuestas: el mundo es esencialmente malo (plérôma kakias); no es la obra de un Creador, de Dios. Al contrario: en esta corriente pesimista, Dios está absolutamente alejado del cosmos, de la materia. Oculto en el misterio de su ser, sólo pudo alcanzarse huyendo de este mundo, un mundo en el que el hombre se siente como extranjero. Tenemos así planteada, de raíz, la tesis de que, en el conjunto de escritos que llevan el nombre genérico de Corpus hermeticum, han confluído dos corrientes opuestas. La optimista, representada en los tratados V, IV, VI, VII, XIII), a

la que en rigor, le puede corresponder el calificativo de "gnóstica".

Los problemas que entonces se nos plantean son de diversa índole. Por lo pronto, parece evidente, contra lo que creían en su tiempo Reitzenstein y Geffcken, que no estamos en presencia de una "Iglesia hermética". Las doctrinas contenidas en el conjunto de los tratados herméticos tienen que desembocar en una ética completamente distinta, y por ello sería absurdo ver en ellos la expresión, el dogma, de una cofradía religiosa en un sentido estricto. Así ha opinado, tras Bousset, W. Kroll y F. Cumont, el gran historiador del Hermetismo P. Festugière.

En segundo lugar, y dada la disparidad de doctrinas contenidas en ese Corpus, ¿cómo entender el contenido concreto del término "Hermético"? Tres posibles soluciones pueden considerarse: de un lado, entender el Hermetismo como una literatura "revelada" por Hermes Trismegistos. Y, efectivamente, tanto los tratados alquimistas del Corpus, como los de tendencia optimisma y pesimista se presentan, sin excepción, como una revelación hecha a un creyente. De otro, entender el Hermetismo como una cierta actitud piadosa que consiste, en palabras del P. Festugière, "à faire dévier toute recherche philosophique dans le sens de la pitié et de la connaissance de Dieu" (Hérmétisme et mystique païenne, p. 39). Finalmente, entender por Hermetismo una doctrina de la salvación. Pero en este último caso sólo podemos entender por hermetismo los tratados dualistas, de tendencia pesimista, cuyos exponentes básicos son el Poimandres, el Asclepio, el tratado XIII y, sobre todo, el fragmento de Estobeo conocido por Kórê Kósmou.

Es importante señalar que jamás, en los tratados Herméticos, asistimos a ningún intento por armonizar o superar las dos corrientes contradictorias, como en parte puede verse intentado en Filón de Alejandría. En este importante pensador asistimos, en efecto, a un esfuerzo por dar sentido a las dos concepciones contemplativas. Si de un lado la consideración de la armonía del cosmos, a la que se tiene acceso a través de la filosofía, nos lleva a cierto estado de piedad, éste es considerado sólo como un momento preparatorio para la auténtica visión mística que se obtiene por la revelación. La religión del Dios cósmico es como una propedéutica para acceder a la visión del Dios oculto, desconocido, inefable que se revela al alma en virtud de su gracia.

Es evidente que de las dos grandes corrientes que hemos señalado en los escritos herméticos la que aquí nos interesa especialmente es la pesimista, la que postula una separación de la materia y una unión con el Dios inefable. ¿Cuáles son sus rasgos característicos? Por lo pronto, la de que esa vía mística comporta una "soteriología". Pero si en el gnosticismo cristiano esa salvación viene desde fuera, a través de un salvador que consigue elevar el alma a su origen celeste, en el Hermetismo ese mediador no actúa directamente. Fundamentalmente, se trata de una iluminación interior que se consigue a través de una revelación obtenida en estado de trance. Es lo que tenemos claramente descrito en uno de los escritos más famosos de la colección, el *Poimandres*. Aquí lo esencial es una iluminación (phôtismós). La contraposición entre luz y tinieblas es, en efecto, fundamental, en toda la gama de religiones soteriológicas de esta época. La hallamos en la gnosis propiamente dicha, en Filón, en el cristianismo. Pero ahora la idea de luz adquiere un sesgo muy distinto del que pudo tener en la Grecia arcaica y clásica. Si entre los griegos del período anterior "ver la luz" es sinónimo de "vivir" y luz lo es de "vida"

en sentido real, ahora la luz va adquiriendo un nuevo y profundo sentido. Ahora "la luz sobrenatural se hace sinónimo de vida sobrenatural" (Klein, Die Lichtterminologie, p. 9). Y Phôtízein va a significar "traer la salvación al hombre". Gracias a esa "iluminación", que, por supuesto, sólo se concede a quién está preparado para ella, el hombre accede a una nueva existencia. Es una "regeneración" una "paligenesia", cuyos efectos consisten en que el iniciado se convierte en un "hombre nuevo", adviene a un nuevo estado en el que el hombre se conoce como hijo de Dios, al tiempo que, a su vez, conoce veraderamente a Dios. Su principal resultado es que el hombre, el elegido -porque elegidos son los elevados a la categoría de gnósticos- se convierte en otro ser. Liberado de la esclavitud de las potencias del kósmos, por ende, de su maldad consubstancial, sus "vicios" -definidos en C. H. XII como potencias de la materia-, son substituídos por las potencias de Dios. En suma, se alcanza un estado en el que Dios habita, finalmente, en nosotros, y que, por otra parte, induce al elegido e iluminado a lanzarse a la predicación para convertir a los demás. Tal es el estado al que se sintió elevado el protagonista del tratado Poimandres, quién, al término de la "revelación" recibida dice: "En lo que a mi concierne, grabé en mi interior el beneficio de Poimandres... y me llené de un gozo extremo. Pues en mí el sueño del cuerpo habíase convertido en sobria vigilia del alma, la oclusión de mis ojos en verdadera visión, mi silencio en una gestación de bienes". Y termina: "Te lo suplico: que ninguna caída me aparte de la parte de conocimiento propio de nuestra esencia: concédeme esta petición y lléname de potencias. Entonces, yo iluminaré con esta gracia a los de mi raza que persisten en la ignorancia, mis hermanos, que son tus hijos. Sí, tengo la fe y doy testimonio de ella. Voy a la vida y a la luz. Bendito eres, padre: el que es tu hombre quiere colaborar en tu obra de santificación en la medida en la que le has transmitido todo el poder".

La bibliografía sobre la Gnosis, tanto en sentido amplio como estricto es amplísima y va, desde trabajos iniciales como el de F. Ch. Baur, Die christliche Gnosis in ihrer geschichtlicher Entkickelung, Tubinga 1835, al de G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zurich 1972². Los trabajos más importantes, son, sin duda los de W. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, Gotinga 1908, y art. "Gnosis" en Pauly-Wissowa), E. de Faye (Introduction à l'étude du Gnosticisme, París 1903), Reitzenstein-Schaeder, (Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland), Leipzig-Berlín, 1926, Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Gotinga 1954, (han aparecido hasta el momento dos tomos de esta monumental obra), Pétrément, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, París, PUF, 1947, pp. 129 ss.; vale la pena leer el capítulo sobre el tema en Encyclopédie de la Pléiade (Histoire des Religions, 2) París 1972.

El gran problema continúa siendo el de fos orígenes, tema al que se dedicó en Messina, en 1966, un coloquio, cuyas actas acaban de aparecer (Le origini dello Gnosticismo, Leiden, Brill, 1970). Cuando Bianchi resume, en las páginas iniciales, los resultados del coloquio, confirma "la difficulté du thème des origines du gnosticisme", insistiendo en que el coloquio ha puesto de relieve la conexión íntima entre la cuestión de los orígenes y la esencia del gnosticismo. Por otra parte el coloquio ha venido a confirmar la necesidad de distinguir entre gnosticismo y gnosis.

Y pasemos al Cristianismo. Gnosis y Hermetismo suelen definirse como productos del sincretismo propio de la época final de la antigüedad. Tendencias opuestas, contradictorias en no pocos casos, se agrupan sin que, en muchos casos, se realice una fusión perfecta en una unidad indisoluble. ¿Podremos decir lo mismo del Cristianismo?

Que hay lazos que relacionan la corriente gnóstica con el Cristianismo no lo niega, en principio nadie, "Entre la gnose hermétique et le Christianisme, il y a des ressamblances et des différences de détail", ha dicho el P. Festugière (Herm. et myst. païenne, p. 83). Por su parte Bultman ha podido afirmar: "Así, el Cristianismo helenístico no es un dato fundamentalmente unitario, sino, visto en su conjunto, una creación sincrética notable, que encierra en su seno oposiciones y contrastes, tendencias que serán calificadas de "herejías" por una "ortodoxia que se afirmará en el Iglesia antigua". (Urchristentum, trad. francesa, p. 145). Este aspecto aparentemente sincrético se manifiesta en múltiples pasajes del Nuevo Testamento. El cosmos es, ciertamente, la Creación de Dios, que vela sobre todas las criaturas (Mateo, VI, 26, 30); la tierra es del Señor con todo lo que contiene (I Corintios, 10, 26). Pero al mismo tiempo, el mundo es el imperio de Satán "Dios de este aiôn" (I Cor. 4,4), y "príncipe de este mundo" (Juan, XII, 31), la creación es esclava de la "vanidad" y de la "corrupción" (Rom. VIII, 19-22). Y, por otro lado, ¿qué decir de la terminología gnóstica -luz/tinieblas- que llena todo el evangelio de S. Juan? En fin, la figura de Jesús aparecerá ora de acuerdo con la tradición mesiánica judía, ora como el Señor de la religiones mistéricas, ora como el redentor gnóstico.

Pero todo ello no basta para hacer del Cristianismo, sin más, una simple corriente sincrética formada a base de tendencias opuestas en las que lo gnostico jugaría un papel primordial. Como ha señalado Bultmann en otro lugar (Théologie, p. 168) "die gnostiche Bewegung bedeutet die ernshafteste und gefährlichste Konkurrenz für die chrisliche Mission, und zwar infolge einer tiefgehenden Verwandschaft". Esa misma "concurrencia", resultado de ese "profundo parentesco" puede aplicarse tanto a las relaciones entre el cristianismo y las corrientes gnósticas como a las que emparientan, en cuanto al talante, gnosis y neoplatonismo, gnosticismo y filonismo. Se trata de un problema fundamental, planteado a la sazón de un modo virulento, y que resuelven de modo distinto los gnósticos y Filón, Plotino y los primeros cristianos. Lo que Plotino ha echado en cara a los gnósticos contra los que dirige su tratado famoso de II,9, es haber abierto una sima insalvable entre Dios y el mundo; lo que separa la gnosis del cristianismo es la distinta forma de plantear el drama cósmico en que vive inmerso el hombre. Si el drama de la gnosis hermética -y ello puede incluso extenderse a todas las formas de la gnosis- reside esencialmente en la lucha entre el alma humana y Dios, el verdadero drama surge cuando, en razón de una rebeldía de los ángeles, -seres puramente espirituales-, se rompe la relación de amistad entre Dios y los espíritus. Del mismo modo la tragedia humana surge cuando, en razón de una rebeldía, de un mal uso del libre arbitrio, el hombre se aparta de la amistad con Dios. Y realizado el pecado, éste sólo puede desaparecer gracias al perdón de Dios, gracias a una intervención divina. Tal es el sentido de la Encarnación.

Si la salvación, para el hermetista, consiste, pues, en una liberación de la materia, en un purificarse el alma, para el cristiano consiste, esencialmente, en querer lo que Dios quiere. Y puesto que lo que Dios quiere es que todos los hombres se salven, podemos llegar, con el P. Festugière, a la afirmación de que lo esencial es "la ἀγάπη". La Agape, será, pues, el riesgo diferencial que separa el gnóstico pagano del cristiano. Para éste, nada significa en última instancia, el conocimiento de los "misterios de Dios". O, como lo ha expresado Festugière en un breve artículo sobre "mística pagana y caridad": Tout mysticisme où l'état mystique est conçu comme pouvant être atteint... par les seules forces de l'homme, sans intervention d'un Sauveur et sans le don de la grâce, me parâit spécifiquement distinct du Christianisme". (L'enfant d'Agrigente, p. 153).

LAS FUENTES DE TRIFIODORO

por Francisco J. Cuartero

La Nueva Sofística produce, durante la segunda mitad del siglo IV p. C., un renacer de la épica, vertiente poética del movimiento culturalista que señala con premoniciones y actitudes el fin del mundo antiguo. Ante los avances del Cristianismo, los paganos pretenden un retorno a los géneros, la lengua y los temas del pasado; las afirmaciones de superioridad de lo helénico por parte de Libanio, la inepta imitación de los oradores por el rétor Himerio, el nostálgico paleohelenismo del emperador Juliano, todo sugiere la añoranza de un tiempo caducado que ciertos espíritus selectos tratan de recobrar. Retorna la épica con sus asuntos y sus temas; Marcelo de Side, Doroteo de Sidón, Dionisio el Periegeta y Opiano tratan de resucitar el género didáctico; se vuelve a manejar la copiosa temática del Ciclo; un tal Antímaco poetiza sobre la *Creación del mundo*, Claudiano es probable autor de una *Gigantomaquia* y Quinto de Esmirna, con sus $\pi \dot{\alpha} \mu e \vartheta$ ' $O\mu \eta \rho \rho \nu$, versifica con desmesura a partir de fuentes diversas.

A primera vista podría creerse que se trata de cubrir un vacío dejado por la desaparición de los Poemas Cíclicos, de un afán de restauración arqueológica (algo así como las más o menos artísticas "reconstrucciones" de la Acrópolis ateniense durante los siglos pasados, tan variadas como absurdas); por mi parte opino que la causa es muy otra. En primer lugar, hoy se tiende a creer que, tanto si el Proclo resumido por Focio es el gramático contemporáneo de los Antoninos, como si se trata del filósofo neoplatónico muerto en el 485, aún pudo tomar contacto con, al menos, una parte del Ciclo. En segundo lugar, las noticias que tenemos sobre una Ἰλιάς y una Ὀδύσσεια λειπογράμμαπος de Néstor de Laranda y Trifiodoro respectivamente, demuestran que los nuevos poetastros no trabajaban (al menos en muchos casos) sobre manuales mitológicos. Finalmente, la comparación de lo poco que del Ciclo conservamos con los nuevos tratamientos revela un deseo más innovador que de sustitución; valga el ejemplo de la figura de Sinón, escasamente relevante quizás en el poema de Lesques, convertida en el astuto actor de Virgilio y elevada al rango de héroe que arrostra con fortaleza las torturas en los *Posthomerica*.

Trifiodoro, personaje de quien prácticamente nada sabemos, representa, al lado de Coluto, un ejemplo de cultivo de la épica sin el poderoso y pretencioso aliento de un Quinto de Esmirna. El título de su obra, Thíov πέρους sólo en parte corresponde al contenido real y, a lo que parece, a la intención del autor. Tras la obligada invocación inicial y enunciado del tema (v. 1-5), tres docenas de versos bastan para resumir el estado de las almas y las cosas en los últimos días de la contienda (v. 6-42), y algo más de una la

intervención del despechado Héleno (v. 43-56). Por el contrario, la construcción del Caballo de Madera nos es introducida sin transición ninguna, y a partir del v. 57 todos los acontecimientos se desarrollarán en torno a ella (hasta el v. 612). El resto de la aventura, con su riqueza de episodios (lucha de Menelao con Deífobo, muerte de Príamo a manos de Neoptólemo, asesinato de Astianacte, violación de Casandra por Ayante, salvación de Eneas y Anquises y los hijos de Anténor, soterramiento de Laódice, sacrificio de Políxema, incendios, división del botín y partida final, vv. 613-691), se suceden con calidoscópica rapidez. Poco antes del final, el poeta nos lo aclara expresamente (v. 664-667).

"Yo no podría cantar el derroche de tanta bravura deteniéndome en cada avatar y dolor de esa noche; esa es labor de las Musas; mas yo guiaré, cual caballo, mi canción, que rodea la meta rozándola apenas".

¿Respondía al plan del autor dedicar un poema al Caballo fatídico? ¿O es debido tan sólo a ineptitud el aparente desequilibrio? Ese es un poema que no hace al caso por ahora; lo cierto es que Trifiodoro ha colocado una serie de hechos en torno a él, precisamente los sucesos menos conocidos por la unanimidad de la tradición y por ello susceptibles de nuevo tratamiento.

Lo primero que nos llama la atención es la intervención de Héleno, el frustrado pretendiente de Hélena, desposada con su cuñado Deífobo después de la muerte de Paris. En la Iliada Menor, Héleno, despechado, huía a los montes, donde Odiseo, por consejo de Calcante, lo capturaba tendiéndole una emboscada; conducido al campamento, ponía sus dotes proféticas (de buena gana sin duda) al servicio de los aqueos revelando las condiciones para la conquista de Troya. Para Lesques de Mitilene, éstas se reducían al rescate del abandonado Filoctetes, pero Apolodoro conoce una tradición diferente: era necesario traer los restos de Pélope, el común antepasado, hacer venir a Neoptólemo en sustitución de su padre y robar en Troya el mágico Paladio. ¿Hasta qué punto es fiel el magro resumen de Proclo? En todo caso, las profecías de Héleno son, en el mitógrafo, posteriores a la venida de Filoctetes. En cambio, Trifiodoro presenta los hechos de una nueva manera. Héleno,

Δηιφόβοιο γαμοκλόπον ὕβριν ἐάσας Ἰλιόθεν Δαναοΐσιν ἐπὶ ξένος ἤλυθε μάντιν οἶα δέ που μογέοντι χαριζόμενος Μενελάωι

(45-47)

O Trifiodoro se expresa en un lenguaje rematadamente inepto, o las palabras ξένος y χαριζόμενος están sugiriendo una deserción espontánea del amante despreciado.

La construcción del Caballo se reserva una cincuentena de versos (57-107), y presenta algunos puntos para comentar. Ante todo, ¿a quién se debe la idea de la estratagema? Según la *Iliada Menor*, Epeo realizaba la obra κατ' 'Αθηνᾶς προαίρεσω, y ésta es también la versión de Trifiodoro, v. 57,

ήδη καὶ βουληισι θεης υποεργός Επειός

En cambio para Apolodoro (Ep. 5, 14), Odiseo había sido el único inventor de la añagaza. Cabe pensar en una discordancia de fuentes. Trifiodoro, o su fuente, dependería del poema de Lesques, y Apolodoro de la obra de Arctino. La doble versión parece haber sido fundida en un hábil intento de conciliación de Quinto de Esmirna. Odiseo inspira la

treta y Atena elige a Epeo para realizarla (XII 28 ss.; 104 ss.). Los detalles de la construcción, amplios en Trifiodoro, y algo menos en los *Posthomerica* (12, 122, ss.), sugiere también el origen a partir de una digresión épica. Epeo remata su obra colocando ruedas bajo las patas del caballo (v. 101 ss.), mientras que en Virgilio, a lo que parece, el transporte se realiza por medio de rodillos. Este último detalle técnico añade verosimilitud a la acción, pero tal vez la fuente de Trifiodoro presentaba el caballo tal como lo vemos en las representaciones arcaicas, esto es, provisto de ruedas y con detalles que recuerdan el casco de un navío. Trifiodoro dice que Epeo construye el vientre del caballo "grande cual el de un curvado bajel" (ὁπόσον νεὸς ἀμφιελίσσης v. 62), y una imagen de Eurípides desarrolla la misma idea. ¿Hay un origen común en los poemas del Ciclo?

No tiene mucho sentido la escena siguiente (v. 108-151). Por inspiración de Atena, Odiseo se presenta ante la asamblea no ya para ultimar, sino para revelar la naturaleza de la estratagema. Parecen a primera vista absurdas estas explicaciones después, y no antes, de construido el caballo, que por cierto llena de estupor a quienes lo contemplan (v. 103-105), y aunque pueda ser simplemente una caída del poetastro, es fácil que éste haya seguido de demasiado cerca una narración épica cuya economía, siempre lineal, desconoce la simultaneidad. ¿Cuál era esa narración? A pesar de los resúmenes de Focio, parece seguro que la Ἰλιὰς μικρά abarcaba más allá de la construcción del caballo (cf. frr. 12 ss. Allen), y que la Ἰλίου πέρσις de Arctino era, más que secuela, una versión diferente de los hechos. Por otra parte, así como parece increíble que la obra de Lesques terminara en punta, sencillamente con la introducción del caballo de madera en la ciudad, como si aguardase a otro poeta que redactara el episodio siguiente, en cambio un autor podía iniciar su poema a partir de la añagaza fatal de los aqueos, esto es con la construcción del caballo y exposición del plan por parte de Odiseo. Lo que sigue es bien conocido por las fuentes que poseemos: incendio del campamento y fuga fingida hacia Ténedo en espera de la señal convenida.

En cambio es de interés la lista de los héroes introducidos en el caballo. El número parece haber variado ya desde tiempo bien antiguo: desde los 3.000 de que, según Proclo, hablaba Arctino, hasta los doce de Himerio (Fab. 108), pasando por los cincuenta de Apolodoro y los cien de Estesícoro (fr. 22 P.); Trifiodoro nos da los nombres de veintitrés (en lo cual es seguido por Tzetzes, Posthom. 641-650), mientras que Quinto de Esmirna no parece haberse preocupado demasidado del número exacto: después de habernos dado una treintena de nombres sugiere un largo y anónimo etcétera: ἄλλοι δ' αὖ κατέβαινον ὅσοι έσαν έξοχ' ἄριοτοι (12,327). Sería demasiado largo estudiar el problema que plantea cada tripulante del caballo, por lo que tan sólo me detendré en los que presentan alguna dificultad especial. Tanto Trifiodoro (v. 153) como Quinto de Esmirna (12, 314 s.) coinciden en que Neoptólemo es el primero en embarcar, pero a partir de aquí comienzan las divergencias. Ante todo, de Cianipo (159 ss), no conocido ni de Homero ni de Quinto, sabemos muy poco; la tradición lo hacía hijo de Egialeo y nieto de Adrasto (o incluso hijo de éste último), pero aquí se añade el nombre de la madre, Cometo, desposada con el adrástida Egialeo; así, Cianipo pertenecía a la misma generación que su primo Diomedes, por lo que su presencia en el caballo no es extraña y puede basarse en alguna tradición épica. Más misteriosa todavía es la presencia de Anticlo, desconocido por todos los poetas, pero mencionado también por Apolodoro y en las mismas circunstancias que en nuestro poema. Finalmente, hay héroes cuya presencia se explica por motivos diversos: Demofonte y Acamante, hijos de Teseo, ausentes en Homero, se embarcan en el caballo

en su deseo de liberar a la madre, Etra, prisionera en Troya. Peneteo, jefe del contingente beocio, Antifates, jefe del contingente tesalio, Anfidamante, noble citerense, y Peneleo, a la cabeza de una hueste beocia, explican su inclusión, aunque ausentes en la de ningún modo exhaustiva lista de los *Posthomerica*, como representantes de sus moradas respectivas, y pueden proceder de fuentes antiguas: en el poema épico originario, si lo hubo, no podía faltar un catálogo de tripulantes.

Hecha una plegaría a la diosa, que los provee de néctar y ambrosía con que hacer más llevadero el encierro, los héroes se introducen en el caballo y Odiseo se instala en la cabeza como serviola; los aqueos incendian el campamento y se hacen a la mar (v. 184-218). Queda en tierra el taimado Sinón. Lo que sigue es bien conocido a través de las fuentes mitográficas: salida de los troyanos para cerciorarse de la huida del enemigo; regocijo consiguiente; estupor ante la vista del caballo y disputa sobre cómo obrar. En este punto entra en escena Sinón, que si, en la Ἰλίου πέρσις (y en Apolodoro) era, al parecer, tan sólo el encargado de encender la antorcha que haría regresar a los aqueos, ha sufrido transformaciones en la poesía posterior: Quinto de Esmirna, al elevarlo a la categoría de héroe que sólo habla después de la tortura (12, 243 ss.), cumplía con un cometido moralizante en el final de la evolución; en cambio Trifiodoro (que seguramente sirve de fuente a Tzetzes) y Virgilio insisten en el carácter astucioso del personaje (Aen. 2, 57 ss.), y en su entrevista con Príamo. Pero las versiones son diferentes: mientras en la Eneida Sinón finge ser una víctima propiciatoria escapada, aquí es solamente un disidente abandonado al igual que Filoctetes: la razón alegada puede ser una innovación, pero la relevancia de Sinón es sin duda, en todos los autores que la tratan, procedente de una fuente común; ello no ha impedido a Trifiodoro presentar a Sinón deliberadamente herido y desharrapado, con los atributos de Odiseo en la visita homérica a Hélena.

Convencidos, los troyanos enlazan el caballo con correas y lo remolcan adentro de la ciudad a modo de un navío (aquí una imagen copiada evidentemente de las Argonáuticas de Apolonio, de todos conocida); le ciñen coronas de flores, suenan músicas, y hombres, mujeres y niños danzan en torno suyo; el monstruo creado por Epeo franquea los portales con la ayuda de Atena, Hera y Posidón, y a pesar de los presagios enviados por los elementos de la naturaleza —presagios que de otra manera hallamos también en Virgilio y en Quinto de Esmirna (v. 304-357).

El poema presenta ahora un aspecto sorprendente: la ausencia de toda alusión al episodio de Laoconte; presente ya en la Τλίου πέροις aparece con ligeras variantes en todas las versiones del tema, hasta el punto de merecer convertirse en protagonista de una de las tragedias perdidas de Sófocles. La omisión puede ser voluntaria y no ofrecer ninguna luz respecto a las fuentes: Trifiodoro no podía dejar de conocer a Laoconte, y si lo omite, visto el tono general del poema, puede ser debido a una repugnancia por las escenas de violencia. Como compensación, ocupa en parte su puesto la revelación de Casandra: huída de sus aposentos, proclama con arrebato que el vientre del caballo esconde guerreros armados; pero los vaticinios de la profetisa no son creídos, y Príamo, increpándola con dureza, la manda encerrar (v. 358-443). La profecía que diera lugar al poema de Licofrón, conocida por Apolodoro e ignorada para Virgilio, es sin duda el desarrollo de una escena contenida en una fuente anterior, distinta de la Τλίου πέροις.

Pese a todo, los troyanos erigen el caballo en el templo de Atena y ofrecen sacrificios que los dioses rechazan. En tanto cunde la orgía, Afrodita se aparece a Hélena bajo la forma de una anciana y la invita a visitar a su esposo, encondido en el vientre del artificio

de Epeo; cuando Hélena invoca a las esposas de los héroes emboscados, éstos lloran de añoranza, y los gritos de Anticlo son ahogados por las manos prestas de Odiseo. El episodio se deriva de la narración de Menelao a Telémaco en *Od.* 4, 274 ss. Atena, sin embargo, la hace volver a la razón y blandir desde una ventana la antorcha que servirá de aviso a los aqueos (v. 444-497).

Trifiodoro halla seguidamente una solución de compromiso entre la leyenda homérica y la cíclica: como en la *Eneida*, Hélena, una vez acabada la orgía, enciende una luz en su aposento, mientras Sinón prende una hoguera sobre la tumba de Aquiles, según se nos cuenta en la Ἰλίου πέροις (V, 498-532).

Los héroes salen del caballo e inician la matanza con la intervención de los dioses. La descripción de la lucha se hace, sin embargo, en términos generales, sin insistir, como Virgilio, en los detalles cruentos ni pintorescos. El calidoscopio de que antes hablé comienza a funcionar en el centenar y medio de versos que faltan hasta el final del poema.

Todo induce a pensar que Trifiodoro depende de fuentes diversas y que no se ha limitado a consultar un manual mitográfico cuyas narraciones habría adornado con ineptas imitaciones de Homero; tampoco es demostrable que utilizase un solo poema cíclico o tardío variándolo a su placer. Así pues, creo —y sólo como adelanto de una ulterior investigación más profunda— pueden establecerse como fuentes probables:

- 10) Un poema cíclico, exactamente la Ἰλίου πέρσις de Arctino de Mileto. No hay pruebas de que manejara la Ἰλιάς μικρά.
- 20) Quizás la ignota y misteriosa ' $I\lambda$ iov $\pi\epsilon\rho\sigma\iota\varsigma$ de Sácadas de Argos. La elaboración del tema por un argivo explicaría, quizás, la inexplicada inclusión entre los tripulantes del caballo del casi desconocido Cianipo.
 - 30) Un manual mitológico no identificado.
- 40) Por fin, no hay nada que proporcione indicios de una utilización de la Ἰλίου πέρσις de Estesícoro, tal vez ya prácticamente perdida en el siglo de Trifiodoro.

PALADAS, EL ULTIMO ALEJANDRINO

por Carlos García Gual

1

Páladas vivió en Alejandría de Egipto en los tres últimos cuartos de siglo IV d.C.¹ Lo poco que sabemos de su vida lo deducimos de sus versos. Al parecer su existencia fue oscura y malhumorada. Se sentía amargado porque su difícil salario de maestro de escuela (γραμμαποτής) no le permitía escapar a la pobreza (A.P. IX. 171, 173, 174; IX, 169, 175; XI, 302, 303); y porque su mujer tenía mal carácter (IX, 168; XI, 378); y porque, en un mundo hostil, sin poder compartir las ilusiones ni los fanatismos de sus contemporáneos, veía acercándosele la vejez implacable y la muerte como disolución total.

Vocado singularmente a la pedantería, su disconformidad con la época histórica en que, fatalmente, le tocó vivir, confiere a su poesía una tonalidad más trágica y una significación simbólica más honda de la que su poética limitada prometía.

Con su vinculación intelectual y emotiva a un mundo que perecía en su presencia, a la cultura pagana del viejo helenismo; desdeñoso e incrédulo ante los nuevos credos de la política y la religión oficiales, Páladas puede parecernos un personaje romántico, condenado a un vivir mezquino y sin sentido en ese ocaso del mundo antiguo, que él desde su perspectiva personal, sintió como catástrofe y descomposición.

Ni el entusiasmo, la admiración ni el amor, le incitaron a la poesía. Antes le sirvieron de acicate la sátira, el rencor y la desesperación. Ni elogió el heroismo ni aspiró a él. Vió la vida como la escena de una tragicomedia indefinida, a cuvo ilógico azar debía resignarse.

"Escena y farsa es toda la vida. Aprende a actuar sin tomártela en serio, o soporta tus dolores."

Σκηνή πας ὁ βίος καὶ παίγνιον ἢ μάθε παίζειν τὴν σπουδὴν μεταθείς, ἢ φέρε τὰς ὁδύνας (Α.Ρ. Χ.72).

II

En los cortos vuelos del epigrama cabe casi todo. La conjunción de anécdota y retórica puede aprovechar al solemne epitafio heroico o al piropo banal. Poesía de circunstancias, que se desliza con demasiada frecuencia hacia el preciosismo, la pedantería o la obscenidad.

1. Cf. A. Cameron, "Notes on Palladas", CQ. 1965, pp. 215-229; esp. 219-225.

46 Carlos García Gual

De Páladas la Antología Palatina nos conserva unos 150 poemas, un número superior a los de cualquier otro poeta de la colección. Casi todos están contenidos en los libros IX (ἐπιδεικτικά), X (προτρεπτικά) y XI (συμποτικά καὶ σκωπτικά).²

Varios de éstos zahieren con saña satírica la rapacidad o hipocresía de algún personaje de su tiempo. La sátira personal es uno de los rasgos de la poesía de Páladas. Aquí pasaremos un poco sin detalles esta veta, porque estas alusiones a personajes de su momento nos resultan de difícil precisión y de menor profundidad que aquellos otros rasgos en que nos refiere de modo más directo su situación personal.³

Los poemas satíricos muestran, a la par que un cierto ingenio, una indignación incontenible y desfogada en palabras, arma única del poeta. Contra los consejos amistosos de no seguir provocando a los potentes ni atraerse más enemistades, el satírico alega una cierta satisfacción del desahogo de su crítica malediciente. (Cf.A.P. X. 49).

"Mil veces juré no componer más epigramas, pues me he atraido la enemistad de muchos necios. Pero cuando pasa ante mis ojos el mascarón del muy ilustre ... Paflagonio, no puedo contener más mi debilidad". (A.P. XI. 340).

"Elogiar es lo mejor, y la crítica, motivo de rencores... Pero hablar mal de los demás.... resulta miel de Atica", dice otro epigrama (A.P. XI. 341).

En esos tonos agrios de Páladas, sin la gracia satírica de un Lucilio ni la delicadeza de otros, suena algo raro: la sinceridad de la protesta contra un mundo envilecido.

III

Alejandría está para nosotros rodeada de una fantasmagoría literaria que la avecina al mundo de los espejismos. El dios de la ciudad pudo bien ser el antiguo Proteo, que por aquella costa nilótica guardaba sus rebaños de focas, cuando Paris, príncipe de Troya, recaló por allí con Helena de Esparta. El dios, variopinto y humorista, trocó a la más hermosa de las mujeres por un fantasma similar, el ídolo vano por el que griegos y troyanos murieron y arrasaron ciudades. Esta leyenda sobre el dios multiforme y el engaño mortífero parece un emblema del espíritu de esta comarca, donde el prodigioso Alejandro inventó esta proteica ciudad.

Sobre ella amontonaron sus prestigios el erotismo, la magía y la erudición. Los monumentos colosales y las trabajosas bibliotecas fueron aniquilados por los incendios y los fanatismos. La fastuosa Alejandría festiva de los Tolomeos; la de Antonio y Cleopatra, con afán imperial; la de los poetas y gramáticos del Museo; y también la del fanático califa Omar; y la de Kavafis, y la de Lawrence Durrell. Imágenes superpuestas de una ciudad superticiosa y sensual, poblada de mil gentes diversas, la ciudad más populosa un tiempo del Oriente helenístico, y la más corrompida tal vez.

2. Cf. A. Cameron, op. cit., p. 216.

4. Para la interpretación de παυταγάθου como adjetivo, y "Paflagonio" como referencia aristo-

fánica, cf. L. A. Stella, pp. 330-31.

^{3.} Para el tema en general, cf. los estudios de A. Franke, De Pallada Epigramatographo, Diss. Leipzig 1899, y de W. Zerwes, Palladas von Alexandria, Diss. Tübingen, 1956, (que no hemos podido consultar). Y W. Peek en su artículo en la RE. XVIII, 3.161; y L. A. Stella, Cinque poeti dell'Antología Palatina, p. 3.

Carlos García Gual 47

Ese aire decadente y plácidamente destructor, que consumió al indolente Kavafis, y el colorido misterioso de las novelas de Durrell, existían en la atmósfera de Alejandría de fines del s. IV, cuando la ciudad, vieja de siete siglos y muchas leyendas, era desbancada por la nueva metrópolis oriental de Constantinopla y competida por Antioquía.

La figura de un nuevo personaje marcaba con su silueta característica el momento: la de los monjes, que pululaban en los yermos vecinos de la Tebaida, con su desprecio cínico y su intolerancia hacia las glorias mundanas. En contraste con ese aire decadente y barroco de la ciudad, los ascetas, adeptos de un cristianismo combativo, se sienten inflamados de un ardor pujante y triunfalista. Los guía una fe opuesta a toda esa pedantería literaria, erudita y escéptica, con que los profesores del Museo, que ahora serán los $^{\prime\prime}E\lambda\lambda\eta\nu\varepsilon\varsigma$, los "paganos", adornaban su politeísmo conservador.

A los ojos de cualquier observador perspicaz, la suerte estaba echada desde que Constantino se convirtió a principios de siglo. Mucho más a finales, cuando el trágico Juliano, tras un breve reinado de "apostasía", ha muerto; y muerto está ya el "divino" Jámblico, el apóstol del neoplatonismo. Teodosio en el 380 declara religión oficial del imperio el Cristianismo, que cuenta ya con una poderosa organización eclesiástica.

Las tornas han cambiado. Ahora se dificulta la enseñanza de las letras a los que no profesan la fé cristiana. El mismo Páladas se verá amenazado con la pérdida de su oficio de maestro de escuela por esta razón ideológica. Pero además, el ardor de muchos fieles va más allá de los decretos oficiales. Gentes enardecidas por intransigentes predicaciones entran a saqueo en los templos paganos, que a veces logran salvarse de la destrucción sólo al rebautizarse como cristianos. El pueblo destruye las reliquias idólatras, derribando las estatuas de los antíguos dioses, ahora obscenos, y refundiendo las de bronce, plata y oro, para utilizar el material sin su forma divina.

El templo de Delfos yace mudo y arruinado. Como un gesto simbólico, una gran estatua de Apolo se yergue en Constantinopla, después de haber sustituido la cabeza serena del dios solar y sabio por la de Constantino, fundador de un nuevo orden, por el triunfo de las armas. El templo alejandrino de Serapis, asaltado por la turba en el 391, se abre como iglesia cristiana, a principios de siglo, en tiempos de Arcadio.

La reacción popular encuentra enfrente la tenaz oposición de algunos hombres de letras, profesores varios, dispuestos a morir incluso por la esencia de un helenismo idealizado. Los más reacios defensores del viejo paganismo, gentes como el médico Magno, el filósofo Olimpio, el matemático Teón y su hija, la sabia Hipatia, perderán entonces la vida, mártires vanos de una cultura milenaria, a principios del siglo V.

Para nosotros las figuras más nobles son aquellas que, como los Padres de la Iglesia, intentan acoger lo más valioso de la cultura antigua, armonizándolo con su fe en otro sistema espiritual. Páladas es casi contemporáneo de S. Jerónimo y de S. Agustín, a los que ignora. Su mirada se fija más bien en el mundo que se hunde, no en el que alborea. Sentado entre las ruinas de una desolada acrópolis no percibe la luz de la Ciudad de Dios, sobre la marcha de la historia. No combate por el viejo paganismo ni alberga esperanzas sobre su futuro. Su marginación al oleaje histórico que le sumerge en su avance para él ilógico, con su falta de ilusiones, es el tono seco y apagado que da Páladas en la historia de la literatura griega.

Detrás de todos los sucesos drámaticos de esta vida alcanza Páladas a distinguir sólo un poder: el de la Fortuna, la $T\acute{v}\chi\eta$, irracional e injusta. La metáfora de que la vida es un teatro, y que somos actores de una farsa, es muy propia de la época helenística, utilizada por Diógenes, Polibio, Luciano o los novelistas A. Tacio, Caritón y Heliodoro. En la novela el final feliz, como en la comedia nueva, ofrece una compensación al caótico proceso de peripecias de sus protagonistas. En la vida real, el final feliz no es tan fácil. Páladas ha dedicado varios epigramas a la Fortuna, con tonos diversos, aunque la nota permanente es la queja contra lo ilógico e injusto de su poder. Mucho de su vocabulario y de sus imágenes (p. ej. Fortuna como timonel del barco de la vida, X. 65, Bowra 119) y, en suma, de su contenido es herencia de tantas y tantas quejas contra esta diosa, de tan potente relieve y de extensa y ambigua religiosidad en el mundo helenístico.

Pero algún calificativo es nuevo y provocativamente audaz, como el de "esclava" y "vieja tabernera", comentando el irónico hecho de que el templo devastado que la diosa Fortuna poseía en Alejandría se reabriera al público como taberna, o el de "prostituta", calificativo que de nuevo empleará Hamlet, para expresar su irritación contra esa veleidad femenina y perversa del azar.

- X.80 "Juego teatral de la Fortuna es la vida humana, lamentable y perdida, que gira como una peonza entre la prosperidad y la pobreza. A los unos los recoge y los lanza como una pelota a lo alto, y a los otros de las nubes los revuelca al Infierno del Hades."
- X.62 "Ni razón ni ley conoce la Fortuna, que tiraniza a los humanos, a los que arrastra a su capricho en sus vaivenes. Más se inclina a los injustos, y a los justos los odia, como si quisiera mostrar su irracional potencia."

Las imágenes de la torrencial sinrazón de la Fortuna, inesperada e injusta, se repiten en una serie de versos (cf. además X.65, 87, 96). Tal vez la expresión más completa sea la de X. 87, donde probablemente tiene razón A. Cameron, al ver un eco de algún pasaje de la comedia nueva:⁶

X. 87 "Si no nos burlamos de la vida, ¡condenada fugitiva! y de la Fortuna, que se contornea con vaivenes de puta, nos ofreceremos el dolor nosotros mismos, al ver a los indignos en cualquier parte más afortunados".7

Cuatro poemas (IX, 180, 181, 182, 183) están dedicados a comentar el irónico caso del templo de la Fortuna degradado a taberna. Juegos de palabras repetidas sobre los infortunios de la Fortuna infortunada. Traduzco sólo el último.

^{5.} Cf. Bowra, "Palladas on Tyche", CQ, 1960, pp. 118-128. Esta página debe mucho a ese artículo. Para citas de estos autores, p. 121.

Op. cit., p. 226-229. Contra Bowra, a.c. Una variante de esta poesía se ha encontrado en una letrina de Efeso.

^{7.} Ya en X, 96 el poeta se aplicaba a sí mismo las quejas y la pregunta: "Cómo voy a superar a la Fortuna, que de improvisto irrumpe en nuestra vida, con los modales propios de una mujer dedicada a la prostitución". (vv. 8-10).

La solución de "reirse de la Fortuna" me parece un eco epicúreo (cf. D. L., X. 133: τὴν δὲ ὑπό τωων δεοπότω εἰσαγομένην πάντων δεοπότω...). Otros ecos epicúreos en Páladas puede haber en V. 72; XV. 20, X. 77, X. 59, XI. 282.

Carlos García Gual 49

"También tú, Fortuna, al fin trastornada, burlada te ves, y no has podido ahorrarte el más bajo infortunio. Tú que antes tenías un templo, sirves a la vejez de moza de taberna. Ahora vas por ahí de esclava portadora de jarras calientes. Es el momento de que llores piadosamente tu desgracia, divinidad inestable, tu fortuna, que como la humana, se ha venido ahora por los suelos."

Otro grupo de epigramas (IX.49, IX.172 y IX. 134) ofrecen una imagen diferente. El poeta despide a la Fortuna y la Esperanza, porque dice que ha llegado al puerto. Tal vez el de la muerte, puerto acogedor de todos, como señalaba al timonear el barco de la Fortuna (en X.65). Tal vez la resignación. Traduzco el primero de ellos.

IX.49 "Esperanza y tú Fortuna, ¡adiós! He encontrado el puerto. Nada hay entre vosotras y yo. Jugad con los que vienen tras de mí."

Nos gustaría pensar que esta resignación corresponde a una etapa de la vida madura del poeta y no a un nuevo *topos* literario. Pero la colección antológica no permite tales hipótesis. (Bowra compara con estos versos unos epitafios latinos que nos muestran el mismo tema:

"Evasi, effugi. Spes et Fortuna, valete, nil mihi vobiscum est, ludificate alios.".

(C. I. L. VI 11743) o.c. p. 126)

V

Esta Fortuna ilógica personifica el discurso histórico que ha arruinado a los viejos dioses del mismo modo que trastueca la vida humana. Ironías del azar: el templo de la Fortuna se rehabilita en taberna, el bronce de una estatua de Eros se ve refundido en un pebetero, recordando su fogoso poder (X. 94). Y las efigies de los viejos Olímpicos logran sólo salvarse de la destrucción, rebautizados como efigies de santos cristianos. A.P. IX. 528.8

Χριστιανοί γεγαῶτες 'Ολύμπια δωμάτ' έχοντες ενθάδε ναιετάουσιν ἀπήμονες: οὐδὲ γὰρ αὐτούς χώνη φόλλιν ἄγουσα φερέσβιον ἐν πυρὶ θήσει.

La única respuesta al revolucionario cambio es esa esclavitud al momento, que Heracles, símbolo de la antigua manera heroica, revela al poeta:

A.P. IX.441 "Quedé sorprendido al ver en la encrucijada al broncíneo hijo de Zeus, él, que antes recibía las súplicas, ahora estaba tendido en el polvo. Apenándome entonces le dije: ¿Protector de las desgracias, engendrado en tres noches, tú, el nunca vencido, hoy tírado te encuentras? Pero por la noche se me apareció sonriente y me dijo: "Aunque sea un dios he aprendido a ser esclavo del momento" (καιρῷ δουλεύεω καὶ θεὸς ὢν ἔμαθον).

El καιρός que marca el papel escénico de cada uno, ha mudado así el hábito de los dioses. También a los hombres les alcanza ese momento, al que hay que aprender a esclavizarse.

8. Cf. Bowra, "Palladas and Christianity", PBA 1959, pp. 91-5; "Palladas and the coverted Olympians", ByzZ 1960, pp. 1-7 y Cameron, a.c.

50 Carlos García Gual

La vida del poeta, amargada ya por el escaso rendimiento económico de su profesión y por un matrimonio poco feliz, cobra un sentido más general al insertarse en esa catástrofe universal, más absurda que su personal anécdota. Por encima de los versos en que nos habla de "la cólera funesta" que ha sido para él dedicarse al estudio y la enseñanza de la cultura clásica, con un juego de palabras pedante, está esa desesperanza total, que le lleva a rechazar todo consuelo. Rechaza el platonismo, ignora el cristianismo, y toda esperanza en una vida inmortal, y expone como consuelo la creencia en la muerte como negación total, único puerto de nuestro viaje.

Junto a unos poemas que cuentan la pobreza de la profesión (IX.174) (cf. 170, 173) y otros antifeministas (IX. 165, 166, 167; XI. 381), otros conjugan las desgracias de su profesión y su mujer (IX. 168, 169, XI. 378), de las que tienen sólo dos días buenos (IX. 381): y otros nos hablan de que tiene que vender sus libros (IX. 175, 171), "instrumentos muy resonantes de las musas".

- IX.169 "La cólera de Aquiles también para mí ha sido el motivo de funesta pobreza, por dedicarme a maestro de letras. ¡Ojalá que con los Dánaos me matara la cólera aquella, antes de que me mate el hambre dura de la enseñanza! Pero para que otra vez arrebate Agamenón a Briseida, y a Helena rapte Paris, yo me he convertido en mendigo".
- IX. 168 "Una cólera funesta" como esposa tomé, infeliz, y por mi oficio comienzo con la cólera. Ay de mí, el muy colérico, que tengo un yugo de dos furias, la enseñanza de las letras y una mujer combativa.
- IX. 378 No puedo soportar a mi esposa y a la gramática, a la gramática insolvente, y a mi esposa insolente.
- IX.175 Mi Calímaco vendo y mi Píndaro, y hasta las mismas declinaciones de la gramática, que tengo mi declinación por la pobreza.

Pues Doroteo elimina la sintaxis que me nutría, cumpliendo contra mí un impío decreto.

Tal vez hubo de abandonar esa enseñanza por mandato gubernativo (IX. 171, XI. 378); mientras que por otra ley no podía abandonar a su mujer, más detestable que la cultura clásica.

VI

Esta sordidez de su vida privada queda enmarcada en dos temas de mayor trascendencia. Por un parte Páladas se siente integrado, si no para el combate por la causa perdida, al menos para la derrota, con el grupo de intelectuales paganos, en desgracia. Con estos "helenos" perseguidos, cuya desaparición representa la de una cultura con la que el poeta ha vivido, y que más que la mera circunstancia histórico-temporal era la auténtica patria, la polis espiritual que agoniza, incluso antes de la propia desaparición física de su persona.

"Los helenos" estamos ya convertidos en polvo, mantenemos sepultas esperanzas de cadáveres. Porque ahora anda todo trastocado". (ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πράγματα) (Α.Ρ. Χ.90, 5-7).

51

"¿Acaso sin morir vivimos sólo en apariencia, compañeros "helenos", en la desgracia hundidos, imaginando un sueño, que es nuestra vida? ¿O vivimos nosotros aún, cuando ha muerto la vida?" (A.P.X. 82).

Al mismo tiempo Páladas enlaza esta desgracia con el destino de la humanidad, y es dudoso decidir si hemos de ver una referencia a los helenos en el pesimismo de A.P. X. 85.

"Somos guardados y cebados todos para la muerte, como una piara de cerdos a los que se degüella sin razón".

Y el último tema, el más general, es el sentido grave del pasar del tiempo, con una incitación hedonista, al "carpe diem" con el vino gratificador, y la consideración de la muerte, democrática, ecuánime, desnuda.

Traduzco dos poemas sobre el curso del tiempo:

- X.81 "¡Qué breve el placer de la vida! Lamentábais vosotros la precipitación del tiempo. Nosotros nos echábamos y dormimos con pesar o con gozo. Pero el tiempo corre, corre para nosotros los hombres infelices y aporta a cada uno el final de la vida".
- X.79 "Al acabar la noche nacemos día a día sin retener ya nada de nuestra vida anterior, nuestro pasar de ayer se nos ha hecho ajeno, y hoy comenzamos de nuevo nuestra restante vida. No vayas a decirte viejo de demasiados años, pues de todos los pasados nada te queda hoy".

Y otros sobre la muerte, en que se subraya ese tono negro de la desaparición total.

X.84 "Llorando nací y llorando muero. Con múltiples llantos recorrí toda la vida. ¡Oh linaje humano, lloroso, débil, desgraciado, que surge de la tierra y en ella se reduce!"

Rechaza las consolaciones de una trascendencia del alma, y las ilusiones platónicas (X. 45), en unos versos tremendos; y acoge a la muerte como la liquidación, con la resignación del cínico ante la nihilidad de la fortuna humana.

A. P. 58 "De la tierra vine desnudo, y desnudo a la tierra me voy. ¿Por qué fatigarme en vano, cuando veo tan desnudo el fin?"

Más que la muerte es el temor de la muerte lo lamentable, como dice, con talante epicúreo (A. P. 82; X. 59).

X.59 "No llores ahora por el que se va de la vida; porque ningún sufrimiento hay tras la muerte".

Y frente a esa negación de la trascendencia mortal, el poeta recurre al consuelo hedonista, como Teognis o Anacreonte.

A. P. X. 118 "¿Cómo nací? ¿De dónde soy? ¿Con qué fin llegué? ¿Para partir? ¿Cómo puedo aprender algo si no sé nada?

Nací, sin ser nada. De nuevo seré lo que era antes.

Nada y ninguna es la estirpe de los hombres.

Pero ¡ea! sírveme de la fuente placentera de Baco.

Pues ése es el antídoto y medicina de los males".

También en ese pesimismo suena en los versos de Páladas la nota tradicional, y también aquí se mezcla la expresión tópica y fijada, con un sentimiento personal. (Cf. XI. 62). εὐφροσύνη. Es sintomático, por otra parte, el rechazo de todo consuelo. Hasta la Fama es injusta y fatal. Y está ausente la Gloria.

X. 89 "Si es un dios la Fama, también ella está irritada con los Helenos, a los que engaña del todo con falsas promesas.
La Fama, si vas a sufrir algo, se revela enseguida verdadera.
Muchas veces la rapidez de la desgracia adelanta incluso a la Fama".

¿Es esta la última palabra del viejo alejandrino? ¿La única consolación al nihilismo de la existencia la encontraba el poeta en el vino que aporta el sueño y el olvido? ¿Le servía la tradición clásica sólo para negar toda posibilidad de esperanza en su momento histórico? ¿O se trata de una serie de tópicos en instantes de dolor y melancolía?

Para nosotros, en todo caso, el viejo pesimismo helénico cobra en Páladas una nueva connotación en el ocaso de los valores paganos. Otra respuesta suya más auténtica que la negativa a esta vida degradada, no la sabemos.

EL TEMA DE DIONISO EN LA POESIA PRENONNIANA

por Antonio González Senmartí

La presencia de Alejandro el Magno en el mundo griego implicó una honda transformación no sólo social y política sino también ideológica. Ni siquiera la religión se vió libre del cosmopolitismo y sincretismo propios de la época. Por encima de las divinidades particulares su impulso una con carácter universal: Dioniso. Sin lugar a dudas el hijo de Zeus y Semele se convierte en el dios más importante de las épocas helenística y grecorromana, y el Dionisismo, en la religión de mayor trascendencia y difusión. Pero no se trata ya del dios tradicional que aparece en las *Bacantes*, el dios profético que viene a dispensar a los hombres alegría y prosperidad, sino de un dios cuya misión es la de luchar, cual guerrero, por la paz del mundo, la de redimir al género humano mediante el vino y la victoria sobre los Indos. La influencia de Alejandro en esta evolución divina es incuestionable: Conquistador y divinidad se interfieren mutuaménte hasta llegar a una metátesis funcional: Alejandro se diviniza y Dioniso se convierte en un guerrero cuyas hazañas son comparables a las del Macedonio.

Por doquier surgen comunidades dionisíacas cuya fuerza se deja sentir incluso en el plano político (recuérdese el importante papel que desempeñaron dichas comunidades en las luchas de Mitrídates y Marco Antonio contra el poder centralista de Roma). En Egipto Ptolomeo IV promulga un censo con el fin de conocer el número de congregaciones dionisíacas habidas en su país, la dinastía de Pérgamo le invoca como dios protector bajo el epíteto de $Ka\vartheta\eta\gamma\epsilon\mu\dot{\omega}\nu$ e incluso los emperadores romanos Trajano, Antonino, Adriano se denominarán

La literatura no podía sentirse ajena al contexto histórico en el que se desenvolvía, y la épica, en especial, encontraba en las gestas y hazañas del nuevo dios, émulo de Alejandro, un campo propicio para su desarrollo. La figura de Dioniso se trivializa hasta convertirse en un personaje novelesco.

Nonno de Panópolis en el siglo V. d. J. C. marca el punto final de este proceso evolutivo, al tiempo que la manifestación suprema de la literatura dionisíaca. Las Dionisíacas, obra que consta de cuarenta y ocho cantos con un total de unos veinticinco mil versos, es un poema épico encomiástico, consagrado al dios de las Bacanales. Su estructura es fiel a los preceptos de Menandro de Laodicea: proemio, historia de sus antepasados y su patria Tebas, nacimiento, infancia, hazañas en la guerra (lucha contra los Indos) y en la paz (implantación de la viticultura por toda la tierra) y por último ascensión a los cielos donde su padre le admite a la mesa celestial. Pero no faltan tampoco en ella triviales escenas novélescas de tipo amoroso: Dioniso y Ampelos, divinidad alegórica de la vid, o

Dioniso y Beroe, divinidad femenina bajo cuya protección se encuentra uno de los centros más importantes de la cultura romana en el Oriente helenizado.

Sin embargo antes de llegar a la obra de Nonno hay siete siglos de poesía que preludian esta apoteosis final. A ellos vamos a dedicarnos.

A primera vista siete siglos pueden parecernos un espacio de tiempo excesivo para ser compendiados en unas pocas páginas, pero una vez más debemos hacer frente a esta realidad que es casi una constante en la literatura griega: la pérdida de los textos. La poesía dionisíaca prenoniana se reduce a unos pocos fragmentos plagados de lagunas y en algunos casos a una simple referencia a una obra que se ha perdido por completo. Merced a la papirología hemos visto aún acrecentado este mínimo bagaje literario de que disponemos, pero en todo el panorama sigue siendo desalentador.

El primer poeta que trató el tema de Dioniso bajo el prisma del mundo helenístico fue Euforión en el siglo III a. J.C. El Suda, al mencionar las obras del poeta de Calcis, no hace alusión a ninguna composición de tema dionisiaco. Sin embargo, nos quedan algunos fragmentos de comentaristas atribuidos al Dioniso de Euforión. Schultze y Scheidweiler niegan la realidad individual de dicho poema y lo reducen a un simple canto de una composición mayor denominada Mopsopía. Barigazzi, en la actualidad y por distintos caminos, llega a idéntica conclusión². El hallazgo de nuevos fragmentos atribuidos a Euforión en el Tomo XIX, números 2219 y 2220, de los Oxyrhynchi Papyri ha inducido a Barigazzi a intentar una reconstrucción del poema o canto compuesto en torno a Dioniso. Parte del análisis exhaustivo de unos cuarenta y cinco versos, bastante mal conservados, transmitidos por dos papiros y en los que encajan perfectamemte los fragmentos 18 y 86 del Powell. Apoyándose en los nombres geográficos que aparecen en el texto, observa que el poema referiría la marcha de Dioniso a través de Grecia en su misión de enseñar a los hombres el arte de cultivar la vid. Tras un breve prólogo en el que quizás se trataría el tema de Zagreo (frag. 13 P.), la obra se iniciaría con el paso de Dioniso por la Grecia Septentrional y Beocia, lo que correspondería a los primeros versos del libro XLIV de Nonno. A continuación se describiría su marcha por la Grecia Central, el Atica y el Peloponeso, sin olvidar tal vez las visitas del dios a Naxos y Eubea (libro XLVII de Nonno). Cualquier alusión a su campaña contra los Indos resulta improbable, pues, si descartamos una cita de Estéfano de Bizancio³ en la que nos dice que Euforión en su Dioniso mencionaba Λυκαψός, aldea de la Lidia, no nos queda el menor indicio de ello.

Sin lugar a dudas la parte central de la obra la constituía la visita del dios al Atica, pues un gran número de los versos conservados aluden a demos del Atica: Afidne, Aquerdunte, Melene. Su modelo pudo ser la *Hécale* de Calímaco o en última instancia cualquiera de los "attidografi", en especial Filócoro.

Si bien la ruta seguida por Dioniso en su marcha a través de Grecia, difiere poco de la que seguirá en las *Dionisíacas*, el tratamiento es completamente distinto. Al menos en la parte conservada, el *Dioniso* de Auforión diferiría muy poco de un catálogo en cuanto a su forma.

^{1.} Cf. Powell, I., Collectanea Alexandrina. Oxford 1925, pp. 32-33.

Cf. Barigazzi, A., Il Dionysos di Euphorione, Miscellanea di Studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni, Turin 1963, pp. 416-454.

^{3.} Cf. Powell, I., op. cit., p. 33 n. 15.

El Etymologicum Magnum 687.33 atribuye a Euforión la destrucción de Argos por parte de Dioniso. Es de notar en este punto la disparidad existente con el canto XLVII de Nonno, en donde ambos caudillos se reconcilian merced a la intervención de Hermes. La labor llevada a cabo por Barigazzi, a parte de su carácter más o menos atractivo, ha contribuido enormemente a esclarecer la obra en cuestión y ha permitido localizar algunos fragmentos cuya posición era hasta ahora incierta.

Ateneo en VII 296 A, nos habla de unas "Βακχικά ἔπη" de un tal Teólito de Metimna. Posible contemporáneo de Euforión, por tanto del siglo III a. J.C., escribió una obra en la que recogía varios mitos báquicos. Tal vez escribió la obra por encargo de su ciudad natal, pues el dios protector de Metimma es Baco. Etimológicamente la palabra Metimna deriva de μέθυ "bebida", y en las Basáricas de Dionisio se alude a Baco como el dios de Metimna⁴. No obstante ésto no pasa de ser una mera hipótesis. De sus "Βακχικά ἔπη" tan sólo nos quedan tres hexámetros de los que resulta imposible sacar conclusión alguna⁵. Por el contexto sabemos que pertenecen a Glauco, dios marino, enamorado de Ariadna y encadenado por Dioniso cuando éste se llevó a la muchacha de su isla.

El mismo Ateneo en III 82 d nos informa de otro autor helenístico que trató el tema de Dioniso: Neoptólemo de Pario. Poeta épico del siglo III o II a. J. C. escribió una obra llamada "Διονυσιάς" en la que narraba el hallazgo de las manzanas y demás frutos por parte de Dioniso⁶. De su obra no se nos conserva ni un solo fragmento, por lo que todo lo que de ella sabemos queda reducido a esta escueta información que nos brinda Ateneo.

Con Neoptólemo de Pario debemos poner fin a nuestro periplo por el mundo helenístico. Los resultados son bastantes desalentadores, pero la esperanza de una mejor fortuna en nuestro recorrido por el ámbito grecorromano nos impulsa a seguir.

A finales del siglo II d. J. C. nos encontramos con un poeta que, si bien no escribió abiertamente unas *Basáricas*, al menos de una forma velada ésta parece que fue su intención: Opiano. Al hablar de Opiano es preciso distinguir entre el autor de la *Cinegética* y el de la *Haliéutica*. Mientras el primero vió la luz en Apamea, el segundo lo hizo en Cilicia. Durante muchos años la homonimia de ambos personajes hizo creer que se trataba de uno solo, pero la moderna crítica ha puesto en claro la existencia de dos escritores con igual nombre. Para nuestros propósitos vamos a centrarnos en Opiano de Apamea, el autor de la *Cinegética*. La obra está dedicada a Marco Aurelio Severo Antonino Augusto Caracalla, emperador en los años 211 a 217, y su temática es la de un tratado de caza en verso, bajo la forma del encomio real. Dado que en I, 31 se hace alusión a la toma de Ctesifonte por Lucio Septimio Severo, padre de Caracalla, sabemos que la obra debió ser escrita después del año 198. Tanto por algunos detalles en concreto como por su estructura general, la *Cinegética* parece ser una imitación de la *Haliéutica*.

En el libro IV, versos 230 a 319, a raíz de una leyenda según la cual las panteras no son más que Bacantes metamorfoseadas, Opiano aprovecha para hablarnos bastante extensamente de Dioniso. La advertencia de Artemis en el verso 24 del libro I y la aparente conformidad por parte del poeta quedan sin duda olvidadas:

^{4.} Cf. Heitsch, E., Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit, XIX, 9, Band I, Gotinga 1963, p. 65.

Cf. Powell, I., op. cit., p. 9.
 Cf. Powell, I., op. cit., p. 27.

- No quiero que cantes ahora al montaraz Baco, festejado cada tres años, ni a su coro junto a las profundas aguas del Asopo Aonio.
- Dejaré, como es tu voluntad, las fiestas nocturnas de Sabacio; a veces he danzado en torno a Dioniso, hijo de Tione. (Cineg. I, 24 y ss.)

En los noventa versos dedicados a Baco, nos cuenta su crianza en el monte Mero con la ayuda de las mujeres Aonias, su traslado a Eubea por temor de Penteo y de Hera, su estancia en la isla bajo la protección de Aristeo, su infancia, sus proezas juveniles, su marcha benefactora por todo el orbe, los tristes acontecimientos de Tebas y la muerte de Penteo, convertido en toro, desgarrado por las zarpas de las Bacantes metamorfoseadas en panteras. Como puede verse se trata de unas auténticas Basáricas. Además es preciso analizar algunos puntos de su exposición, pues resultan de sumo interés.

En los versos 261 a 264, al describirnos los prodigios ocurridos en la nave que traslada al dios desde Beocia a Eubea, a través del Euripo, encontramos una gran similitud con los versos 35 y ss. del *Himno a Dioniso* homérico:

"Verdes enredaderas florecían en torno a los bancos de los remeros, la popa se cubría con lozanas vides y yedra. Los pescadores, sobrecogidos por un temor divino, se echaron de cabeza al agua".

No falta tampoco una reminiscencia del mito órfico de Zagreo en los versos 280 a 284, al hablarnos de las proezas juveniles de Dioniso:

"Otras veces dió muerte a ovejas, las desolló, las cortó en trozos y arrojó sus restos al suelo. Al punto recogió de nuevo los miembros con sus manos y les devolvió la vida, depositándolas en el verde prado".

El descuartizamiento de seres vivos es algo esencial en la religión dionisíaca, tanto en su dogma - Acteón, Penteo- como en su ritual.

El adjetivo $\lambda \nu \sigma \iota \pi \acute{o} \nu \omega$ y los versos 285-286 "por toda la tierra eran difundidos los dones de Dioniso, hijo de Tione. Por doquier iba y venía mostrando a los hombres su virtud", nos ofrecen la imagen del Dioniso bienhechor y redentor de la humanidad al que hemos hecho alusión al principio.

Por último en la exposición de los sucesos acontecidos en Tebas vemos un gran parecido con las *Bacantes* de Eurípides.

Todo ello, además de otras muchas concordancias léxicas y formales, nos induce a considerar la obra de Opiano como un precedente importantísimo de las *Dionisíacas* de Nonno.

Por medio de Estobeo conocemos la existencia de un tal Julio que escribió "acerca de Dioniso y su patria". Ippolito lo sitúa en época imperial, pero nuestro conocimiento de él se limita a cinco hexámetros repartidos en dos fragmentos de tres y dos respectivamente⁷. En el primero se nos habla de Agave portando en hombros a su padre Cadmo. Hay que

7. Cf. Heitsch, E., op. cit., XX, p. 77 Band. I.

destacar la frase καλ $\tilde{\omega}$ δ' εβαρύνετο φόρτ ω que más tarde aparecerá textualmente en Nonno XXXVII, 30. El segundo fragmento nos recoge una expresión de tipo apodíctico o sentencioso, que en modo alguno nos permite intuir el contexto en el que podía insertarse.

Dinarco de Delos, de fecha incierta, pero perteneciente a la época imperial, parece ser que escribió también unas Dionisiacas. De su obra no nos queda ni un solo fragmento, tan sólo dos referencias de Eusebio y Malalas⁸. Si nos dejamos llevar por las palabras de Eusebio, Dinarco trataría de "las gestas de Dioniso, sus hazañas con los Indos, Licurgo, Acteón y Penteo, y su muerte en lucha con Perseo". Nonno, en el canto XLVII, al describirnos la lucha entre el dios y Perseo, rivaliza con Dinarco en cuanto al desenlace de aquélla: allí la victoria del Argivo queda reducida a la petrificación de la compañera del dios. Ippolito aprovecha la circunstancia para justificar las palabras de Nonno del verso 27 del canto XXV, colocadas inmediatamente antes de la σύγκρισις entre ambos héroes. Según él, νέοισι καὶ ἀρχεγόνοισιν ἐρίζων cobraría mayor sentido si entre los νέοι se contase a Dinarco⁹.

Dioniso, un poeta desconocido 10, compuso con bastante anticipación respecto a Nonno unas Basáricas en veinticuatro libros. De esta magna obra poseemos en la actualidad catorce fragmentos, ocho transmitidos por Estéfano de Bizancio y seis papirológicos11. De los primeros, seis pertenecen al libro III, uno al IV y otro al XIV. Todos se refieren a nombres de ciudades o pueblos que más tarde se encuentran repetidos en Nonno. Sirva como ejemplo el caso de Gazos, ciudad fortificada con una muralla de lino, que casi con las mismas palabras es descrita en el libro III de Dioniso y en el XXVI de Nonno. De los textos papiráceos el más importante, sin lugar a dudas, es el 9 (verso) que consta de unos cuarenta y cinco versos bastante bien conservados. En él encontramos el nombre de Deríades, caudillo indio, que aparece repetido innumerables veces en Nonno entre los cantos XVII y XL, y el de Modeo que también es mencionado en las Dionisíacas en XXXII, 165 y XL, 236. Así mismo es interesante la alusión que se hace en los versos 33 y 34 al rito de la omofagia, en este caso de un hombre ataviado con la piel de un ciervo. En los demás fragmentos papiráceos, algunos de ellos integrados por unas pocas palabras incompletas, reconocemos nombres propios que se encuentran en Nonno. Así, en el fragmento 12 aparece Τιδνασίδη que se repite en Nonno XXVI, 73 como patronímico aplicado al padre de Morreo y yerno de Deríades. Por todo ello Page ve en las Basáricas de Dioniso una anticipación de las Dionisíacas de Nonno. Keydell asegura que la obra del Panopolitano no es más que una reelaboración y ampliación de la obra de aquel poeta desconocido. Koehler e Ippolito consideran las Basáricas como fuente indiscutible de la obra Nonniana, dada la similitud existente entre los nombres geográficos del libro III de las Basáricas y el catálogo de las tropas dionisíacas del libro XIII y de las tropas indias del libro XXVI de Nonno.

Siguiendo en el campo de la papirología hallamos un fragmento de unos cincuenta y siete versos de un himno consagrado a Dioniso^{1 2}. Por su lenguaje y métrica no parece ser

9. Cf. Ippolito, G., "Studi Nonniani", 130. Quaderni dell'Instituto di Filologia Greca della Università di Palermo, 1964.

^{8.} Cf. Jacoby, F., Fragmente der Griechischen Historiker, n.º 399, III B, 1923, p. 292.

^{10.} Ippolito lo identifica con Dioniso de Samos del siglo II d.C. (cf. op. cit., p. 79), pero Knaack en la RE V, 924-925 lo considera un poeta anterior a Nonno, tal vez de época imperial, pero imposible de determinar. Así mismo lo distingue del Dioniso Periegetes con quien lo relaciona Eric Herbert Warmington en Oxford Classical Dictionary.

Cf. Heitsch, E. op. cit., XIX, Band I, pp. 60-69.
 Cf. Heitsch, E., op. cit., Band I, pp. 172-175.

anterior al siglo III d. J. C. Page cree que el papiro de que disponemos es una copia del propio autor. Obra inacabada, posiblemente se trataría de un himno ritual destinado a ser recitado en alguno de los múltiples festivales celebrados en honor del dios.

Su temática gira en torno al personaje de Licurgo. Este, asaltado por el hijo de Zeus que le infunde la locura en su mente, mata a sus dos hijos creyéndoles dos enormes serpientes. Su esposa habría corrido idéntica suerte, de no ser puesta a salvo por Dioniso. Cuando Licurgo recobra la razón, es encadenado por el dios y conducido al mundo de ultratumba donde se le impone la tarea de llenar de agua un cesto lleno de agujeros. La forma de tratar el tema responde con exactitud a la poesía épica y trágica tradicionales.

Aproximadamente un siglo antes de Nonno, y cerca de Panópolis, en Oasis, surge un poeta egipcio, Sotérico, que escribe en cuatro libros unas *Basáricas*. Ni un solo fragmento nos queda de su obra. Ippolito sugiere la posibilidad de que la obra de Sotérico no fuese más que un resumen de la de Dioniso, y que Nonno la hubiese utilizado como variante del texto mucho más exhaustivo de aquél¹³.

Por último, y aunque a grandes rasgos, debemos mencionar los Himnos Orficos, pues entre Orfismo y Dionisismo hay una estrecha relación. Jeanmaire afirma que el Orfismo desarrolló el aspecto mítico del Dionisismo y facilitó su posterior evolución hacia las condiciones propias de una religión de misterio y salvación, cuando en la época helenística comenzó a surgir este tipo de sociedad religiosa.

La cronología del Corpus de los Himnos Orficos es discutida. Wilamowitz la sitúa entre los siglos II y IV d. J. C. y Cantarella sostiene que es anterior a Nonno pues en sus hexámetros aún no aparece la reforma métrica realizada por este poeta. Su lugar de procedencia se centra en Asia Menor y Kern asegura taxativamente que se trata de Pérgamo. Guthrie cree que estos himnos fueron compuestos por varios poetas para uso de una sociedad mística, tal vez una sociedad dionisíaca cuyo patrón fuese Órfeo en virtud del sincretismo propio de la época.

La estructura es más o menos la misma para los ochenta y siete himnos de que consta el Corpus. Después del nombre del dios, al cual se consagra el himno, se indica la ofrenda apropiada a dicha divinidad: mirra, incienso, storax.

La parte central del poema está integrada por una serie de epítetos o expresiones de alabanza dirigidas a la divinidad en cuestión. El final suele ser una corta plegaria en la que se pide paz, salud o abundancia.

Precisamente el dios que cuenta con un mayor número de himnos consagrados en su honor es Dioniso. Zeus, en segunda posición, sólo tiene tres. De los siete himnos dedicados al dios de las bacanales, sólo uno está dirigido a Dioniso; los seis restantes se refieren a epítetos suyos: Baσσαρεύς, Τριετηρικός, ᾿Αμφιετής, Ληναΐος, Λικνίτης, Περικιόνιος 14. Además tanto Dioniso como los epítetos suyos aparecen mencionados numerosas veces en las demás composiciones 15. No faltan tampoco himnos dedicados a aquellas divinidades emparentadas o relacionadas con nuestro personaje: Semele, Sileno, Sabacio 16. Por regla general los epítetos aplicados a Dioniso recuerdan su vida, sus principales gestas o sus atributos particulares: τρίγονος, κὶσσόβρυος, εὐῖος, τὰνρωπός.

13. Cf. Ippolito, G., op. cit., p. 80.

14. Cf. Quandt, G., Orphei Hymni, Berlin 1962. n. 08 30, 45, 52, 53, 50, 46, 47.

15. Cf. Quandt, G., op. cit., Index Nominum propriorum pp. 62-64 e Index verborum, pp. 64-79.

16. Cf. Quandt, G., op. cit., n. 08 44, 54, 48.

De todo ello podría concluirse que el tema principal de los *Himnos Orficos* fuese el dios de las fiestas báquicas y que ellos constituyesen un importante ejemplo de literatura dionisíaca. Además, como muy bien ha demostrado Ippolito apoyándose en concordancias formales, léxicas y estilísticas, los *Himnos Orficos* sirvieron de inspiración a Nonno en algunas partes himnográficas de su obra.

Al poner fin a nuestro recorrido por la poesía dionisíaca prenonniana de nuevo nos encontramos con Nonno. Los escasísimos textos que hemos hallado en nuestro peregrinaje no nos permiten determinar con exactitud la influencia de esta literatura en la obra del poeta de Panópolis, pero sí afirmar que las *Dionisíacas* superaron cuanto se había escrito anteriormente en torno al hijo predilecto de Zeus. Cierto es que el valor literario de esta poesía es escaso, pero no es menos cierto también que merced a ella podemos conocer la progresiva evolución que, a causa del sincretismo intemperante de la época, experimentó la esencia primitiva de Dioniso.

LA DIVINIDAD Y LO DIVINO EN ARNOBIO

por Montserrat Jufresa

El siglo III, aunque fue teatro de las más duras persecuciones contra los cristianos, representó también para la Iglesia el inicio de un diálogo con el paganismo. Los Apologistas emprenden la defensa del cristianismo no tanto con la esperanza de convertir a los paganos, como con la de persuadirles de que la nueva religión no merece sus violentas persecuciones. Para ello deben mostrar que el mensaje cristiano concuerda en definitiva con la razón humana, propósito que al mismo tiempo les obliga a poner de relieve el contacto del pensamiento cristiano con el helenismo.

En el lado pagano existen también signos de querer absorber la religión cristiana, y conocemos casos de práctica de cultos eclécticos, como el profesado por el emperador Alejandro Severo¹ y el del gnóstico Carpocrates que nos cita Ireneo.²

Se comprende pues que en este ambiente la ortodoxia no estuviera claramente deslindada de la herejía, y que fuera fácil deslizarse de una a la otra, —sobre todo al intentar definir los conceptos de divinidad en Dios, en Cristo y en el alma—, como nos demuestran los ejemplos de Orígenes, Taciano o Tertuliano.

En este contexto se sitúa el apologeta Arnobio de Sicca, defensor de una teología algunos de cuyos rasgos han provocado la perplejidad de sus comentaristas, y para quien todavía hoy se busca una explicación convincente que nos permita comprender la génesis de su doctrina.

En su libro L'epicureismo romano e la sua diffusione nel mondo latino³, E. Paratore al hablar de la supervivencia del epicureismo cita como ejemplo la utilización por parte de Arnobio de argumentos epicúreos en su violenta diatriba contra la civilización pagana. También J. Quasten en su Patrología⁴ utiliza el calificativo "epicúreo", al referirse a Arnobio, ya sea afirmando que la verdadera fuente del Dios indiferente y lejano que aparece en el Adversus Nationes se halla en la concepción epicúrea de la divinidad, ya sea comparando la alabanza que hace Arnobio de los beneficios aportados a los hombres por Cristo con el elogio de Epicuro por Lucrecio. Asimismo P. Monceaux, en su Histoire de la Littérature Chrétienne Africaine⁵, considera que, al igual que los epicú-

- 1. E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine, Cambridge 1965.
 - 2. Iren. Haer. 1, 25, 6.
 - 3. L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino, Roma 1960.
 - 4. Patrologia, edición española prep. por I. Oñatiba, I. B. A. C. Madrid 1962, pp. 657-666.
 - 5. P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne, III, París 1905, pp. 241-285.

62 Montserrat Jufresa

reos, Arnobio aisla a su Dios en una grandeza inútil y rehúsa encomendarle el papel de Providencia o cualquier otra intervención en la creación del hombre. A su vez C. Marchesi, —a quien debemos la única edición completa que de nuestro autor se ha hecho en el presente siglo—⁶, en un artículo titulado "Il pessimismo di un apologeta cristiano", afirma repetidas veces que el inquieto espíritu del retor africano se acerca a Epicuro en busca de sosiego, pero que la certeza epicúrea de la muerte que anula según Arnobio la razón del bien y de cualquier norma moral, le impiden aceptar finalmente su filosofía. Recientemente P. Krafft, en su estudio sobre un posible influjo de Arnobio en el pensamiento europeo a partir de 1650⁸, considera que los rasgos que principalmente llamaron la atención de estudiosos como Huert y La Mettrie, son lo que él denomina el materia-lismo o el escepticismo de Arnobio.

Vemos pues que en la exégesis de la heterodoxa doctrina arnobiana existe una cierta tradición que acude a la filosofía epicúrea para explicar algunos de los rasgos más sorprendentes de aquella. Esta tradición se hace más comprensible si consideramos que en alguno de sus aspectos se remonta al s. XVII, momento que en Europa se redescubre a Epicuro y se intenta compaginar una explicación material del cosmos con la existencia de Dios. La doctrina de Arnobio podía ser interpretada, forzando mucho las cosas, como la conciliación de ambos presupuestos. Sin embargo no podemos dejar de notar que todos estos pretendidos rasgos de epicureismo se han extraído de pasajes muy concretos del Adversus Nationes, y no parece que ninguno de sus defensores se haya preocupado en comprobar si se integraban armoniosamente en el conjunto del pensamiento del apologeta. Ciertamente nos vemos obligados a pensar que nos hallamos ante un caso de confusión de unas fuentes literarias innegables con una dependencia de carácter doctrinal. Así lo ha señalado el P. Festugière, aunque sin profundizar mucho en ello, en un artículo, "Arnobiana", donde comenta que al provenir la cultura filosófica y literaria de los apologetas sobre todo de los "τόποι" y las "δόξαι" tomadas de los florilegios, le parece muy exagerado hablar de epicureismo en Arnobio. Aunque éste nombra dos veces a Epicuro, esto no significa que le conociera directamente, pues la primera vez aparece asociado a Demócrito y a Metrodoro (II,9) al hacer referencia a la doctrina de los átomos en una sucesión de "δόξαι", y la segunda al citar (II, 30) la doctrina de las "animae leti adeunt ianuas" que todo escolar debía conocer. La utilización literaria de Lucrecio, a quien es más probable que Arnobio conociera directamente por el hecho de haber escrito en latín, fue ya señalada por Migne en su edición del siglo pasado¹⁰, y ha sido claramente puesta de relieve en los estudios de G. Tschiersch¹¹ y de F. Gabarrou¹² a principios de este siglo, pero no parece que tenga paralelo desde el punto de vista de la teoría expuesta. Todo lo más que podemos pensar es en una afinidad psicológica entre el pesimismo y el escepticismo de un Arnobio que quiere salvar el alma del hombre mediante su fe en Cristo, y el pesimismo y el escepticismo de un Lucrecio que quiere salvar al hombre en este mundo mediante su fe en Epicuro. La doctrina de la "ἀπάθεια" divina (I, 28) no tiene tampoco nada de especialmente epicúreo, ya que es un atributo del Dios definido

7. Pegasus, II, 1930, pp. 536-550.

9. VChr., VI, 1952, pp. 219 y ss.

10. Patrologia latina, V.

11. De Arnobii studiis latinis, Jena 1905.

o. "Arnobius Adversus Nationes libri VII", Corpus scriptorum latinorum paravianum, Turín 1934-1953.

 [&]quot;Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius", Klass. philol. Stud., XXXII, Wiesbaden, Harrassowitz 1966.

^{12. &}quot;Arnobe, son oeuvre", Diss. Toulouse, París 1921.

Montserrat Jufresa 63

por vía negativa que a partir de Platón llega hasta Plotino y se convierte casi en un lugar común en la teología pagana del Imperio.

Tampoco en la crítica que hace de la mitología y de los cultos paganos nos parece que se pueda hablar de un especial tinte epicúreo. Arnobio, al igual que los otros apologetas cristianos adopta la teoría evhemerista que considera a los dioses como héroes del pasado que fueron deificados con posterioridad. Lo que se ha pretendido llamar el "materialismo" de Arnobio, es decir su concepción de un hombre miserable poseedor de un alma material, no es en definitiva más que un medio para engrandecer y ensalzar más al Dios creador de los seres espirituales, y aún cuando en la descripción de las condiciones materiales de la vida humana se utilice abundantemente a Lucrecio, el propósito no puede ser menos epicúreo, así como tampoco lo es la renuncia de Arnobio a creer en la capacidad de la razón para llegar a conocer la verdad, que le conduce a substituirla por la fe.

Más útiles para esclarecer la génesis de la doctrina arnobiana nos parecen los recientes intentos de relacionarla con otras corrientes de pensamiento religioso de su época, sobre todo con aquellas que se extendieron en zonas geográficas próximas a la suya, aunque las conclusiones obtenidas no sean unitarias. Algunos autores como Festugière 13, M. Mazza 14 y P. Courcelle 15 han intentado acercarse a Arnobio investigando las doctrinas de los adversarios que éste combate en el libro II bajo el nombre de "viri novi" y tomando como motivo la doctrina de la inmortalidad del alma. Estos "viri novi" parecen ser los exponentes de una religiosidad sincretística, complicada con motivos gnósticos y mágicos, como se había desarrollado en el período Severiano y durante el tercer siglo, en el clima espiritual que produjo los Oracula Caldaica, el Corpus Hermeticum y la filosofía de Numenio, entre otras muchas cosas. Es de suponer, dado el ardor con que los ataca, que Arnobio conocía bien las diferentes sectas paganas, a alguna de las cuáles quizás había pertenecido. Esta es la opinión de J. Carcopino, quien en su obra Aspects mystiques de la Rome Païenne¹⁶, afirma estar convencido de que Arnobio proviene del hermetismo y que ha incoporado a su nueva religión algunas de las afirmacios nes esenciales de su antiguo credo, como puede ser la creencia de un Dios infinito, inefable e incomprehensible, padre y dueño del universo, que por su voluntad ha dotado de inmortalidad a los demás dioses y a las almas de los mortales que han llegado a conocerle. También Arnobio parece coincidir con el hermetismo al afirmar que el culto a este Dios Supremo deber ser despojado de toda práctica exterior, por lo que el retor, como Trismegistos en el Asclepios, condena como un sacrilegio la práctica de quemar incienso y perfumes en honor de Dios. La figura del Demiurgo como creador del alma humana que guarda en su interior partes de imperfección, de sufrimiento y de muerte y en consecuencia no puede ser obra del Dios Supremo, aparece en tratados herméticos como el "Ποιμάνδρες" y el Asclepios.

Por otra parte F. Sirna¹⁷ ha puesto de relieve la semejanza entre la doctrina de Arnobio y la herejía de Patricio, que representa uno de los desarrollos más extremados del marcionitismo en Occidente, antes de que los restos de esta herejía pasen a engrosar las

13. "La doctrine des "viri novi" sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe", Memorial Lagrange, París 1940, pp. 99 y ss.

14. "Studi Arnobiani I: la dottrina dei viri novi nel secondo libro dell'Adversus Nationes di Arnobio", Helikon, III, 1963, pp. 169 y ss.

15. "Les sages de Porphyre et les "viri novi" d'Arnobe", REL, XXXI, 1953, pp. 257-271.

16. París 1941.

17. "Arnobio e l'eresia marcionita di Patrizio", VChr., XVIII, 1964, pp. 37-50.

64 Montserrat Jufresa

filas del maniqueismo. La fuente principal para su conocimiento es San Agustín, quien en 420 compuso un tratado *Contra adversarium Legis et Profetarum*, para confutar un libro anónimo leído con mucho interés en Cartago, y que parece ser que reproducía las teorías de Patricio, el cual realmente habría vivido en el último tercio del siglo III. Sirna deduce la pertenencia de Arnobio a esta secta cristiana por el rechazo que éste hace de los libros del Antiguo Testamento calificándolos de fábulas judías. Recuérdese que Marción, y con él Patricio, no aceptaban el Antiguo Testamento, oponiendo al Dios Justo el Dios Bueno revelado por Cristo. La negativa a admitir la ira divina asi como las pasiones en general sería de este modo un rasgo de marcionitismo y no de epicureismo.

Típico del marcionitismo es también el hecho de que el Dios Bueno no es el autor de los animales inútiles ni dañinos, y el rechazo y desprecio de la carne. El profundo pesimismo de Arnobio puede entonces hallar su correspondencia no en Lucrecio, sino en la actitud de los seguidores de Patricio, quienes consideraban la vida del hombre en la tierra como una esclavitud a manos de los demonios, amenazada por la inminencia de una muerte que consume y aniquila las almas después de tormentos terribles.

Por su parte S. Colombo en su extenso artículo "Arnobio Afro, I sette libri contro i pagani" 18, señala grandes semejanzas, tanto en la forma —letanía—, como en el contenido, entre el elogio y la descripción de los milagros de Jesucristo y ciertas plegarias de los Misterios Isíacos en las que la diosa es alabada por haber vencido al Hado.

Por todo lo que acabamos de comentar nos parece evidente que aunque no se haya esclarecido de manera unánime y segura las fuentes del pensamiento de Arnobio, por lo menos, y es importante, se ha puesto de manifiesto la estructura fundamental de su concepción de la relación entre la divinidad y el hombre, que podríamos resumir en los siguientes puntos:

- dualismo irreductible,
- desprecio de la carne acompañado de un acusado ascetismo,
- alma material abocada a la destrucción, susceptible de salvarse mediante el conocimiento de Dios.
- -papel mediador de Cristo, quien posibilita este conocimiento, lo cual corresponde perfectamente a un esquema de pensamiento religioso gnóstico-maniqueo, ya sea pagano o cristiano.

En conclusión pues, hemos de aceptar que todos aquellos aspectos de la forma en que Arnobio concibe el divinidad y lo que de ella participa que podían parecernos más difíciles, y que en parte se habían intentado dilucidar atribuyéndoles un origen epicúreo, hallan una mucho más congruente explicación si se incluyen en el marco de este nuevo contexto de la heterodoxia africana de finales del s. III.

PLOTINO FRENTE A SUS FUENTES

por Antonio López Eire

A propósito de Plotino hay un pasaje muy significativo en la biografía que de él compuso Porfirio; dice así: "Ni a nadie reveló en qué mes había nacido, ni su día natalicio, pues no veía bien ni ofrecer sacrificios ni convidar a nadie a un banquete el día de su cumpleaños, a pesar de que en los aniversarios tradicionales de Platón y Sócrates hacía sacrificios e invitaba a sus amigos a comer" 1 ...

El citado texto es sumamente revelador a la hora de enjuiciar la obra del filósofo neoplatónico. Y no porque en esas líneas aparezca palpable la singular modestia del autor de las Enéadas, sino porque celebrar los aniversarios de Platón y Sócrates encaja perfectamente dentro de una determinada ideología, de la que Plotino, por las circunstancias en que le tocó vivir, no pudo liberarse.

Nuestro filósofo pertenece de lleno a un largo período de la literatura griega al que sólo queda como consuelo la contemplación nostálgica del pasado. Cierto desencanto, desinterés y disgusto ante la perspectiva más inmediata hace que los autores de época imperial se complazcan en cerrar los ojos a la realidad que les rodea e intentar retrotraer un mundo ejemplar que no podrá volver. Plotino soñó otra vez el sueño de Platón cuando pretendió del emperador Galieno que se erigiese en Campania una ciudad filosófica que, para evitar toda duda sobre la fuente de inspiración de tal proyecto, se llamaría Platonópolis².

De ahí que la época imperial comparada con otros períodos de la literatura griega resulte un poco gris. Lo original no abunda, en cambio proliferan epítomes, síntesis e imitaciones más o menos logradas de modelos del pasado que se consideran muy dignos de calcar. Surge una literatura en buena parte parásita de la anterior; se recopilan los conocimientos científicos antes alcanzados (pensemos en Tolomeo, o en Galeno); o bien se trata de imitar con el mayor verismo el estilo de un determinado autor o de toda una época a la que se mira con auténtica admiración. El movimiento aticista³ no es más que una de las abundantes manifestaciones concretas de una tendencia demasiado general que consiste en una consciente huida hacia el pasado. El intentar reproducir la prosa ática tal cual era en su más álgido momento es tan sólo un aspecto unilateral de un movimiento

- 1. Porph., Plot. 2, 37-40.
- 2. Porph., Plot. 12.
- 3. W. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus V vols. reimpt., Hildesheim 1964-65. V. Pisani, Enciclopedia classica, v. II, 5,1,121; F. R. Adrados, "Sobre el movimiento aticista", EC 61, 1970, pp. 433-451.

66 Antonio López Eire

más hondo y amplio, que es el recurrente Leitmotiv del helenismo del Imperio. Sueñan Plutarco y Filóstrato que Grecia ha sido liberada por Nerón⁴ y el mismo emperador, locamente filheleno, lo proclama a los cuatro vientos⁵. Epicteto se esfuerza en hacer ver con la mejor buena fe que el Estoicismo es inofensivo en cuanto que ningún mal puede causar a los reyes ni a la seguridad del estado⁶. Y el mismo emperador Marco Aurelio⁷ sigue empeñado en el juego, al crear en Atenas las cuatro cátedras estatales representantes de las cuatro escuelas filosóficas, que aseguren la continuidad de doctrinas de antaño merecedoras del máximo respeto. Resucitan los viejos oráculos y misterios, las artes plásticas y la arquitectura discurren por el cauce de un estricto clasicismo; se reimplantan las competiciones gimnásticas que resultan "en número incontables" 8. Como sin solución de continuidad, a los primeros sofistas sigue ahora la segunda Sofística. El abogado Menecles de la composición de Lucilio⁹, en un juicio con el que su cliente intentaba recuperar una vaca, una cabra y un cerdito, sacó a colación a los Lacedemonios, Leónidas, Jerjes y las Termópilas ante la perplejidad de su representado que sólo pretendía litigiar con Eutíquides, el ladrón de sus bienes.

Se comprende muy bien que en estas circunstancias el abismo existente en época helenística entre el poeta y la plebe se ensanche ahora y se extienda a todos los campos de la actividad literaria. Desde luego habrá que estar muy bien formado para gozar de las filigranas de Himerio, el "amigo del divino coro de los poetas"10, en pasajes que suenan a poesía alcaica, sáfica, anacreóntica y teocritea. Para valorar y entender a Arriano es necesario conocer sus modelos, Jenofonte y un particular Heródoto que utiliza duales. Dión Casio se deja influir por Tucídides y la oratoria de Demóstenes. Quinto de Esmirna escribe verso épico casi al homérico modo y tiene la osadía de contarnos su consagración poética con innegables resonancias hesiódicas 11. Así que no es de extrañar que un personaje como Elio Arístides, aun admitiendo que las masas pueden entender correctamente el valor de una obra artística, prefiera el juicio y la valoración de los más doctos 12 Porque lo que realmente importa en la ideología que tratamos es apartar los ojos de las tristes realidades del momento νεώτερα καὶ άδοξα como diría Dión de Prusa¹³, de esas φιλαργυρία ν φιληδονία que van minando las grandes naturalezas y de otras circunstancias expuestas por el autor del Περὶ ὑψους -14; y de esta manera tratar de salvaguardar aunque sea imitando, la preciosa herencia de un tiempo pasado que fue mejor. La Segunda Sofística, el Aticismo, la poesía de Quinto de Esmirna y Nono de Panópolis, la estilística de Dionisio de Halicarnaso y el Pseudo-Longino, las compilaciones y adaptaciones de ciencia helenística, la poesía de Horacio y de Virgilio, el poema epicúreo de Lucrecio, los tratados de los gramáticos, las traducciones de Ennio, las copias de los grandes modelos de la estatuaria y los anticristianos propósitos de Juliano, no son más que diferentes manifestaciones de una única aspiración.

Plut. de ser. num. vind. 22, 568 a δφείλεσ θαι δέτι καὶ χρηστὸν αὐτῷ παρὰ θεῶν, ὅτι τῶν ὑπηκόων τὸ βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένος ἡλευθέρωσε, τὴν Ἑλλάδα. Philostr., vid. Ap. 5, 41.
 Ditt. Syll ³. 814, 16 ss.

^{6.} Epict., Ench. 1, 29,9 "Υμεῖς οὖν οἱ φιλόσοφοι διδάσκετε καταφρονεῖν τῶν βασιλέων; "Μὴ γένοιτο.

^{7.} Luc., Eun. 3.

^{8.} Arist., Or. 26,99.

^{9.} Lucill, A.P. 11,141.

^{10.} Him., Or. 4,3.

^{11.} Q.S., 12, 308 ss.

^{12.} Arist. Or. 34, 38 ss.

^{13.} D. Chr., Or. 21, 11.

^{14.} Π. ΰψ 44.

Antonio López Eire 67

Pues bien, el Neoplatonismo de Plotino participa en gran medida de este mismo espiritu.

Ante las Enéadas nos da la impresión de encontrarnos con una obra dedicada no al gran público, sino a un reducido número de escogidos. En la Vida de Plotino 15 de Porfirio, Longino, que a la sazón era considerado el mejor crítico, da la impresión de no entender del todo lo que el filósofo quiere decir. El lector moderno, si se expresa con sinceridad, ha de reconocer que la impresión de Longino no es de extrañar. Pues aparte del hecho de que el autor intenta escribir tal como se expresaba por vía oral, las frecuentes digresiones, las alusiones en muchos casos extremadamente débiles, y su concisión excesiva en determinados pasajes hacen pensar que el auditorio de Plotino estaba suficientemente preparado para entenderle. Ello implica que el filósofo neoplatónico se inspiraba en gloriosas fuentes del pasado bien conocidas por la aristocracia intelectual del momento.

Las cuatro cátedras estatales que Marco Aurelio creara en Atenas, cada una de una escuela filosófica, Academia, Perípato, Estoa y Epicureísmo, representan cabalmente las apetencias de la filosofía del Imperio. Pero cuando Plotino escribe, la actividad filosófica de cualquiera de las cuatro escuelas es poco significativa en cantidad y calidad. De nuevo Longino en la ya referida obra de Porfirio¹⁶ se lamenta de la gran escasez de filósofos entre sus contemporáneos: Plotino y Gentiliano Amelio, platónicos, Anio y Medio, estoicos; un sólo peripatético, Heliodoro de Alejandría. Y no cita a ningún epicúreo.

Pues bien, ni un sólo filósofo contemporáneo aparece mencionado en las Enéadas. Y sin embargo, basta consultar el apparatus fontium de la edición de Henry-Schwyzer 17 para cerciorarse de que el neoplatónico se basa con profusión en Platón, Aristóteles, la Estoa y, en parte, también acude al Epicureísmo.

En relación con esta actividad basada en los cuatro grandes puntales de la filosofía griega está el orgullo del aristócrata intelectual que observa en este mundo una separación tajante entre el "sabio" (σπουδαΐος) y el "hombre más normal y corriente" (ἀνθρωπικότερος); estos últimos integran la "masa vil" (φαῦλος ὄχλος) y en comparación con los primeros son como niños, inmaduros¹⁸. Es notable el profundo desprecio que se trasluce en su ataque a los encantamientos, exorcismos y otras supercherías de los gnósticos. Con esas técnicas podrían parecer más respetables al populacho, que admira los poderes de los magos, pero a los que piensan correctamente, a los que saben que las enfermedades no son encarnaciones de démones, sino que tienen sus específicas causas, a esos no lograrán convencerlos 19. Así se expresa Plotino defendiendo contra el acecho del vulgo una de las más hermosas herencias de los griegos. Conceptos como los "exilios", las "huellas" y los "arrepentimientos" no son más que vanas palabras de los sectarios de la Gnosis, que aun plagiando a Platón enseñan la oreja, porque, al fin y al cabo, no están en contacto con la vieja cultura helénica²⁰. ¡Pobres infelices que no entienden a Platón ni a otros filósofos antiguos y pretenden enfrentarse a hombres selectos de antaño agregando a su sabias doctrinas inconvenientes postizos! 21

- 15. Porph., Plot. 19.
- 16. Porph., Plot. 20, 17-36.
- 17. P. Henry-H. R. Schwyzer, Editio maior, París, I, 1951; II, 1959; Editio minor, Oxford Classical Texts, Oxford, I, 1964.
 - 18. Plot., 2,9,9,10.
 - 19. Plot., 2,14,11-20.
- Plot., 2,9,6.
 Plot., 2,9,6,55-60. Cf. H.C. Puech, "Plotin et les Gnostiques", Fondation Hardt, Entretiens V, Ginebra 1960, pp. 161-174.

Plotino, e igualmente su auditorio, se complacen en sentirse ligados a un mundo que valoran altamente; así alude el neoplatónico a la invocación a las Musas rememorando el preludio de las viejas teogonías²², compara el camino del alma hacia la contemplación de lo bello con la huida de Odiseo de los encantos de Circe y de Calipso²³ y asocia el nombre de los griegos al platónico mito de la caverna²⁴. Para ilustrar que un mismo objeto produce en los distintos individuos impresiones diferentes, ejemplifica con la belleza de Helena percibida por Paris e Idomeneo²⁵; explica los adornos del mundo sensible recurriendo a la vieja etimología literaria de Pandora²⁶, y la liberación de Prometeo por Heracles, alegóricamente interpretada, significaría la posibilidad con que cuenta el alma de deshacer el vínculo que la atenaza²⁷. Si hay que mencionar el nombre de un médico famoso, ahí está Hipócrates²⁸, si de un legislador, se recurre a Minos, contertulio de Zeus²⁹, como reza el verso de la Odisea; y para poner ejemplos de la categoría "dónde", los más apropiados parecen Delfos y Atenas³⁰.

Dentro de este contexto es bien comprensible que nuestro filósofo cite a los presocráticos, para que con su autoridad y con su prestigio corroboren sus explicaciones. Al exponer su teoría del doble infinito, el aritmético y el geométrico, que influirá en Spinoza y Hegel, acude al testimonio de Parménides³¹ "el Ser es uno", para mostrar en el Ser, que es uno, eterno e inmutable, el infinito inteligible que en sí contiene todos los números posibles. Textos breves de Heráclito y Empédocles, que incluye en la cuarta Enéada³², le dan pie para asociarlos a su inmediato propósito de investigar el descenso del alma a la prisión y tumba que es el cuerpo y a esa espelunca y antro que es el mundo. Y, naturalmente, en esta misma cuestión, antes de abordar la doctrina platónica, menciona a Pitágoras, indiscutible autoridad en un tema tal³³. Pero también es verdad que no deja de atacar ciertas doctrinas de los presocráticos que se oponen diametralmente a su filosofía: los elementos de Empédocles concebidos como materia son inadmisibles, porque están sujetos a corrupción; la mezcla de todo en todo de Anaxágoras tampoco puede aceptarse, ya que no es concebida como capacidad, sino en acto; y si esa mezcolanza participa del ser, ya el ser es anterior a ella³⁴.

Pero a todas luces es claro que los presocráticos no constituyen la fuente fundamental de Plotino, sino que sobre todo el neoplatónico se nutre de las enseñanzas de Platón, Aristóteles y la Estoa.

Nos hemos referido ya, sin embargo, al hecho de que en las Enéadas hay rasgos típicos del Epicureísmo. El fundador de la escuela aparece nombrado en un pasaje bastante negativo: nuestro filósofo le echa en cara el haber eliminado la Providencia y por ello hace consistir el fin de la vida en el placer y la complacencia en los placeres³⁵. Y a pesar

```
22. Plot., 3,7,11,8.
```

^{23.} Plot., 4,6,8,18,19.

^{24.} Plot., 2,9,6,8.

^{25.} Plot., 3,3,5,41-43.

^{26.} Plot., 4,3,14,5-16.

^{27.} Plot., 4,3,14,5-16.

^{28.} Plot., 6,8,5,19.

^{29.} Plot., 6,9,7,23. Cf. Od. 19,178.

^{30.} Plot., 6,1,14.

^{31.} Plot., 6,6,18,42.

^{32.} Plot., 4,8,1,11-20.

^{33.} Plot., 4,8,1,21.

^{34.} Plot., 2,4,7,1-9.

^{35.} Plot., 2,9,15.

de ésto, en la quinta Enéada, especialmente, Henry y Schwyzer hacen referencias frecuentes a fragmentos de los Epicurea de Usener. Concretamente, el concepto plotiniano de πίστις, que es una forma de conocimiento basado en los sentidos (πίστεως αἰσθήσει κεκραμένης)36, cuya validez acepta cuanto se refiere al "conocimiento científico que se basa en demostraciones y πίστεις³⁷, es una derivación de la ενάργεια epicúrea³⁸.

Lo que resulta extraordinariamente curioso es que la fusión de platonismo, aristotelismo, estoicismo (las tres fuentes básicas) y, podríamos añadir -, pitagorismo, no sólo se ha realizado con anterioridad a Plotino, sino que posteriormente se seguirá considerando una excelente combinación. Parece como si se hubiera llegado a un acuerdo cuasiunánime sobre qué elementos de la antigua tradición gloriosa en el campo de la filosofía debían ser conservados con el mayor cuidado en esta etapa del Clasicismo, alimentada toda ella casi únicamente de recuerdos.

Hay un pasaje de una carta del emperador Juliano sumamente revelador a este respecto. En la carta número 89 de la edición de Bidez el apóstata prescribe a los sacerdotes de la religión reimplantada una serie de medidas, importantes todas ellas para entender su reforma. La epístola va dirigida a Teodoro, a quien el emperador como pontifex maximus confiere el título de ἀρχιερεύς, sumo sacerdote, de la provincia de Asia. El motivo fundamental de la carta es dar instrucciones sobre la disciplina, formación y comportamiento de la clerecía pagana. Así llegamos al pasaje que nos interesa, en que Juliano, para aclarar conceptos con ejemplos, recomienda que los consagrados no lean a Arquíloco ni a Hiponacte; que igualmente sería de desear rechazaran por entero la vieja comedia y más bien se dedicaran a la filosofía. Pero, que dentro de ésta, -y aquí está lo que nos parece particularmente significativo-, seleccionen a aquellos filósofos que hacen de los dioses guías de su doctrina e instrucción, a saber, Pitágoras, Platón y Aristóteles, Crisipo, Zenón y otros estoicos. En las enseñanzas conjugadas de estos filósofos reside lo más depurado de la filosofía griega, lo que les separa tajantemente de los poetas que trataron a los dioses con frivolidad y - ¿cómo no? - de los profetas judíos y los miserables galileos39.

Tal valoración selectiva no deja opción a dudas. Su autor es un personaje que desde el punto de vista filosófico no nos ha legado una sola idea personal digna de interés, un fiel seguidor de los preceptos de Platón y Aristóteles, -como él mismo se define-, que a la hora de la verdad entre Perípato y Estoa se queda con esta última40.

También con anterioridad a Plotino la síntesis de las doctrinas a que nos referimos es ya un hecho; hasta el punto de que el estoicismo de Posidonio41º posee un carácter marcadamente diferente del de Zenón y Crisipo42. Es Galeno quien nos informa de las

^{36.} Plot., 4,7,15,2-3.

^{37.} Plot., 6,9,10,5-6. 38. Plotino (6,7,7,31) trasplanta la ἐνάργεια epicúrea (S.E., M 7, 24) al conocimiento de los intelegibles. Cf. J. M. Rist, "Neoplatonic Faith", en Plotinus: The Road to Reality, Cambridge 1967, pp. 231-246.

^{39.} Jul. Ep. 9, 300 d-301 b, Bidez.

^{40.} Jul. Ep. 14, 385 b; 386.

^{41.} Sobre las vicisitudes del estudio de Posidonio, cf. E. Elorduy, El Estoicismo I, Madrid 1972, pp. 90 ss. K. Reinhardt, Posidonios, Munich 1921; Kosmos und Sympathie, Munich 1926; Posidonios über Ursprung und Entartung, Heidelberg 1928; RE, s. v. "Poseidonios".

^{42.} W. Jaeger, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neoplatonismus und seinen Aufängen bei Poseidonios, Berlin 1914; W. Theiler, Vorbereitung des Neoplatonismus, Problemata I, Berlin 1913; Forschungen zum Neoplatonismus, Berlin 1966. E. Bréhier, The History of Philosophy: II The Hellenistic and Roman Age3, trad. ingl., Chicago 1971, pp. 133 ss.

discrepancias del de Apamea con la vieja doctrina estoica. Se opone Posidonio a la concepción de que las pasiones son intelectuales y a otras enseñanzas comunes de la escuela. Pero lo más curioso es que la motivación de estas discrepancias es el acercamiento a Platón. En la obra de Galeno *De placitis Hippocratis et Platonis* leemos lo siguiente:

"En esas palabras Posidonio enseñó con claridad qué craso error fue el de Crisipo y sus seguidores no sólo en sus consideraciones sobre las pasiones, sino también acerca del fin. Pues no es como aquellos dicen, sino como lo enseñó Platón, el vivir de acuerdo con la naturaleza. Ya que habiendo en nosotros una parte del alma mejor y otra peor, del que sigue a la mejor, se podría decir que vive de acuerdo con la naturaleza, y del que más bien sigue a la peor, se diría que en desacuerdo"43.

En otros pasajes de la misma obra se nos informa de que el estoico admiraba extraordinariamente a Platón, a quien llamaba "divino", y de quien se valía para combatir a Crisipo que, además, desertaba a veces del filósofo de Solos para acercarse más bien a la doctrina de Aristóteles is e nos dice, por último, que Platón, en opinión de Posidonio, fue reelaborador y perfeccionador de la doctrina de Pitágoras 46.

Ya tenemos, pues, introducidos en el Estoicismo del siglo I a. J. C. a Platón, Aristóteles y un Pitágoras al que se considera embrión de Platón. Es, sin embargo, este último filósofo, el divino, quien en mayor medida domina el horizonte filosófico en la etapa postrera de la filosofía griega a partir del propio Posidonio.

El artículo de W. Theiler, "Plotin zwischen Plato und Stoa" , muestra ya claramente hasta qué punto es ineludible para entrar en el estudio de las Enéadas el contar con una previa Estoa platonizada cuyo representante por derecho propio es sin duda alguna Posidonio . Y a partir de 1972, con la edición de los fragmentos de este filósofo, que tiene por autores a Edelstein y Kidd ., nos encontramos en óptimas condiciones para enjuiciar la constitución de este nuevo estoicismo radicalmente influido por Platón.

Así resulta que a primera vista la caracterización de la filosofía de Plotino sería bastante fácil: puesto que el neoplatónico nos informa de que pretende exponer con amplitud la doctrina de Platón 50, y Porfirio en la vida del maestro afirma 11 que en sus escritos se ocultan doctrinas estoicas y aristotélicas, se podría pensar en un sistema filosófico de base platónica con aditamentos de la Estoa y el Perípato, y, consiguientemente, poco original. Y se podría concluir que todo este sistema tiene un fundamento precedente en la obra de Posidonio. Y, sin embargo, esta definición no sería totalmente exacta. Ello se debe a que se ha abusado del estudio analítico de fuentes y de esta forma se ha perdido de vista lo que constituye la originalidad de Plotino, que es precisamente la oposición a sus propias fuentes. No podemos negar que Plotino saca partido de las

- 43. Gal., plac., pp. 449-450 Müller.
- Gal., plac., pp. 396, 15-397, 5 M
 Gal., plac. pp. 462, 12-463, 6 M.

46. Gal., plac. p. 401, 11-15 M.

W. Theiler, "Plotin zwischen Plato und die Stoa", Fondation Hardt, Entretiens V, pp. 65-86.
 Ya con Antípatro de Tarso y Boeto de Sidón se observa una evolución del Estoicismo hacia

Platón. Cf. S. E., M 7, 253; Ph., De aeternitate mundi, 15, C-W-R.

49. L. Edelstein,-I. G. Kidd, Posidonius, Volume I, The Fragments, Cambridge 1972. La edición de J. Bake (Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Lugduni Batavorum 1810) resultaba ya muy insufficiente hace años; Cf. K. Reinhardt, Poseidonios, "Vorwort"; M. Pohlenz, GGA (1922), 164; J. M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge 1969, p. 201.

50. Plot., 5,1,8.

51. Porph., Plot. 14.

Antonio López Eire 71

enseñanzas de Platón, Aristóteles y la Estoa, pero no es ni un estoico, ni académico, ni siquiera platónico — sensu stricto—; es un neoplatónico, un filôsofo original que vivió en una etapa en la que era difícil serlo precisamente porque en ella se da una tremenda nostalgia de fuentes, a las que se acude con avidez.

A través de Diógenes Laercio conocemos que Posidonio concebía el mundo provisto de alma, animado ($\xi\mu\psi\nu\chi$ oc), y argumentaba que ello era evidente porque el alma humana es una parte arrancada de él. Es claro que esta concepción recuerda la de Platón en el Filebo: "Como nuestro cuerpo es una parte del universo, así nuestra alma es parte del alma del universo". Plotino, en cambio, niega tajantemente que las almas individuales sean partes del alma universal: "También decíamos que por estar en el universo tenemos algo del alma universal y admitíamos recibir influencias del movimiento giratorio de los astros, pero oponíamos a esas influencias un alma diferente, y precisamente por su resistencia a ellas se mostraba distinta. En cuanto al hecho de que somos engendrados dentro del universo, también en el seno de las madres decimos que es otra el alma que se introduce y no la de la madre". ξ

La concepción de Plotino, por tanto, es en este punto diametralmente opuesta a la del filósofo de la Estoa Media. Ello se debe a que a pesar de la influencia platónica, Posidonio sigue fiel al Estoicismo aunando irreparablemente, según el monismo típico de la escuela, materia y espíritu, materia y forma. Esto resulta claro en su definición del cosmos como una sustancia animada y sensorial⁵⁴ y de su opinión en virtud de la cual materia y sustancia sólo se diferencian en la esfera de la representación intelectual, de las ideas⁵⁵.

Por el contrario, según Plotino, la materia que se esconde bajo las formas (5, 8, 7), carente de cualidades (6, 9, 7) indeterminada (3, 6, 17), inactiva (3, 6, 18), recibe forma (3, 3, 5), la cual es acto (2, 5, 2; 3, 6, 4), razón (2, 6, 2), más sustancia que la materia (2, 6, 2); en el cuerpo es una huella, una imagen de la forma del alma (2, 3, 18: 2, 4, 5), causa productora de la sustancia sensible (6, 3, 3), su razón de ser (6, 7, 2). "¿Cómo —se pregunta el filósofo neoplatónico— la materia tan pronto se convierte en cuerpo como otra parte de ella deviene alma?. ¿De dónde le viene a la materia el estar animada y en una palabra la realidad del alma?"56. Es que materia es un término relativo y por ello no puede ser una sustancia⁵⁷. La oposición al Estoicismo en general y a Posidonio en particular no puede expresarse de forma más directa.

También detectamos un ataque punzante al materialismo de los estoicos al tratar nuestro filósofo de las categorías del ser: "Al opinar (los estoicos) que los seres son cuerpos, temiendo luego el cambio de unos en otros, consideraron que el ser era lo que subsistía por debajo de ellos; como si uno pensara que el espacio es el ser en vez de los cuerpos, por el hecho de que el espacio no se destruye" 58.

De lo que precede se puede colegir el abismo que debe mediar entre el vitalismo posidoniano y la concepción de la vida del fundador del Neoplatonismo. Es evidente que Posidonio no se contentó con la concepción del *Pneuma* según la ortodoxa versión de la

- 52. Plot., Phlb. 30 a.
- 53. Plot., 4,3,7,25-31.
- 54. D. L., 7, 142-3.
- 55. Ar. Did. Epitome, fr. 20; Stob., 1.133, 18 W-H; Dox. Gr. 458.
- 56. Plot., 6,1,27,40-3.
- 57. Plot., 6,1,27.
- 58. Plot., 6,1,28,6-10.

Estoa: "la sustancia de la naturaleza y del alma (SVF II, 205, 12), que traspasa toda la materia (SVF II, 145, 41), y confiere la cualidad y unidad de los seres concretos (SVF II, 137, 30)". Por el contrario, se dejó inspirar por el autor del Timeo, "el divino, el muy sabio, el muy santo", el "Homero de los filósofos", como le apodaba su maestro Panecio⁵⁹. Y Platón en el mencionado diálogo basaba la explicación del mundo en el presupuesto de que todo el cosmos está penetrado de vida⁶⁰. Así que nada de extraño tiene que para Posidonio el mundo sea un ser vivo como lo eran los astros para Platón y Aristóteles⁶¹. Pero mientras que el filósofo estoico estimaba que el principio vital del mundo o sea, Dios, "es el Pneuma pensante e ígneo que no tiene forma pero que se transforma en lo que quiere y a todo se asemeja" ⁶², según Plotino, en cambio, la vida no puede existir sin el alma (6, 6, 29), aunque existe sin necesitar un cuerpo (6, 5, 6). He aquí un pasaje que lo confirma: "Y de la vida propia de un cuerpo ¿qué decir? -La posee del alma, que no es el cuerpo. - Y cuando el cuerpo se corrompe...; ¿cómo permanecería la vida todavía? ¿Es que la vida misma ha perecido? -No, no ha perecido la vida misma; pues no era más que el reflejo de un destello; sólo que ya no está allí" ⁶³.

El principio de la vida es el Pneuma cálido e ígneo que en el fondo no es más que un extremo del cosmos, para Posidonio, si se considera en su forma más pura. El fuego proporciona al aire su ligereza y la tierra al agua su pesantez; ahora bien, lo pesado y lo frío son como la materia de lo ligero y caliente, que sería la forma⁶⁴. El Pneuma, que en las partes más altas del cosmos se encuentra en toda su pureza, penetra también todo el mundo. De esta manera ahonda Posidonio en la teoría, ya de la Estoa antigua⁶⁵, sobre la simpatia de todas las partes y elementos que componen el organismo del mundo. Y entonces, ¿cómo separar el Pneuma de la materia, si resulta que esa sustancia pensante e ígnea en sí no tiene forma, pero se transforma en todo lo que quiera? Por el contrario, la materia de Plotino (ΰλη) no es más que el último eslabón de una cadena de procesos cuyo punto de partida es el Uno, que viene a ser la fuente de la que brotan los seres. Este Uno "está por encima de la vida y es causa de la vida; pues la actividad de la vida, que es todo, no es primera, sino cual si ella fuese vertida como de una fuente"66. Ya a partir de este momento la concepción de Plotino está definitivamente aparte del vitalismo de Posidonio. Pero será interesante continuar trascribiendo las imágenes que el neoplatónico emplea para presentar su sistema, con el fin de mostrar hasta qué punto rompe con los esquemas del Estoicismo: "Piensa en una fuente que no tiene otro principio, pero que ella misma se da a todos los ríos, aunque sin agotarse por los ríos, sino permaneciendo tal cual, sin cambio; y que los ríos que desde ella se adelantan, antes de que cada uno discurra por su cauce, fluyen aun en comun; luego ya, como si supieran dónde van a arrojar sus aguas. O en la vida de un árbol muy grande, que por todo él circula, aunque el principio en sí permanece y no se desparrama por la totalidad del árbol, puesto que está asentado en la raíz. De modo que ese principio en sí proporciona toda la vida al árbol en su pluralidad, pero él mismo se mantiene sin multiplicarse, sino como principio de la pluralidad. Y de extraño, nada"67

^{59.} Cic., Tusc. 1.32; 79.

^{60.} Pl., Τί. 30 b-c: ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε.

^{61.} Pl. Ti. 40 b; Arist., Cael. 269 b.

^{62.} Aet., Placita 1, 7, 19 (Stob. 1, 34, 26 w.; Dox. Gr. 302, 19).

^{63.} Plot., 6,5,7,55-60.

^{64.} Simpl., In Aristotelis de Caelo (ed. I. L. Heiberg) 4, 3, 310 b 1.

^{65.} M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Gotinga. 1948, p. 217.

^{66.} Plot., 3,8,10,1-5.

^{67.} Plot., 3,8,10, 5-14.

Nos encontramos ante dos imágenes, la fuente que hace brotar sus aguas sin interrupción y la raíz del árbol que vitaliza todas sus restantes partes. Y en ambas descuella un importantísimo detalle: la fuente no se identifica con las aguas que constituyen los ríos tras haber brotado de ella, ni el principio del árbol, localizado en la raíz, se expande por las ramas haciéndose múltiple. En ambos casos el principio primero -la fuente, la raízmantiene su independencia e individualidad frente a los seres que de él proceden68. Resulta palpable que en el mismo centro del sistema de Plotino localizamos la oposición al Estoicismo. Y este enfrentamiento es tanto más significativo cuanto que se sitúa precisamente en un esquema que es modelo de analogías dentro de la filosofía plotiniana. Pues la fuente que no se confunde con las aguas que de ella brotan, abraza la oposición del primer principio frente a los demás seres y también otras análogas: la Inteligencia es una y sin embargo las ideas son infinitas; igualmente la Inteligencia engendrada de lo Uno no es lo Uno: "Decimos que la Inteligencia es una imagen de aquello (lo Uno); pero es necesario hablar más claro: en primer lugar es obligado que lo engendrado de algún modo participe de aquello (lo Uno) y conserve muchos rasgos de ello (lo Uno) y tenga semejanza respecto a ello (lo Uno) como la luz con relación al sol. Pero aquello (lo Uno) no es la Inteligencia"69. Asimismo volvemos al símil de la fuente al comentar la fórmula que encierra todo el sistema del gran neoplatónico: "toda vida es pensamiento" 70. En el plano de la vida humana Dios nos piensa como actores de su drama, unos representando a héroes, otros a esclavos; cada alma recibe su papel del Dramaturgo para que lo desarrolle en el Gran Teatro del Mundo, del mismo modo que los actores que Plotino contempló, tomaban de manos del autor sus túnicas amarillas o harapientas junto con las máscaras. Pero la responsabilidad de la buena o mala ejecución del personaje recae exclusivamente sobre el actor, y según resulte la respresentación, así será premiado o castigado⁷¹.

Este último símil del que Plotino se vale era ya viejo; lo había empleado Bión de Borístenes en una diatriba⁷², pasó luego al pensamiento estoico y fue tema favorito de reflexión en la predicación de Epicteto⁷³. Pero conviene analizar un pasaje de las Diatribas del estoico para convencerse de que el símil usado por Plotino ya no es el mismo: la representación teatral acaba bruscamente con la muerte que disuelve las partes constitutivas del hombre: "Ahora ningún mal puede acontecerme, ni pirata, ni temblor de tierra; todo está lleno de paz, todo de tranquilidad: todo camino, toda ciudad, todo compañero de viaje, vecino o socio me es inofensivo. Otro, a quien corresponde, te proporciona alimento, otro vestidos, otro sensaciones, otro las nociones primeras. Pero cuando no te proporcione lo necesario, da la señal de retirada, te abre la puerta y te dice: "Vete". -: Adónde? - A ningún sitio terrible, sino al lugar del que saliste, a tus amigos y familiares, a los elementos. Cuanto en ti había de fuego, al fuego regresará; cuanto de tierrita, a la tierrita; cuanto de airecito, al airecito; cuanto de aguita al aguita. No hay ningún Hades, ni Aqueronte, ni Cocito, ni Periflegetón, sino que todo está lleno de dioses y de démones"74.

Como vemos, sale a relucir en el pasaje en cuestión la concepción monístico-panteísta típica del Estoicismo. Sin embargo, para Plotino, el alma, por participar en el gobierno del

- 68. Cf. R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, París 1921, pp. 162-81.
- 69. Plot., 5,1,7,1-5.
- 70. Plot., 3,8,8,17: πᾶσα ζωή νόησίς τις.Cf. 3,8,8,5: ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεἶν εἶναι.

- 71. Plot., 3,2,17.72. Stob., 101, 32 W-H.73. Epict., Ench. 17.
- 74. Arr., Epict. 3,13,13-15.

mundo, es responsable de su libre iniciativa y, por tanto, su papel no acaba con la muerte; por el contrario, el neoplatónico nos habla de premio y castigo por la representación que haga el alma en el teatro de la vida y saca a colación⁷⁵ "la divina fórmula Adrastea" ⁷⁶, que dispone los renacimientos y, en general, se hace eco de aquel pasaje platónico de las Leyes en que se concibe la vida nueva como castigo de la vida precedente⁷⁷.

De modo que es necesario ser precavido a la hora de enfrentarse dentro de las Enéadas con lo que a primera vista pudiera parecernos tópico claro de la Estoa. La simpatía del universo, el Logos, los logoi spermatikoí, no son conceptos unívocos en Plotino y en los estoicos. Por ejemplo, el Logos, la Razón universal, procede por emanación de la Inteligencia (3, 2, 2), da inteligencia al Alma sin que por ello sea menester hablar de una cuarta hipótesis (2, 9, 1), es comparable a un legislador que en una ciudad todo lo ajusta con sus leyes (4, 4, 39), es única y a la vez contiene multiplicidad y variedad (4, 3, 8); con ello el neoplatónico señala con total claridad que cada alma posee su propia unidad y que de ninguna manera puede ser concebida —al modo estoico— como producto de la partición del productor (4, 8, 30 ss.). El Logos de los estoicos, el principio activo (SVF 1, 24, 7) que penetra la materia, que la mueve y la conforma (II, 335, 25), que lo mismo puede llamarse "Zeus" (II, 315, 3) que "ley de la naturaleza" (II, 169, 29), o "Heimarméne" (II, 264, 18) o "pneuma" (II, 310, 24), ya no cabe en el sistema de Plotino.

Puede admitirse que nuestro filósofo, si creemos lo que nos cuenta Porfirio, dijera a Eustoquio, su amigo el médico, antes de expirar, que "se estaba esforzando por elevar lo divino que en él moraba conduciéndolo junto a lo divino del universo"78. Pero es evidente que esas últimas palabras de Plotino expresan algo totalmente distinto a lo que se desprende del siguiente texto de las Diatribas de Epicteto: "Tú sí que eres un fin, tú eres un fragmento de Dios; tú tienes en tí mismo una parte de Aquél"79. La diferencia se percibe al comparar la frase que Porfirio pone en boca de su maestro con el tratado primero de la quinta Enéada, en que las tres hipóstasis se descubren a través de un examen del alma individual. En efecto, en nuestra alma, dice Plotino, descubrimos lo Uno, lo que está más allá del Ser, y ello es así porque el alma está aislada del cuerpo y nada tiene de su naturaleza; en segundo lugar, nos percatamos de que el alma posee inteligencia; ahora bien, dentro de la inteligencia del alma habrá que distinguir la inteligencia que razona de la que proporciona la base del razonar: por ejemplo, la inteligencia que razona se pregunta si una cosa es justa o bella; la que proporciona la base del razonar, confiere la idea estable de la justicia o de lo bello, sin lo cual no existiría el razonamiento, pues no sería posible. En ese caso, -continúa el filósofo-, puesto que en nosotros existe el principio y la causa de la inteligencia, que es Dios, parecería que Dios se divide y que nuestra alma es un fragmento de Dios, pero, nada de eso: Dios es inmóvil, Dios no se puede dividir, pero, a pesar de ello, aunque Dios no puede estar en un lugar, se le percibe en los seres múltiples, como si estuviera compuesto de diferentes partes. En este momento acude Plotino al símil del círculo: el centro está en sí mismo y no se confunde con ninguno de los puntos que componen la circunferencia, pero contiene en él la imagen de cada uno de ellos. Sí trazáramos radios desde el centro a la circunferencia, en ésta resultarían puntos que inmediatamente nosotros relacionaríamos con el punto central único, el centro. Es como

^{75.} Plot., 3,2,13,16.

^{76.} Pl. Phdr. 248 c.

^{77.} Pl. Lg. 904 e-905 a.

^{78.} Porph., Plot. 2.

^{79.} Arr., Epict. 2,8,11.

si a través de los radios trasladáramos las propiedades de los varios puntos de la circunferencia al punto central⁸⁰. Según este símil, sí podemos decir que tocamos a Dios, estamos con Dios y pendemos de Dios⁸¹.

Rist 82 ha mostrado muy bien cómo algunos tratamientos de nuestro filósofo a primera vista parecen basados en fuentes estoicas, pero al ser examinados más de cerca y con mayor detención tal sospecha se diluye. En concreto pone como ejemplo el famoso pasaje en que Plotino discute la εύλογος ἐξαγωγή, tratado noveno de la Enéada primera. En común con los estoicos expone el neoplatónico una serie de conceptos: "la evasión razonable", "el sabio prudente celoso de su misión" $(\sigma\pi\sigma\nu\delta\alpha\iota\sigma\varsigma)$, "el progreso" $^{83}(\pi\rho\sigma\kappa\sigma\eta\acute{})$; también una serie de argumentos: que el destino impone la ocasión de la muerte, que hay que vivir para progresar moralmente, que el suicidio es causado por las pasiones⁸⁴. Pero barajando todos estos conceptos y argumentos de clara prosapia estoica, el resultado es algo que si se calificara de estoico, se incurriría en error brutal. Mientras que el sabio de la Estoa puede suicidarse razonablemente si las circunstancias le resultan insoportables, -de lo que quedan pruebas insignes-85, el suicidio como posibilidad queda absolutamente marginado en opinión de Plotino, porque no es posible que el alma sin estar afectada por pasión alguna lo decida y porque siempre hay posibilidad de que le alma progrese antes de abandonar el cuerpo. Esta total discrepancia respecto a la teoría de la Estoa en este punto concreto llevó a Cumont a rastrear en el fondo de este tratado ideas pitagóricas86. Y, desde luego, no nos parece vano intento, sobre todo teniendo en cuenta que en un conocido pasaje del tratado Sobre lo bello, en que toda virtud aparece concebida como purificación, Plotino a través de Platón pretende conectar con una vieja teoría órfico-pitagórica⁸⁷. Si la virtud es purificación, la labor del sabio, del virtuoso, se entiende sólo mientras el alma está unida al cuerpo; precisamente su misión será convertir su alma a través del proceso de la purificación en "forma, razón, por doquier incorporal, intelectual y toda ella posesión de lo divino"88.

Hasta aquí, por tanto, nos parece haber señalado nuestra disconformidad con el abuso que supone la interpretación de Plotino a través de unas fuentes que se intuyen o se cree intuir en las Enéadas. El mismo Porfirio^{8 9} nos previene, declarando que su maestro era muy particular y original en su especulación y que en sus explicaciones introducía la inteligencia intuitiva de Amonio. Aunque Amonio sigue siendo una gran sombra "ein grosser Schatten" —con palabras de Theiler—, es claro que su discípulo, a juzgar por lo que se lee en la Vita Plotini, penetraba rápidamente en el contenido de las lecturas, y con brevedad exponía profundas teorías, lo que, al parecer, había heredado del maestro.

Esa penetrante inteligencia de nuestro filósofo es responsable de su creación de un sistema original basado en Platón, pero que ya no es platónico más que en un sentido muy amplio. Así nos explicamos que para el neoplatónico el divino maestro no dice lo mismo

- 80. Plot., 5,1,10; 11.
- 81. Plot., 5, 1, 11, 13-15.
- 82. J. M. Rist, Plotinus, The Road to Reality, Cambridge 1967, pp. 169 ss.
- 83. Cf. M. Pohlenz, Die Stoa, 154.
- 84. Arr., Epict. 1,29,28; 1,4,13; 1,29,29.
- 85. D. L., 7,28; 176.
- 86. F. Cumont, "Comment Plotin détourna Porphyre du suicide", REG 1919, 153.
- 87. Plot., 1,6,6,1-6.
- 88. Plot., 1,6,6,13-15.
- 89. Porph., Plot. 14.
- 90. W. Theiler, "Plotin und die antike Philosophie", MH 1, 1944, p. 215.

siempre 9 1 y lo que dijo necesita e, incluso, es susceptible de más amplio y explícito comentario.

Ante Aristóteles reacciona Plotino de igual manera. Tan pronto utiliza el concepto de δύναμις sensu aristotelico, como con un valor irreconciliable con el normal en la filosofía del Estagirita⁹².

Es evidente que Plotino utiliza fuentes platónicas, aristotélicas, estoicas, pero sin ceñirse literalmente a ellas, sino adobándolas con su particular interpretación, lo cual nos sitúa ante una perspectiva nueva a la hora de enjuiciar la filosofía del neoplatónico. El problema que tal planteamiento comporta, no se resuelve sustituyendo el término "fuentes" por "tradición", como propone Harder 93. Más bien hay que preguntarse qué ocurre con toda la filosofía griega del Imperio. Da la impresión de que las miradas de los filósofos se regodean en contemplar y retrotraer los modelos del pasado, algo similar a lo que ocurre en Literatura. Así se explica que el sistema más revolucionario, el Epicureísmo, vaya lentamente apagándose, mientras proliferan los comentarios a Aristóteles, se platoniza la Estoa, se pretende conciliar a Platón con Aristóteles, o surge descaradamente el eclecticismo de las tres αρέσεις en la obra de Galeno y en tantas otras. Así se entienden tantas energías empleadas en el Timeo 94, ya desde su nacimiento tan frecuentemente manoseado: la obra platónica que fue manual de estoicos, frecuentemente citada por Aristóteles, blanco de la refutación de Epicuro, ejemplar muestra de la agonía del diálogo, difícil tratado, árido y oscuro, a la vez enciclopédico y sintético, cosmológico y antropológico, fue el faro que guió los pasos de tantos y tantos navegantes embarcados en la filosofía. En él se empapó Posidonio95; de él se valió Filón para demostrar que el mundo no es eterno, sino creado⁹⁶; proporcionó tema de discusión a Plutarco⁹⁷; hizo brotar el pensamiento de Numenio, verdadero precursor de nuestro Plotino98. Aunque más bien influye Numenio en Porfirio, neoplatónico que se sintió incapaz de mantener el vigor racionalista de la filosofía de su maestro. Y si, justamente, los contactos y discrepancias entre Numenio y Plotino se pueden medir precisamente por el Timeo99 ello revela la originalidad del gran neoplatónico y es prueba evidente de que no encontró digno sucesor.

Lo que de ninguna manera puede negarse, porque es constante, es el hecho de que los filósofos del Imperio se aferran con avidez al pasado. Y esto es válido incluso para el Escepticismo desde Apolónides a Sexto Empírico. Justamente bajo este presupuesto se ha de enjuiciar la valoración de Plotino. Así resulta que nuestro filósofo sabe aprovechar las fuentes en servicio de su propio pensamiento. Se atrevió valientemente a hacer una síntesis total del mundo al estilo del *Timeo*. No se contentó con utilizar la filosofía para encontrar consuelo y paz interior¹⁰⁰, como hizo el imperial "filósofo envuelto en túnica

- 91. Plot., 4,8,1,27.
- 92. P. Hadot, "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", Fondation Hardt, Entretiens V, p. 140.
 - 93. R. Harder, "Quelle oder tradition?", Fondation Hardt, Entretiens V, pp. 327-332.
- 94. Zótico, amigo y contertulio de Plotino, puso en verso el mito de la Atlántida; cf. Porph., Plot. 7.
 - 95. Str., 2,102.
 - 96. Ph., De aeternitate mundi.
 - 97. Plu., De animae procreatione in Timaeo.
- 98. Cf. E. A. Leemans, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgaven der Fragmenten, (Méin. de l'Acad. roy. de Belgique, classe des letres, 37,2,1937).
 - 99. E. R. Dodds, "Numenius and Ammonius", Fondation Hardt, Entretiens V. pp. 18 ss.
 - 100. M. Ant., 2.13.

77

purpúrea³¹⁰¹. Por el contrario, creó con su filosofía una religión racional. Frente a aquellas peligrosas palabras del *Timeo* "lo mejor es aceptar la narración de las primitivas mitologías³¹⁰², Plotino se esfuerza por formar un sistema coherente en que racionalismo y misticismo encuentren la proporción armónica; trata de superar el abismo que media entre Dios y la materia, la causa y el efecto, valiéndose de analogías y símiles: la luz irradiada, la fuente que hace brotar el agua, el crecimiento del árbol desde la raíz. El problema no es nuevo; de ahí que Plotino se tope necesariamente con fuentes; pero estas fuentes las sabe asimilar. De modo que al encontrarnos en Plotino con un filósofo que hace de su filosofía íntima vivencia, que no participa de los cultos religiosos de su tiempo, que combate la superstición de la astrología y ataca la tenebrosa concepción del mundo de los gnósticos, podemos decir fundadamente que estamos ante el canto del cisne de la filosofía griega.

^{101.} Them. Or. 34,453,5 D.

^{102.} Pl., Τί. 40 d: πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν.

Πενία y κῆπος

SOBRE ALGUNOS IDEALES DE VIDA HUMANA EN LA ANTIGUEDAD TARDIA por Carlos Miralles

1

Hay, entre las obras de Luciano, una de muy curioso cuño, que destaca por su originalidad entre la abundante producción epistolográfica de su época¹ y en la que uno de los corresponsales no deja de parecer raro, si se tiene en cuenta que lo es de griegos del siglo II d. C. Se trata de Crono, bajo cuyo reinado, según autoridad de Hesíodo (*Trabajos y días*, 109 ss.), vivían los hombres enteramente felices y sin problemas. Pues bien, Luciano "resucita" a este veterano dios en sus *Saturnalia* (que es la obra a que hacía referencia), entre otras cosas por el gusto de confrontar los viejos mitos con la realidad contemporánea.

Sin embargo, he oído decir a los poetas que, antaño, cuanto tú eras todavía rey, los hombres no vivían como ahora, sino que la tierra les daba sus bienes sin haber de sembrarla ni de ararla y todos tenían comida a su alcance hasta la saciedad. Las corrientes de los ríos eran de vino unas, de leche otras y otras de miel. Y, lo más importante, que dicen los poetas que aquellos hombres eran de oro ellos mismos y que la pobreza no tenía en modo alguno, trato con ellos. Nosotros, ahora, en cambio, no pasaríamos verosímilmente ni por plúmbeos sino por algo todavía peor que eso, si ser pudiera. Es con mucho esfuerzo que los más de nosotros logran alimentarse y la pobreza, la falta de medios, la desesperación, el "ay de mí", el "¿cómo podría yo lograr esto?", el "mala suerte" y otras exclamaciones de este tipo son usuales entre nosotros los pobres (I, 20).

O sea, Luciano se cartea con un presunto mantenedor de un paraíso perdido, por lo demás muy imaginativamente frecuentado en toda la historia del pensamiento griego². En su carta consta, hemos visto, que la vida en la sociedad de su tiempo no tiene nada que ver

1. Hay, en efecto, cantidad de obras epistolográficas que dependen, seguramente, de la actividad de las escuelas retóricas de época romana. Todo el material está reunido en un viejo volumen de la Didot: Epistolographi graeci, adnotatione critica et indicibus instruxit R. Hercher (con notas de F. Boissonade a Sinesio), París 1873. Cfr. J. Sykoutris en R. E. Suppl. V, 1931, cols. 185-220, y W. G. Doty, The epistle in late Hellenism and early Christianity, Madison 1966.

2. Por lo menos bajo tres puntos de vista: a) como felicidad perdida al principio de los tiempos; b) como lugar al que han de ir las almas de los felices y piadosos tras de la muerte (pues, en efecto, el modelo de tal lugar se bosqueja sobre los míticos del lugar feliz original), y, c) como lugar que, insensible a la degeneración de la historia conocida, permanece igual en alguna parte, siempre inconcreta geográficamente (en general orientada hacia la puesta del sol, hacia el oeste) pero a la que nunca falta algún visitante (Teopompo, Yambulo, Evémero, etc.). A su vez, las islas de los felices pueden influir, a través de la figuración señalada como c), en la construcción de modelos utópicos (tal como, aproximadamente, razonó L. Gernet, Anthropologie de la Grèce antique, París 1968, pp. 145 ss.) desde antes de época helenística, y también pudieron haber influido como modelos míticos en la fundación de algunas colonias, aunque éste sea aspecto menos claro.

con la descrita por Hesíodo y, tras de él, por toda esta tradición que llega, aunque sea caricaturizada hasta la hipérbole constante, incluso a la *Historia verdadera* dêl mismo Luciano. Pero esto no quita que aquella, la descrita por Hesíodo y por toda esta tradición, perdure, a la postre, como una especie de quimera irrenunciable. Para lograrla habría que cambiar a todo el género humano, lo cual constituye una empresa que, aunque árdua, no ha dejado de interesar, al menos teóricamente, desde los orígenes mismos de nuestra civilización.

Sabían los griegos de este período (seguramente por tradición cínica) que "nada animado nace en un lugar en el que no pueda vivir" (Dión de Prusa, Diógenes, 28). Es ésta una idea que parece razonable y que, confrontada con la realidad, puede conllevar la siguiente consideración: que si un hombre nace en un lugar y no puede vivir en él -por ejemplo, porque resulta afligido por la pobreza, la falta de medios y la deseperación que decía Luciano-, que, en este caso, algo está fallando. Y, por acudir a un viejo esquema, si falla no será por naturaleza sino por convención. No por naturaleza porque parece, en efecto, razonable que ésta dispense al nacido en un determinado lugar los medios para subsistir en él. Es lo convencional, el nomos, la civilización, en fin, lo que impide a algunos hombres esta posibilidad. En la medida, primero, en que aparta al hombre del contacto con la naturaleza desde el momento en que la vida humana se desarrolla en las agrupaciones o concentraciones urbanas: la palabra "ciudad" está en los orígenes del término "civilización". Y en la medida, también en que la ciudad comporta, a la vez que la formación de una clase media, por así decir, cada día más poderosa, también la de un proletariado urbano cuyas condiciones de vida se agravaron en las grandes ciudades de a partir de la época helenística3. Se trata, en fin de cuentas, de que la ciudad, núcleo de la civilización, rompe con los dictados de una naturaleza -más soñada o imaginada que real- en la que todo ser tiene a su alcance los medios para su sustento. El hombre, al someterse al espíritu de la civilización, puede perder estos medios o puede, también, acrecentarlos indefinidamente, en un enconado ejercicio de egoísmo, porque este proceso -del que no se escapan ni los ciudadanos menos favorecidos, que también quieren medrar y ser como los otros- comporta una pérdida radical de lo que en la época se llamaba, en términos cínico-estoicos, φιλανθρωπία o humanitas

De todo ello puede haber un barrunto en la teoría arcaica del la ὑβρις, pero la consciencia clara de este problema, desde el punto de vista social, no está sino en los primeros representantes de la tradición cínica, por ejemplo en poetas como Cércidas al que un cristiano como Gregorio de Nacianzo llamara "amadísimo". Veamos cómo Juliano (VI 193b-194a) explicaba, desde una cierta perspectiva histórica, el norte de la filosofía cínica:

La filosofía cínica, igual que cualquier otra, tiene como objeto y como fin la felicidad, y, en concreto, la felicidad en la vida según naturaleza, pero no de acuerdo

4. Véase Q. Cataudella en Convivium Dominicum, Catania 1959, pp. 277-286.

^{3.} En página 17 del libro The ancient concept of progress and other essays on greek literature and belief, Oxford 1973, ha escrito E. R. Dodds lo siguiente: "at the same time the new conditions of urban life, with the widening gap between the rich and the poor and the development of artificial wants stimulated by commercial greed, induced a nostalgia for a simpler and less "civilized" existence which found literary expression in the Idylls of Theocritus, while its counterpart on the mythical level appears in Aratus' description of the Golden Age and in the Utopian accounts of distant or imaginary lands presented by writers like Onesicritus, Megasthenes, and Iambulus". Es muy evidente que hechos históricos como la llamada revuelta de Aristónico deben ponerse en relación con este orden de cosas, siendo además muy reveladora la cuestión de la posible inspiración filosófica de tal revuelta (cfr. más adelante, nota 13).

con las opiniones de la mayoría. Con respecto a las plantas, y también en el caso de todos los animales, se considera que la logran cuando alcanzan sin impedimentos y según naturaleza su fin cada uno. Pero incluso entre los dioses es ésta la definición de la felicidad: ser como son por naturaleza e independientes.

Ya es previsible cuál sea la conclusión: no vale exceptuar al hombre de esta lista en que van comprendidos desde los seres más ínfimos hasta los dioses mismos, y ¿cuánto se ha visto —continúa Juliano— un águila o un plátano o cualquier otro ser animado o vegetal preocupado por la riqueza? Nunca, desde luego.

Riqueza y ciudad son los dos mayores enemigos de la naturaleza, en esta linea de pensamiento. Y de una naturaleza idílica, un poco la descendiente de aquella feliz y perfecta, cuando Crono era rey y todos los hombres, sin envidias ni odios, se amaban y eran amigos. Hay, en el Euboico de Dión de Prusa, un equívoco que confirma bien esto que digo; en efecto, el cazador de este relato, que vive feliz con lo que tiene, con ser lo que tiene poco, cuenta cómo una vez, en una de las dos ocasiones en que ha estado en la ciudad, encontró entre los ciudadanos a uno al que, tiempo atrás, él había salvado, junto con un amigo suyo, de un naufragio; al reconocerles, contento, les besó, gesto espontáneo que desencadenó al punto la burla de los conciudadanos

δδὲ δήμος ἐγέλα σφόδρα, ὅτι ἐφίλουν αὐτοὺς. τότε ἔγνων ὅτι ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ φιλοῦσιν ἀλλήλους.

El equívoco radica, claro está, en el doble sentido, "besar" y "amar" del verbo $\varphi\iota\lambda\dot{\epsilon}\omega$ e ilustra, en fin, a dónde vamos a parar: a la ciudad, convención, se opone la naturaleza como tal, y a la desigualdad que en la ciudad crea riqueza, desde luego, pero también pobreza que es falta de medios y desesperación, se opone una $\pi\epsilon\nu\dot{a}$ que en la vida "natural" (Euboico, 103) "no es falta de medios de subsistencia, sino modo de vida adecuado a los hombres libres que quieren $\alpha\dot{\nu}\nu\nu\rho\gamma\epsilon\dot{\nu}$ que no es, en está época al menos, palabra que pueda traducirse con sólo "vivir de su propio trabajo", sino que conlleva —resaltada, en el contexto, por las connotaciones del adjetivo "libres"— la idea de no depender de nadie, y también la de cosa simple y conforme a la naturaleza 5 .

Las ideas que hasta aquí se han bosquejado e ilustrado conducen a formular una cuestión sobre lo que podríamos llamar la actitud ante el progreso en la antigüedad. Está claro que esta actitud no vamos a decir que fuera unánime, pero sí parece posible conjeturar que era negativa en el caso de quienes se remontaban a una solución idílica pre-cívica como remedio para las tribulaciones ciudadanas contemporáneas, que es, efectivamente, lo que los textos aducidos parecían confirmar. Con todo, no se trata, sin más, de que se esté suscribiendo la concepción idílica de Hesíodo en el famoso relato antes citado. Ya en el siglo V los griegos habían esbozado, al parecer⁶, una concepción más crítica de los primeros tiempos del hombre sobre la tierra. Y, lógicamente, esta concepción era, en la época helenística, tan pervulgada como la hesiódica, que

5. De hecho se trata del trabajo de las propias manos; como tal, sin duda, se opone a lo logrado con la labor de esclavos; así, con referencia a la agricultura, sirve para designar la función de un pequeño cultivador independiente y libre (por ej., en Jenofonte, *Económico* 5,4), también pobre –hasta Gorgias, en el *Discolo* menandreo, cuenta con la ayuda de un esclavo—; aquí la idea está evidentemente sublimada, y seguramente contaminada por la semejanza de sonido —y hasta cierto punto también de sentido— con *autárkeia* y palabras relacionadas.

6. Por obra seguramente de Demócrito; véase sobre ello el interesante libro de Th. Cole, Democritus and the sources of greek anthropology, Londres y Michigan 1967; entre las reseñas que suscitó este libro, hay más de una altamente interesante; puede destacarse de la F. Solmsen en

Phoenix, xxiii 4, 1969, pp. 399-402.

fundamentalmente, pero no sin notables connotaciones estoicas, seguirá Arato (*Phaenomena*, 100 ss.). En fin de cuentas, poco faltaba para que Lucrecio polemizara abiertamente con la versión idílica en el libro V de su poema *De rerum natura*; referente a la tierra de aquella época feliz que, según Hesíodo (*Trabajos y días*, 117-118), y recuérdese el "sin sembrarla ni ararla" de Luciano, daba gran cantidad de frutos αὐτομάτη escribe Lucrecio (V,210-212):

Si non fecundas uertentes uomere glebas terraique solum subigentes cimus ad ortus, sponte sua nequeant liquidas existere in auras.

Y, más tarde, ya en su impresionante relato de los primeros tiempos de la humanidad (V, 925 ss.), resulta que aquellos hombres vivían como animales casi sin vestidos, ni fuego, ni habitáculo:

quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat sponte sua, satis id placabat pectora donum

(vv. 937-938). Si comparamos estos versos con los tres algo antes citados veremos que Lucrecio no dice que la tierra no diera nada por ella misma; lo que él indica es que ese don de la tierra sólo podía servir para hombres que, como aquellos, "uolgiuago uitam tractabant more ferarum" (v. 932).

Sin embargo, el propio Lucrecio tenía más de una razón con que salir al paso de una posible conclusión "triunfalista", después de su lectura: porque vivían en efecto, como animales, sin conocer ninguna de las ventajas de la civilización,

pero, en cambio, un solo día no entregaba a la muerte muchos millares de hombres, llevados bajo banderas, ni las turbulentas aguas del mar estrellaban contra los escollos a naves y a hombres, sino que las olas se enfurecían sin objeto, en vano, agitadas inútilmente, y poco a poco deponían sus vacías amenazas; y el traidor halago del plácido mar no podía atraer a nadie al engaño de sus ondas rientes; el arte funesto de la navegación yacía olvidado.

Entonces era la escasez de alimento lo que daba a la muerte los miembros languidecientes; ahora, en cambio, la abundancia los sumerge. A menudo, por ignorancia, se escanciaban a sí mismos un veneno; ahora, mejor instruídos, se lo dan a otros⁷.

Es muy obvio, desde luego, que Lucrecio no suscribe la concepción idílica de Hesíodo con estas consideraciones; reducido a un esquema lógico elemental su discurso es negativo: no tenían ni esto, ni esto otro ni tampoco aquello (que hoy tenemos y consideramos imprescindible), pero tampoco ninguna de estas otras cosas (que también hoy tenemos y que no podemos considerar sino como plagas o desgracias). Se trata de una especie de solución "irreal" de compromiso a medio camino entre la edad de oro portentosa de Hesíodo y la crítica de tradición democrítea.

Por mi parte, no conozco evidencia textual alguna que permita asegurar tajantemente a qué o a quién remonta el hallazgo de tal solución. Hay diferentes textos que, provenientes de las distintas escuelas filosóficas helenísticas, podrían ser confrontados con base a su relación con lo expresado en éste. Como también es cierto que, a pesar de las delimitaciones establecidas entre estas escuelas, muchos de sus objetivos eran comunes y, en más de un caso, sus formulaciones muy parangonables, las unas de las otras, a pesar de su heterogénea procedencia. Pues bien, lo cierto es que una tal solución de compromiso se encuentra también (esta vez directamente) formulada por Dión de Prusa 7. V 999-1012; trad. de E. Valentí, Lucrecio. De la naturaleza, vol. Il Barcelona 1959.

(Diógenes, 28) cuando taxativamente afirma que, si bien los hombres primitivos vivían sin casas, sin ropas y sin conocer el fuego, que ello no era obstáculo para que fueran felices. Y nótese además, que con ello se formula la posible, al menos, incompatibilidad entre progreso (o civilización) y felicidad (o vida según naturaleza, según Juliano decía sobre la felicidad brindada por la escuela cínica).

Si este texto (Diógenes, 28, ya antes citado) se compara al también ya aducido Euboico, 103, constataremos cómo podía añadirse a todo ello un requisito en cierto modo contenido en el αὐπουργεῖν del segundo: los trabajos simples, el del campesino, el del cazador, el del pastor (también el del pescador, en ciertos textos), son todos concordes con la naturaleza: prueban que esta misma naturaleza da a todos los seres medios para su subsistencia (no sponte sua sin más, sino ayudada por este trabajo conforme a ella misma), y comportan una recomendable πενία que lleva (otra vez Euboico, 103) ἐπὶ κρείττω πολὺ καὶ συμφορώπερα ἔργα καὶ πράξεις... καὶ μᾶλλον καπὰ φύσιν ἢ ἐφ' οἶα ὁ πλοῦπος εἰωθε τοὺς πολλούς προτρέπειν.

Otro pasaje del mismo Euboico (43) confirma que, frente a la naturaleza, en el otro extremo, donde el dinero, está la ciudad. Interrogado el cazador por un arconte de Eubea sobre qué podrían, él y su compañero, $\delta o \bar{\nu} \nu a \tau \bar{\nu} \delta \dot{\eta} \mu \omega$, responde nuestro hombre ofreciendo pieles de los animales cazados; por toda respuesta, el arconte en cuestión —cuenta el cazador— $\dot{\eta}\gamma a\nu \dot{\alpha}\kappa\tau \epsilon\iota \kappa \alpha\dot{\iota} \dot{\epsilon}' \varphi \eta \mu \epsilon \dot{\alpha}' \gamma \rho o \kappa o \nu \epsilon \bar{\iota}\nu a \iota$, un hombre del campo, un no civilizado por oposición al ciudadano que, cuando le preguntan qué puede dar, no piensa sino en dinero. En cambio, nuestro ideal cazador no tiene, claro está, dinero: $\dot{\iota}$ cómo va a tenerlo? $\dot{\nu}$ $\dot{$

El "salvaje" de Dión no es, en todo caso, ni aúreo ni casi un animal. Es un hombre que cree en una felicidad conseguida y ganada con el trabajo (según naturaleza) de sus manos, y que podría, en fin de cuentas, suscribir aquella idea de Epicuro de que "gozan más placenteramente de la abundancia quienes menos la necesitan, y de que lo necesario por naturaleza es fácil de lograr, pero lo supérfluo es difícil".

Es, si se prefiere la expresión, una suerte de "civilizado frugal". Pero es un hecho sintomático el que el marco urbano normal de una existencia civilizada no resulte, a juicio de Dión, capaz de comprender (menos de albergar) la forma de vida de este personaje. Por eso es que no vive ejerciendo un oficio ciudadano y por eso necesita que Dión cree para él un espacio idôneo. Este espacio es, desde luego, vago: montes llanuras, bosques; Eubea no es sino una excusa⁹. Podía ser cualquier otro sitio en fin de cuentas poco frecuentado o

8. Epistola a Meneceo: Diógenes Laercio X 130; traducción de C. Miralles en B. I. E. H. V 2, 1971, p. 76.

9. Los espacios dedicados a la felicidad o son remotos, alejados de lo cotidiano y accesible —no tienen, de hecho, una concreta localización geográfica—, o bien se hallan situados en lugares poco frecuentados; el mismo Dión no llega a Eubea sino accidentalmente, como consecuencia de un naufragio, y sus costas debían de ser temidas de un modo especial si se piensa en la leyenda según la cual Nauplio atrajo, haciendo aparecer falsas antorchas, a las naves de los griegos, cuando volvían de Troya, contra los escollos de las costas de Eubea, junto al cabo Cafareo. En cuanto a la amenidad del paisaje (que es característica que puede, y suele ir unida a su frecuentación por un dios) puede recordarse que, según algunas leyendas, Eubea había sido el escenario de la primera unión de Hera y Zeus. En el frag. 874, v. 4, Nauck de Sófocles, el poeta habla de Eubea como de un jardín; dice que Pandión concedió a su hijo Lico "el jardín de Eubea", expresión que no significa sólo "lugar de Eubea", como quiere el léxico de Ellendt (Berlín 1872, reimpr. Hildesheim 1958), sino que es obvio que se usa como referencia a un lugar que era tenido por ameno, frondoso y agradable.

favorecido por fábulas o cuentos que hicieran hincapié en su placidez o amenidad. Pero sí hay en ese espacio algo que me parece destacable, a saber, un jardín.

El cazador ha ganado, a fuerza de trabajo, esa placentera felicidad elemental de que goza hoy. Al llegar a su casa, Dión, supuesto naúfrago, descubre a su lado un jardín que llama su atención. Al hacer el elenco de sus riquezas entre los ciudadanos, le dice el autor, una hubo que no mencionó: τὸν κῆπον τοῦτον, πάνυ καλὸν καὶ λάχανα πολλὰ καὶ δένδρα ἔχοντα (Euboico, 64). El contesta, lacónicamente y como sin importarle, que no lo tenían entonces, que fue después que lo hicieron.

Es un dato que no puede dejar de sorprender: por lo que de él se dice, este jardín no pasa de ser un pequeño huerto con hortalizas y árboles quizá frutales, lo cual no obsta para que, sin más razones, se califique de muy bello y se insista en su consideración como "la mayor de las riquezas" del cazador. Y ello es, precisamente, porque el jardín es, a mi juicio, el ejemplo justo de lo que Dión pretende sugerir: no que la naturaleza, por más magnífica y exuberante que sea (cfr. *Euboico*, 14 ss.), lo dé todo por su cuenta sin que sea preciso añadir más nada; tampoco que haya que convertir a la naturaleza en una suerte de telón de fondo para los ocios del rico cuyos negocios tienen, evidentemente, otro marco, la ciudad.

Ninguna de estas dos cosas. El jardín resulta, en el contexto de las ideas que hemos visto aparecer, una especie de punto intermedio —algo así como otra solución de compromiso—entre la ciudad, con sus complejos hábitos rituales, incapaz de sencillez, tan alejada del hombre 10, y la naturaleza desnuda, tal como el hombre puede encontrarla, sin más; y es un punto intermedio porque, necesitando de una "cultura" 11, no aparta, en cambio, a quien la practica del contacto con la naturaleza, antes al contrario: facilita este contacto. Es cultura que no arroja irremisiblemente a su sujeto en brazos de la ciudad, su enemiga, sino que posibilita, por así decir, su frugal felicidad, no multiplicando sus necesidades sino satisfaciéndolas, lo cual —como cabía esperar—viene a cuadrar con el ideal del jardín según Epicuro, a juzgar por Séneca (Ad Luc. XX, 10) que pone en su boca lo siguiente:

non inritant, inquit, hi hortu!: famem, sed exstingunt, nec maiorem ipsis potionibus sitim faciunt, sed naturali et gratuito remedio sedant. in hac uoluptate consenui.

No hace falta sino traer aquel famoso lugar de Filodemo¹² en que se afirma que la ciudad, y el régimen de la ciudad son incompatibles con la amistad, con la convivencia (cfr. aquí *Euboico*, 59), con la felicidad, en fin, para lograr la cual poco es lo necesario, salvo lo más de acuerdo con la naturaleza. Traído aquí este lugar, claro es lo que resulta: queda el jardín entre naturaleza y ciudad, no del todo "natural", como jardín que es, pero opuesto, en todo caso, a ciudad. Y marco, desde luego, el idóneo para esa frugal felicidad que Dión llama, sin más, $\pi \epsilon \nu i \alpha$ pero que ya se ha visto que no tenía nada que ver con la pobreza de que hablaba, por ejemplo, Luciano.

Esta otra "pobreza" (la real y apremiante, desde luego) aparece también en el Euboico, en labios, en una ocasión (36), de un ciudadano que se duele de ver los campos

- 10. Cfr. Northrop Frye, Varieties of literary utopias, en el vol. Utopias and utopian thought, ed. by F. E. Manuel, Boston (Beacon Paperback) 1967, p. 41.
- Sobre el sentido intermediario mismo de esta "cultura" véase lo que escribe M. Detienne en pp. 31 ss. de Les jardins d'Adonis, París 1972.
 - 12. Volumina rhetorica II 158-159, ed. Sudhaus.

yermos, sin nadie que los trabaje, y que propone redistribuir las tierras entre quienes quieran trabajarlas para ahuyentar, así, los dos mayores males que afligen a la ciudad, o sea, la pereza y la pobreza. Reencontramos aquí un antiguo uso griego, a veces frecuentado en las fundaciones de colonias, hasta la época clásica, en un tema que puede evocar desde los problemas del suelo itálico en época de los Gracos hasta, quizá, alguna de las exigencias de los desheredados que se apuntaron a la revuelta de Aristónico¹³.

Ahora bien, lo realmente sintomático en el texto de Dión es la relación íntima entre ciudad, por un lado, y pereza y pobreza, por el otro, cara a los menos favorecidos por la fortuna. Cuando, en 117 ss., se propone suprimir de la ciudad una serie de oficios, es curioso que, al lado de algunos como tintorero o perfumero cuya exclusión resulta no mucho más que divertida y anecdótica, figuren también, entre-los suprimibles, los vinculados a la administración de la justicia. Esto conecta con la sátira insinuada en la primera parte de la obra en dos sentidos: referente al lujo que, en opinión del autor, justifica la existencía de tintoreros y perfumeros¹⁴, y también en relación con los complejos hábitos rituales que especialmente informan el tipo de vida ciudadano, y uno de los cuales es la administración de la justicia.

Así pues la idea de Dión podría brevemente esquematizarse del modo sguiente: a la ciudad-convención, que aumenta las distancias entre ricos y pobres, que deshumaniza a sus habitantes, opone él una naturaleza que no es aquella idílica perdida del reino de Crono ni tampoco la que hay a la vista con sólo salir de la ciudad, todavía. Se trata más, bien, de un proyecto: vida en contacto con una naturaleza aceptada, sí, como tai, pero que el trabajo humano debe aprovechar modificándola en la medida, sólo, de lo justo y oportuno ("hortalizas" y "árboles" plantados).

2

Aunque sin duda más sofisticados que el cazador de Dión de Prusa, tampoco Dafnis y Cloe habrán de contentarse con un destino "cívico", como hijos que resultarán ser de dos distinguidos ciudadanos: trasladados, por vez primera, a la ciudad, vuelven en seguida al campo abierto, a esa naturaleza aproximadamente idílica que Longo ha querido poner como telón de fondo a su historia: "lo necesitaban (nos cuenta éste: IV, 37) porque ni Dafnis ni Cloe podían soportar el modo de vida ciudadano", μή φέροντες την èν ἀστει διατριβήν.

También en el Dafnis y Cloe hay jardines, y uno de ellos muy parecido, por cierto, al

13. Sobre toda esta compleja cuestión véase, por una parte, E. Badian, Tiberius Gracchus and the beginning of the Roman revolution, en Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (homenaje a J. Vogt.) heraugg. von H. Temporini, Berlín 1972, vol. I, pp. 668-731, trabajo crítico, muy ponderado, exhaustivo en cuanto a la bibliografía aducida, que contiene una excelente puesta al dia de la cuestión. Y, por otra, véase J. Lens, Crisis en Pérgamo en el siglo II a. C., B. I. E. H. VI 1, 1972, pp. 62-73, que contiene, también, una útil y razonada puesta al día del problema, con muy completa bibliografía. Es verosímil que estos hechos estuvieran relacionados con la doctrina política estoica; a este respecto es matizada y comedida la opinión de Lens (pp. 70-73) en lo referente a la revuelta de Aristónico, mientras que la cuestión de Blosio y Tiberio Graco no queda zanjada, a mí juicio, en la n. 28 del art. cit. de Badian (p. 679).

14. Cfr. Platón, República 373a ss., donde el elenco es más completo; de la estructura y modo de vida en la ciudad enferma (que es trasunto de la real contemporánea) salen allí beneficiados los médicos — frente a la salud que era distintiva de la ciudad simple antes descrita— y también los profesionales de la guerra — frente a la paz en la ciudad primitiva—; es curiosa la variación, aquí, en contra de los abogados, posiblemente relacionable con el planteamiento retórico de esta profesión.

del cazador de Dión: el de Filetas, que es fruto del trabajo de sus manos, y al que éste ha dedicado sus cuidados desde que dejó de ser pastor a causa de la vejez (II, 3). El otro, en cambio, es distinto: ocupa una extensión de 180 por 120 metros (tratándose sólo de una parte de las posesiones de su propietario), tiene una fuente que sirve para riego, alterna las plantas que la naturaleza produce sponte sua con las que solicitan un especial cultivo, y goza de una disposición regular. Es el jardín (IV, 2 ss.) que Lamón cuida para Dionisófanes, el padre de su supuesto hijo, y al que Longo llama παράδεισος definiéndolo παγκαλόν τι χρημα καί κατά τοὺς βασιλικούς 15

Es curioso que este jardín vaya a verse arruinado por la envidia; por la envidia, en efecto, de un cierto Lampis, boyero que no pudo lograr el amor de Cloe y, despechado, quiere ahora conseguir que Dafnis el afortunado y su padre incurran en las iras de su amo ciudadano. El otro jardín, el de Filetas, es escogido por Eros que se entretiene probando la fruta de sus árboles y jugando entre sus plantas. Además, pues, de su posición hasta cierto punto simétrica en la obra, notemos, de momento, cómo el uno es visitado por la envidia y por el amor el otro.

En el primero, al ser descrito, la $\varphi \dot{v} \sigma i c$ es relacionada con la $\dot{\pi} \dot{\kappa} \chi \nu \eta$ a propósito de los árboles, pero de modo que la idea general puede aplicarse a todo el conjunto hasta definirlo entre los jardines de los que ha escrito Rohde¹⁶ que "lejos de dar la impresión de un conjunto libre y debido al azar, dejaba reconocer la impronta del hombre en un orden en el que todo estaba calculado para producir un cierto efecto estético". En cuanto al otro, el de Filetas, no es ciertamente tan magnífico ni rico, pero es posible captar en la descripción de Longo más cariño por él que por el fastuoso del amo ciudadano. Por lo demás, tal descripción permite atribuirle, por lo menos, las cualidades de placentero y ameno, sin que se haya insistido, detalladamente, en cada una de sus características.

El jardín de Filetas, cuyo rasgo más distintivo, aparte del hecho de ser cuidado por su propio dueño, es el de producir "cuantas flores o frutos traen las diversas estaciones", constituye, hasta cierto punto y por esto mismo, una suerte de microcosmos del marco general de la novela, tantas veces definido por su vinculación y dependencia al paso de las distintas estaciones. Uno creería, dice el viejo boyero, estar viendo un άλοος, palabra que Aquiles tacio usa (I, 15) para un jardín de características más parecidas al que Lamón cuida y que no puede significar nada especial en esta época, pero que, en todo caso, puede haber sido escogida para subrayar sus cualidades de lugar excepcional y, tal vez, para preludiar la pronta aparición, en él, de un dios como Eros que confiesa (II, 5) la especial predilección que por este jardín siente. Lamón, en cambio, tendrá que quejarse, al ver el jardín de su amo echado a perder, de la poca solicitud en que lo ha tenido Dioniso, a pesar de tener en él dedicados una capilla y un altar (IV, 4-5).

Hay, pues, elementos suficientes para esbozar un manifiesto sistema de contraposiciones entre ambos jardines, aunque resultaría sin duda excesivo el pretender que existe una radical y completa simetria inversa querida por el autor. Sin ir, pues, tan lejos, pero los elementos hasta aquí señalados quizá puedan servir para ilustrar uno de los motivos de Longo al componer una historia de pastores.

Longo es un ferviente enamorado de la φύσις; la naturaleza es un ciclo de iniciación

 Para referencias sobre este tipo de jardines puede verse P. Grimal, Les jardins romains, Paris 1969², pp. 80 ss.

Der griechische Roman und seine Vorläufer,⁴ Hildesheim 1960, p. 546. Cfr. Dafnis y Cloe

-más allá de posibles connotaciones religiosas— 17 en su Dafnis y Cloe, y esta naturaleza lo es abierta, que espontánea produce y que espontáneamente cumple, con el ir y venir de las estaciones, el objeto del trabajo humano. Se han señalado en su obra algunos rasgos de tinte racionalista 18 , y puede, desde luego, que estén bien señalados, pero lo cierto es que, cuando Dafnis encuentra a sus verdaderos padres y hermano (IV, 23), parece como si les hubiera conocido de siempre, y el autor razona: ούτω φύοις ταχέως πιστεύεται, tanta es, pues, la confianza que la naturaleza al punto proporciona 19 . En un contexto semejante, pero en otro lugar, esto no dejaría de sonar a folletín o cosa parecida; sin embargo, es razonable negarse a creer que suene a esto aquí, en un relato cuyo leit-motiv es justo la presencia de la φύσις en un ambiente no urbano al cual la belleza y el amor no pueden, ni saben renunciar, y cuyos dos protagonistas llevan nombres de tan claro raigambre, por así decir, "vegetal".

Hay en la novela de Longo una serie importante de lugares en los que la conducta y modo de vida según naturaleza se contrapone claramente a la ciudadana. A la paz casi idílica que preside el relato de la vida de los pastores sólo se oponen dos irrupciones ciudadanas, la de II, 12 ss., que ya veremos, y cuando, en IV, 13, la noticia de la llegada de Dionisófanes provoca un ajetreo tremendo, un θόρυβος πολύς. Con ocasión del banquete de las bodas de Dafnis y Cloe (IV, 39) "como cuadraba a quienes en él tomaban parte, todo era campestre y rústico": πάντα γεωργικὰ καὶ ἄγροικα; "como si participasen de la fiesta, las cabras pacían al lado", y los instrumentos que se tocaron lo fueron por los pastores amigos y eran, desde luego, los típicos del ambiente rural, síringes y flautas. Pues bien, de pasada, como casi siempre en estos casos, anota Longo que, en tales circunstancias, la fiesta no acabó de ser del gusto de los ciudadanos invitados: ποῖς μέν ἀσπκοῖς οὐ πάνο περπνὸν ἦν.

En el fondo, el esquema no anda muy lejos del señalado a propósito de Dión de Prusa, pero hay notables matizaciones de por medio. El único lugar en que la $\pi e \nu i a$ en un sentido cercano al del *Euboico*, es ensalzada resulta ser cuanto Lamón agradece a los padres de Cloe el no oponerse a la boda de su hija con Dafnis; dice, en esta ocasión (III, 31) lo siguiente:

haceis bien prefiriendo a vuestros vecinos frente a extranjeros y al considerar que la riqueza no es mejor que una honesta pobreza ($\alpha\gamma\alpha\vartheta\eta$ $\pi\epsilon\nu(a)$)²⁰.

17. Como es sabido la interpretación de las novelas antiguas como Mysterientexte ha sido defendida, de un modo sistemático, por R. Merkerlbach en su obra Roman und Mysterium in der Antike, Munich 1962. El núcleo de las principales objecciones que se han hecho a esta tesis —que, sin embargo, tiene seguramente porvenir en la historia de los estudios literarios— puede verse en la reseña de Defradas (R. E. G. 1964, pp. 357-360). Se trata, a pesar de las objecciones, que son casi siempre las mismas, de un libro que contiene una serie de aportaciones importantes, e innovador en la línea niciada por K. Kerényi en su obra Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tubinga 1927. Esta corriente de interpretación ganaría moderando sus tesis, sobre la linea que la crítica más inteligente ha marcado, a partir de la magifica reseña que A. D. Nock dedicó al libro de Kerényi en Gnomon 4, 1928, pp. 485-492, ahora reimpreso en Essays on religion and the ancient world, ed. by Z. Stewart, Oxford 1963, vol. I, pp. 169-175. Para una discusión centrada en la novela de Longo, cfr. C. García Gual, Los orígenes de la novela, Madrid 1972, pp. 159 ss.

18. Véase Martinazzoli, Ethos ed eros nella poesia greca, Florencia s. a., p. 456.

19. "Toute la nature est prompte à trouver créance", traduce G. Dalmeyda en su edición Budé, 1934, p. 95. En el episodio de su unión con Licenion Dafnis no tuvo problemas una vez iniciado: "la naturaleza misma le enseñó lo demás que debía hacer" (III 18).

20. "Honesty poverty" traduce Edmonds en su edición Loeb, 1955 "une honnête pauvreté": P.

Grimal en Romans grecs et latins, Paris 1958, p. 847.

Podríamos, de hecho, empeñarnos en considerar que una tal opinión refleja la propia del autor, pero es bien cierto que tal empeño resultaría por fuerza notablemente problemático. Porque, si Lamón tiene ocasión de pronunciar tales palabras, ello es porque, previamente, Dafnis ha puesto fin a las posibles dudas de los padres de Cloe poniendo a su disposición tres mil dracmas que justo para conseguir la aprobación de éstos le han proporcionado graciosamente las Ninfas (III, 27). Lo que Drías valora no es, pues, la $\dot{\alpha}\gamma\alpha\theta\dot{\eta}$ $\pi e\nu ia$ de sus vecinos, sino, como el lector sabe ya, la desorbitante cantidad de dracmas, que los dioses han puesto en manos de Dafnis para que, de ellas, pasen a las de Drías como pago por la supuesta hija de éste.

Equívocos y posibles dobles interpretaciones como ésta (que contribuyen a fomentar la creencia en la ingenuidad de la novela) hacen muy difíciles las sistematizaciones más o menos rigurosas sobre el Dafnis y Cloe. En este caso, por ejemplo, no puede dejarse de lado el hecho de que la bolsa con las tres mil dracmas la ha encontrado Dafnis entre los restos del naufragio de los jóvenes y arrogantes ciudadanos que han causado, el año anterior, una guerra entre Metimne y Lesbos, y que han demostrado, en especial, su insolencia "cívica" frente a los aldeanos vecinos de Dafnis (II, 12 ss.) Se trata de jóvenes respecto a los cuales se nota en el autor un cierto reproche: ociosos, llenos de dinero. Algunas de estas observaciones reaparecen en el retrato del hermano ciudadano de Dafnis, Astilo, y más concretamente en el de su parásito Gnatón (IV, 10) que busca ganar la ayuda de Astilo, en una ocasión, con unos argumentos de amores míticos, como es natural tratándose de alguien πάσαν ἐρωτικήν μυθολογίαν ὲν τοῖς ἀσώπων συμποσίοις πεπαιδευμένος (IV, 17).

Es claro que esos libertinos a que Longo se refiere no pueden ser sino Astilo y sus compañeros (aunque la referencia valga también para otros como ellos), ciudadanos, en fin, cuyo modo desenfrenado de vida podríamos muy bien contraponer a la "honesta pobreza" que decía Lamón.

La novela de Longo, pues, tan marginal a las otras griegas más o menos contemporáneas21, también participa en el esquema que constatábamos a propósito del Euboico, hecho que coadyuva a su tradicional consideración como idílica y utópica. Pero lo característico en ella es quizá el haber cargado las tintas en lo "irreal" que decíamos más arriba a propósito de las soluciones de compromiso entre el paraíso perdido de la época de Crono y la civilización contemporánea, la de la cultura griega de época romana. Porque, en efecto, esto es lo que sugiere la digamos ingenuidad de Longo: Dafnis y Cloe van a seguir viviendo como pastores, pero son ricos, y enormemente ricos a juzgar por las apariencias; la "honesta pobreza" de Lamón quizá no bastaría para convencer a Drías, aunque sí le convence una suma muy superior a lo que nunca habría soñado poseer, y tal suma ha sido milagrosamente arrebatada a unos rícos ciudadanos, orgullosos y fátuos. Parece como si con lo uno quisiera justificarse lo otro. O como si, a veces, debieran leerse y entenderse los distintos hechos atento el lector sólo a una de sus caras, la coherente, y no a la otra, la ingenua. Pero no se trata, desde luego, de ésto: la cuestión radica en entender esta "irrealidad" en función de la solución de compromiso que el paisaje de Longo significa entre la ciudad (criticada, pero cuya civilización no puede, literalmente, echar por la borda el tipo de esteta que hay en el autor del Dafnis y Cloe) y la naturaleza que preside, triunfante, la narración de los amores de los dos muchachos.

Es claro que estos hechos, que podrían articularse en lo que, un tanto en broma, sería posible llamar una filosofía del jardín, no tienen, en lo visto hasta aquí, un carácter cerrado, sino que debemos interpretarlos como ventanas que podemos abrir con vistas a una mayor comprensión de unas determinadas tensiones ideológicas en cuyo fondo laten problemas, a la postre, de índole social. Porque, en el fondo, lo que hay es la articulación de una "pobreza" irreal, que quede (como el pequeño jardín de los jardines de los ricos y de la ciudad) lo más lejos posible de la riqueza desmesurada y arrogante, pero que no tenga nada que ver, tampoco, con la pobreza real contemporánea. Es un modo de salvar los dos polos opuestos en el primer texto aducido, el de las Saturnalia de Luciano.

La historia de esta solución, y de cómo se logró, plantea un problema que trasciende largamente esta al parecer elemental filosofía del jardín y que, a la vez, sencillamente, se cuestiona sobre el sentido mismo de la civilización y de la historia humana, informa, también, sobre las distintas épocas y talantes anímicos subyacentes en la evolución de la cultura griega, arrojando su luz para la comprensión de la época, tan normalmente despreciada o silenciada, final del mundo antiguo.

Esta historia está hasta cierto punto escrita: que existen unos límites con los que el hombre debe contar siempre, que todos los sucesivos adelantos materiales no deben hacerle olvidar estos límites, y que, en última instancia, por más que la civilización, o el progreso, inviten a ignorarlo, la naturaleza tiene una definitiva baza que jugar. Y está escrita, por desgracia, en unos términos malamente conciliables cuyas aporías quizá la aventura griega ilustra mejor que ninguna otra. No es, desde luego, que en estas lineas vaya yo a adentrarme en tema tan arriesgado y complejo, y no tanto por sus riesgos cuanto por su complejidad. Pero sí sucede que son imprescindibles unas calas en este problema para centrar y aclarar el tema que ahora desarrollo.

Quizá el tipo, el modo de trabajo y las formas de la vida económica aclaren más que cualquier otro factor las diferencias radicales entre la vida civilizada y la primitiva a que remontan, secundariamente, los modelos utópicos en algunas de sus variantes. El hombre primitivo vive en contacto con la naturaleza, instalado en un lugar o bien de unos a otros. El civilizado desarrolla su vida en torno a un centro, la ciudad. Lo uno es "natural" y lo otro "convencional". En la ciudad domina el trabajo suplementario, parte restante del trabajo social que crea un excedente de productos. Como los trabajadores tienden a especializarse en una categoría determinada de productos, y como el tipo de trabajo que desarrollan crea un excedente, se valen de él para hacerse con otros excedentes de otras categorías, y así sucesivamente. Se trata, sencillamente, de algo be ado en el intercambio y en cuyo seno las formas de la actividad económica son la industria y el comercio. El medio del intercambio es el dinero, hecho que no está de más que nos recuerde aquella "simple" respuesta del cazador del Euboico al magistrado ciudadano, que el dinero ni nace, ni crece, ni tiene nada que ver con la naturaleza.

Ahora bien, en el otro extremo, ¿qué hay exactamente? Esta pregunta no puede responderse de modo tajante. Desde el punto de vista histórico, y a partir de un presente civilizado, en el otro extremo está el hombre primitivo, el precivilizado. Pero, desde otro punto de vista, al venir lo civilizado definido como complejo, apartado de la naturaleza, etc., es evidente que el otro extremo puede buscarse, y encontrarse, en lo simple contemporáneo. Ahora bien, estas dos consideraciones es defícil delimitarlas y separarlas.

Hemos visto, en efecto, cómo lo primitivo venía a veces descrito como idílico, y hemos visto cómo, según Luciano, este estado no podía ser confrontado con el contemporáneo. O, más exactamente: en la edad dorada de los modelos míticos, un pastor vivía feliz y estupendamente, sin duda, pero, en cambio, desde el presente civilizado, los pastores que encarnan, de algún modo, aquel tipo de vida, antaño feliz y estupenda, viven mal, o muy mal. Sin embargo, el tipo de vida, menos complejo que el civilizado, más "natural", etc., se presta a ser considerado en relación con el modelo idílico, formándose un puente ahistórico, de algún modo irracional, entre lo uno y lo otro. Sin embargo, la posibilidad para la formación de este puente viene dada por un hecho obvio: que la forma civilizada predominante contemporánea no ha barrido a las anteriores.

En efecto, veamos primero cómo se han sucedido las formas de la actividad económica en el período o períodos anteriores a las que hemos descrito como civilizadas: a) recoger, simplemente, lo que la tierra (y sol atque imbres, como decía Lucrecio) diera sponte sua, frente a lo cual caben, según veíamos, dos suposiciones, o que el hombre vivía casi como un animal o que vivía casi como un dios, según se entienda que con ello tenía suficiente y más para su sustento o que ello no le bastaba para vivir malamente. Lo primero presupone una concepción irracional y pesimista y lo otro una concepción más racional y optimista-progresiva (no forzosamente total); b), la pesca, y c), la caza. Estas tres primeras formas son las más elementales, y sólo las dos últimas pueden considerarse, propiamente, como formas de actividad económica. Aristóteles las reseña como tales en Política, 1256b añadiendo, d), la piratería, y sin contar, desde luego, con la primera, a la que su discípulo Dicearco confiere22 caracteres idílicos.

Pesca, caza y piratería, según Aristóteles, pueden, pues, considerarse, en bloque, como una forma primera de la actividad económica. A ella siguen, también según Aristóteles, y por este orden: 2, la ganadería, y, 3, la agricultura. Si comparamos esta concepción aristotética con la de Dicearco (fragmentos 48-51 Wehrli) veremos cómo éste omite todo lo referente a pesca, caza y piratería, y podrá servirnos para señalar que la aparición de la ganadería tiene, en Dicearco, connotaciones negativas, mientras que ésta, a su vez, viene favorablemente considerada por Platón en Leyes, 677 ss. ¿Por qué esta diferencia entre Platón y Dicearco? Muy sencillo: mientras Aristóteles está intentando un planteamiento histórico y evolutivo, ellos dos parten, de algún modo, del dato mítico de una edad primitiva que no tiene que ser, exactamente, la dorada de Crono, pero que sí está, al menos, idealizada en sus fuentes, y así el pastoreo, que viene en Dicearco tras esta edad, tiene que ser peor que ella, dotado, pues, de las connotaciones negativas que decíamos (propiedad privada, guerras, ambición, etc.). En cambio, en el pasaje citado de Leyes, se trata más bien del modo de vida de los primeros hombres después del diluvio, y estos hombres se han librado del complejo "civilizado" del período anterior (677b:

Y de cierto es fuerza que esos hombres no tuvieran experiencia de las artes en general ni de los amaños de las gentes de la ciudad para aventajarse y triunfar de los demás, ni de los restantes maleficios que suelen concebir unos contra otros²³.

23. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Platón. Las leyes, Madrid 1960, t. l.

Más adelante sigo citando por esta traducción.

^{22.} Puede verse Th. G. Rosenmeyer, The green cabinet, University of California Press, 1969, pp. 74-75. A destacar que los felices pastores de Dicearco son vegetarianos, como los habitantes de la idílica ciudad primera de la República platónica (cfr. nota 14); este dato puede seguramente ponerse en relación con una posible fuente, o inspiración, órfico-pitagórica; quizá la idea de haber reunido ambos puntos (primitivismo feliz y vegetarianismo) deba atribuirse a Platón, que tan preocupado se muestra, en el contexto de la República aludido, por la purificación de lo actual.

Eran pocos ("mezquinas brasas del linaje humano"), que se sentían solos (678e), y, por ello, "se amaban y querían bien unos a otros" y no tenían que luchar por su supervivencia.

Pues bien, el contexto del lugar platónico de referencia nos informa sobre el peligro de una tal concepción: que existe la tendencia a abstraer, de aquella descripción sobre modelos míticos, un universal de convivencia, o cosa parecida, del modo, por ejemplo, siguiente (679b): se refiere Platón, primero, a que no había, alli, diferencias entre ricos y pobres, sencillamente porque no podía haber ricos, y ello le sirve de pauta para formular la siguiente aseveración, que

aquella sociedad en que no hay riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias.

Como quiera que, por una parte, tal aseveración se formula como universalmente válida (y, por tanto, válida también aquí), y, como quiera que, por otra parte, el hecho que sustentaba tal aseveración, el pastoreo alli, continúa existiendo, como forma de vida, aquí, aunque las condiciones sean distintas (y por más distintas que sean) cabe la posibilidad de tender el puente, entre lo uno y lo otro, a que hacíamos líneas atrás referencia. Veamos cómo Platón sigue expresándose (679c): dice que, por todo esto, eran buenos,

y por lo que se dice su simplicidad, porque oyeran cosa buena o mala, todo lo creían en su sencillez enteramente verdadero y se dejaban persuadir.

Esto viene a querer significar que eran simples y sencillos, que es algo que puede formularse a partir de algo complejo y complicado (la ciudad y la civilización) y que, desde este algo complejo y complicado, igual vale para lo pretérito que para lo presente. Lo cual significa que hay ya aquí elementos suficientes para tender el puente (independientemente de que no sea ésta la intención de Platón en este momento).

Sabemos ya que, a partir de los modelos míticos de que disponían los antiguos, "primitivismo" puede connotar simplemente "edad de oro", abundancia de todo y no existencia del trabajo humano. Pero, frente a la ciudad cuyas formas económicas parecen comportar, como muy apremiante y destacado ideal, el de enriquecimiento, el "primitivismo" (en su proyección hacia el aquí y el ahora, una vez tendido el puente) plantea un tipo de economía que lleva sólo a la formación de un ideal de autosuficiencia, con lo cual puede establecerse una muy importante distinción entre lo primitivo ideal y su proyección presente: que en ésta es necesario valorar el trabajo humano, y, consiguientemente, prescindir de los modelos míticos por irrealizables e irracionales.

Con todo, sólo en cierta manera es necesario valorar el trabajo humano. El puente puede también ser tendido tajante y radicalmente, sin más, y esto fue lo que los primeros cínicos se propusieron. Como le atribuía Dión de Prusa (Diógenes, 28) a un arquetípico representante del cinismo radical, la felicidad sólo se consigue remontándose el hombre al estado natural primitivo, y esto puede hacerse—creyeron ellos, los primeros cínicos—ahora mismo. Y no sólo puede, sino que debe. El imperativo viene determinado por la época en que floreció la escuela: es ya la época helenística, el mundo desbordado por Alejandro que la industria y el comercio dominan. No les parece posible ya repensar modelos míticos—cuyo sentido ellos mismos tergiversan— ni tampoco pueden distraerles las utopías políticas. Su utopía es real, va con ellos: el zurrón mismo, la alforja del mendigo. La subversión es su ley en todos los campos²⁴, y también referente a la

24. Cfr. Miralles, Los cinicos, una contracultura en el mundo antiguo, Est. Clas. 61, 1970, pp. 347-377.

civilización que hay que radicalmente cambiar por su contrario, lo natural y primitivo. Fundamentalmente, desde luego, desde un punto de vista social, porque lo característico de la civilización los cínicos suscribirían que es el ideal de enriquecimiento propio del "humo, del $\tau\bar{\nu}\varphi$ oς ciudadano, frente al cual proponía Crates (9 Diehl) levantar un $\pi e \nu i a \epsilon po \pi a \bar{\nu} o \nu$. Un tal rechazo de la civilización parece que se daba, todavía, por parte de Enomao 25 de cuya pobreza es testimonio Juliano (VI, 199b).

Pero, al parecer, lo que las teorías cínicas pretendían era articular una forma de vida, y no un sistema doctrinal coherente y rigurosamente formulado. Y, a su vez, parece posible deducir, de cuanto sabemos sobre el movimiento, que esta forma de vida ejerció en los demás una influencia que versaba, especialmente, sobre actitudes. Actitudes, desde luego, a veces también vitales —y hasta decisivas, puede, en determinados momentos de la vida—, pero que podían degenerar —y esto fue lo que pasó, de hecho, no pocas veces— en algo así como "poses", si no era que afloraban, esporádicamente, como maneras aísladas en un contexto heterogéneo. Ellos aspiraban, sin duda, a una vida distinta, y su curioso peregrinar filosófico —de puerta en puerta y de ciudad en ciudad—, debe interpretarse en el sentido de que, a pesar de su acérrimo individualismo, deseaban hacer a los demás hombres partícipes de esta vida distinta, sacarles del $\tau \bar{\nu} \varphi o \varsigma$ cotidiano para que pudieran descubrir, en ellos mismos, al hombre que Diógenes había afanosamente buscado a su alrededor.

Es claro que los cínicos no lograron una revolución, o una reforma radical, en este sentido. No hicieron que todos los hombres cambiaran de vida, abrazaran sin más el κυνικός βίος, pero sí lograron, con su presencia tenaz en todos los ambientes, dejar constancia de esta presencia en la vida de los demás y en la cultura, en general, de la época. Hay, de un modo bastante regular, una cierta "manera" cínica que recorre la literatura griega y la latina a partir del período helenístico²⁶. Y es natural que la cosa quedara en esto. Porque los cínicos habían efectivamente radicalizado su ideal de vida y lo basaban, en fin, en algo que en numerosos testimonios y citaciones aparece definido como "desvergüenza", ἀναίδεια. Esto era lo que Juliano les reprochaba, en el siglo IV, a sus coetáneos cínicos, y aunque él contraponía a su actitud la que él atribuía a los primeros representantes del movimiento, no existen razones—sino más bien al contrario—para atribuírles a éstos una más comedida y vergonzosa conducta que a sus sucesores. Puede aquí recordarse cómo, según una anécdota curiosa²⁷, Zenón decidió abandonar el cinismo—decisión de la que nació el estoicismo— justo por culpa de la "desvergüenza", cínica.

Los cínicos escribieron, a juzgar por los testimonios antiguos²⁸, bastante. Pero no limitaron a esto su actividad filosófica, como es sabido, sino que la airearon por las calles y los caminos del mundo helenístico y del imperio romano. Entonces, es posible conjeturar lo siguiente: que esta manera cínica rastreable en la literatura puede también haber dejado señal de sus huellas en los ideales de vida, en la filosofía, en fin, popular de estas épocas. Puede, también, que en estos medios populares, al difundirse, por obra de los cínicos, su particular visión de la oposición entre riqueza y pobreza, esta visión, por

25. Sobre esto, P. Valette, De Oenomao cynico, París 1908, pp. 125-127.

26. Miralles, Los cínicos, cit. Y especialmente J. Roca, Kynikòs trópos, actualmente en prensa; aparecerá en 1974. Se trata de una tesis doctoral sobre la huella cínica en la literatura griega y latina.

28. Cfr. nota 26.

^{27.} Diógenes Laercio, VII 3. Y cfr. VI 72 sobre la promiscuidad sexual propugnada por Diógenes de Sínope y que, a pesar de no ser una idea rigurosamente nueva, parece, en cambio, que fue usada como principal piedra de escándalo.

ellos formulada en términos tajantes, se dulciticara un tanto hasta encarnar, de hecho, un ideal más adecuado a las aspiraciones populares. O, tal vez, más coherente con las de los defraudados por los "logros" de la "civilización" —tal como parece en más de un caso, poderse deducir de los escritos de Dión de Prusa, y, de un modo especial, de aquellos que versan sobre temas relacionados con el cinismo.

Hay, en efecto, en toda esta época, y también en los ambientes cultivados, como un cierto gusto por la evasión, y no ya la bucólica, tan conocida, sino hasta la política y social. No siempre este gusto lleva a una formulación radical, aunque sí a veces, e incluso con las más negras tintas que se hayan empleado nunca. Luciano se burla de quienes buscan o dicen haber encontrado por los caminos de la mar, hasta más allá de la tierra habitada, países de ensueño, fértiles y prósperos hasta lo increible, la sede perfecta de la humana felicidad. En sus Diálogos de los muertos, el Hades se convierte en una suerte de sarcástico y mordaz espejo de un viejo ideal griego igualitario; sólo el Hades es el marco justo de un antiguo ya recurso literario de raigambre cínica²⁹, el σπουδ αιογέλοιον que no consiste, a la postre, sino en convertir lo ridículo, ahora y aquí, en serio, y lo serio, ahora también y aquí, en ridículo. El Hades es la otra cara, la deseada, del terrible desbarajuste de la vida humana: si en ella los pobres son ridículos y los ricos tomados en serio (los unos, claro está, por su riqueza sólo y los otros, desde luego, sólo por su pobreza), ahí está el Hades para dar la justa vuelta a la situación y cumplir así —sólo que en la muerte, lo que no es, lo opuesto a la vida— el ideal cínico.

Cuando no se llega a una formulación radical, como aquí, se queda uno con algo parecido al horaciano ridenten dicere uerum, que es lo que corresponde a la medietas que también, paradójicamente, resulta ser, al menos en parte, reflejo de influencias cínicas. Horacio pudo, en efecto, haberla aprendido en Bión³⁰ y, en todo caso, también la había predicado Teles con su doctrina de acomodación a las circunstancias. Tampoco en el siglo II dejaba el cinismo de presentar ejemplos en este sentido, al menos a juzgar por las características por Luciano atribuidas al cínico Demonacte.

También la medietas goza de unas ciertas características a la postre interpretables como de evasión: ¿no es el Horacio ya maduro que, de vuelta a Roma, desengañado ya de la política, se conforma a ella? Seguramente lo que en más alto grado está en su base es el epicureismo, y el individualismo epicúreo es una respuesta a la crisis política del mundo griego. Ahora bien, el hombre que piensa que existe un sano punto medio y que es bueno y lógico buscar el placer, pero que no todos los placeres son igualmente recomendables, no necesariamente, claro está, formula su adhesión a la escuela epicúrea, ni a ninguna escuela, con este pensamiento u otros de este tipo. Más bien formula, por decirlo de algún modo, su convicción de que la vida vale la pena, de que el hombre puede —en la medida en que es hombre y, por tanto, también con todas las limitaciones que ello entraña— ser feliz. La evasión, en mayor o menor grado, que esto comporta resulta de algún modo de la convicción de que los más de los hombres no demuestran compartir este ideal, y este modo de pensar encuentra sus ejemplos en tantas calamidades como se ciernen sobre la humanidad, en buena parte provocadas por la humanidad misma.

En el mundo triunfan las apariencias, la vanidad y las disputas, e imperan en él, en 29. Miralles, Los cinicos, cit., pp. 355 ss. No aporta demasiado el reciente trabajo de L. Giangrande, The use of spoudaiogéloion in greek and latin literature, La Haya 1972.

^{30.} En ep. II 2, 60 Horacio habla de sus sátiras como Bionei sermones. véase, para más datos, L. P. Wilkinson, Horace and his lyric poetry, Cambridge 1968 (first paperback edition), pp. 80-81, con bibliografía.

consecuencia, la envidia y el temor; y esto, en especial, en el mundo de los ricos, y en su paradigma máximo, los tiranos, que no se detienen ni ante el crimen, según afirma el anônimo autor de la séptima de las epístolas (breves ejercicios, casi máximas recordatorias de tópicos manidos) atribuidas en época romana a Crates de Tebas. Los cínicos, en cambio, que practican la paz y se sienten libres gracias a las enseñanzas de Diógenes, "no teniendo nada, todo lo tenemos", según se pone aquí en boca de Crates.

La gente que no tiene realmente nada entiende mal afirmaciones de este tipo, aunque resulten ser formuladas con la mejor intención. Y, por otro lado, tales afirmaciones se prestan a ser interpretadas proyectándolas hacia un futuro (aquí o más allá) en que se cumplirán sin lugar a dudas. Es verosímilmente probable que la expansión del cristianismo en esta época no sea ajena a una proyección, por parte de sus adeptos menos favorecidos, en este sentido. Los mismos autores cristianos insisten, a veces con énfasis³¹, en que sería más recomendable una más equitativa repartición de la riqueza. Incluso parece que determinadas sectas gnósticas llegaron a formular doctrinas tajantemente igualitarias³² que nunca con todo fueron consideradas ortodoxas. Pues bien, a los paganos no les quedaba sólo la proyección hacia un futuro más allá de esta vida. Sin duda que no a todos les repugnaba esta idea, pero a quienes les convencía, también podía convencerles, en bloque, el cristianismo. El hombre que creía que su único bien era esta vida, y que esta vida no lograba su fin, la felicidad, por el contemporáneo estado de cosas, y que, a la vez, estaba suficientemente desengañado como para albergarse bajo las banderas filosóficas que pretendían arreglarlo todo, este hombre podía todavía sentirse atraído por el sueño de una sociedad, de un tipo de vida, que no cayera en ninguno de los dos extremos. Y, en última instancia, podía, de algún modo, intentar su ideal a un nivel individual, con lo cual

- 31. Uno, seguramente, de los textos neotestamentarios más antiguos, que puede definirse por la viveza de su estilo y por su tono exhortativo - es posible notar que el fin de los tiempos es sentido por el autor como algo especialmente cercano-, la Epistola de Santiago, contiene, en V, 1-6, una de las más directas recriminaciones contra los ricos que se hayan formulado en ambiente cristiano. La base para tales esporádicas diatribas está en las propias palabras de Jesús (por ej., Lucas VI, 24), pero el tono general de los evangelistas se cifra en la condena de la excesiva solicitud por las riquezas y de la avaricia (cfr. también Lucas, XII, 13-34); Jesús se identifica sin lugar a dudas con el pobre y no pueden plantearse dudas sobre la estrecha relación entre pobreza y salvación (Mateo XXXV, 34-46). Acta apostolorum II, 42-47 y IV. 32-37 da un cuadro suficientemente significativo de la comunidad de bienes en la iglesia primitiva. Tales ideas reaparecen en el Pastor de Hermas, en Tertuliano (cfr. J. Vives, Los padres de la Iglesia, Barcelona 1971, pp. 56-57 y 418-419), en Lactancio, etc. Este considera (Diuinae institutiones V, 5) que la decadencia religiosa ha sido la causa del abandono de la primitiva comunidad de bienes. La idea de la caridad como ayuda, y como única salvación para el rico, tiende a imponerse como niveladora, pero a un nivel preferentemente ético y personal. Pero debió de haber una corriente que, invocando los textos citados de Acta Apostolorum, y al mismo Platón más tarde, negaba la justicia misma de la propiedad. En las famosas Recognitiones del pseudo Clemente (Migne, P. G. I), obra escrita por primera vez en Siria hacia mediados del siglo III, pero que nos ha llegado en una versión posterior, se lee un texto muy significativo al respecto (X, 5, cols. 1422-3): communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit; sed per iniquitatem alius hoc suum dicit esse, et alius illud, et sic inter mortales divisio facta est. denique Graecorum quidam sapientissimus haec ita sciens esse ait communia debere esse amicorum omnia; in omnibus autem sunt sine dubio et coniuges, et sicut non potest, inquit, dividi aer neque splendor solis, ita nec reliqua quae communiter in hoc mundo data sunt omnibus ad habendum, diuidi debere, sed habenda esse commu-
- 32. Así los llamados carpocratianos; los testimonios sobre esta secta son Clemente de Alejandría, Stromata, III, 5, 2-8, 3 y 9, 2-3, Ireneo, Contra haereses I, 25 (= Hipólito, Confutatio, VII, 32); ambos testimonios permiten entrever un núcleo doctrinal que coincide con el texto de las Recognitiones antes citado, aunque aquí resulta amplificado y radicalizado. Véanse los comentarios de A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, pp. 397 ss. y de H. Leisegang, La gnose (trad. francesa en la "Petite bibliothèque Payot"), París 1971, p. 181 ss.

podía también prescindir de las contradicciones que una fórmula de compromiso así comportaba.

El término medio es, en esta época, un ideal de desengaño. Y ese desengaño es, en fin de cuentas, lo que, radicalmente generalizado, quiebra la fe anterior en el proceso tecnológico y en la civilización en conjunto. El trabajo humano empieza a sentirse como una contradícción: los demás pueden aprovecharse de él para edificar otros edificios de riqueza que desequilibren todavía más la situación. Pero, bajo un punto de vista real, sin este trabajo el hombre queda reducido a casi un animal que no conoce, puede ser, ni guerras ni odios, según Lucrecio explicaba, pero que tampoco puede realizarse según las necesidades del desengañado a que hacemos referencia. La felicidad radicará, también según este planteamiento, en un término medio que es la consecuencia del desengaño: el trabajo para uno, el necesario y suficiente, sin más; un ideal de autoabastecimiento, bajo el punto de vista económico, y de autosuficiencia, si lo consideramos desde la óptica de lo ético y social.

Al llegar aquí han pasado muchas cosas, entre las cuales —y no la menos importante—que la utopía se ha hecho individual. No significa que, desde ella, no vayan a hacerse llamadas a los demás, a todos los hombres. Pero son llamadas nostálgicas; si el ideal se salpica necesariamente de contradicciones sólo a nivel individual, sus posibles planteamientos a más amplios niveles, tienen por fuerza que definirse irreales, consecuencia de una frustación que resulta arraigada en la añoranza sentimental de un pasado mejor, el de los datos místicos. Esta añoranza puede, con las contradicciones que digo, pero puede, en fin de cuentas, sufrir una suerte de sentimental reconstrucción, evasiva y a veces pagada a muy alto precio.

Esta visión de la vida dió en cuajar, justamente, en las capas más altas del imperio romano, y no supuso una real vocación de cambiar las cosas tal como estaban, sino una decisión, responsablemente asumida, desde luego, de cambiar la propia vida. Y es entre ésto y el ideal cínico en su planteamiento más radical que cumple situar otra corriente menos frecuentada, la que páginas atrás era ilustrada a través del Euboico de Dión y, más complejamente, también por medio de algunas calas en el Dafnis y Cloe de Longo.

Pero a su vez, el otium del rico propietario que se retira a descansar a sus fincas rústicas es algo posible, que cuadra perfectamente con el mundo real; era algo que sucedía, de hecho. Mientras que el pequeño labrador que goza con lo más frugal ("hortalizas y árboles" plantados) en su pequeño huerto, que vive del trabajo de sus manos y sin que este trabajo le esclavice ni a la tierra ni a un señor determinado, esto no sucede, de hecho,

no es algo que cuadre con el mundo real. La evasión del rico, su otium, podrá responder, desde luego, a unas especulaciones filosóficas cuyos lugares más significativos serán, tal vez, susceptibles de ser alineados a la par con otros que lleven al otro ideal, al del pequeño labrador, al de la $\pi \epsilon \nu l a$ de Dión que nada tenía que ver con la falta de medios de subsistencia. Pero lo uno tiene su lugar en lo posible y realizable, ahora y aquí (aunque sólo para unos pocos), mientras que lo otro, con ser teóricamente-más sencillo, no tiene lugar: es más radicalmente utópico.

4

En general, abundan nuestros testimonios sobre considerables fincas rurales cuyo propietario, ciudadano, acude a ellas para descansar³³, pero también para controlar (si no para llevar personalmente) su administración y aprovechamiento: tal es el caso de Plinio y de muchos otros³⁴.

Este tipo de explotaciones es claro que atentan, en su misma realidad, contra el ideal del pequeño labrador, que presupone, en Dión, una especie de lugar fuera del mundo, sin inferencias "urbanas" ni "civilizadas", y también contra los otros tipos de vida más elementales y según naturaleza, aunque presupongan, como en Longo —de modo más realista, pero también más ingénuo— un amo ciudadano que acuda sólo una o dos veces al año, o menos, sin molestar demasiado, para ver cómo sigue aquello. Todos estos presupuestos no tenían su lugar en la realidad. En más de un caso nos es dado conjeturar o comprobar que el amo no ejercía una tutela razonable ni se conformaba con salir ganando lo que fuera de sus fincas rurales, sino que ejercía su explotación exacerbándola hasta llegar a desencadenar verdaderos problemas sociales, del tipo de los descritos, referente a su época y a Antioquía, por san Juan Crisóstomo³⁵.

Por otra parte, el ideal de la $\alpha\gamma\alpha\theta\dot{\eta}$ π evia, sobre todo en el caso del campesino, puede tener sentido, por más relativo que sea, en un período que no venga justo caracterizado por "una desaparición gradual, en todo el imperio, de los agricultores independientes que vivían libres en sus comunidades de tribus, pueblos o ciudades" Carece forzosamente de sentido cuando se piensa que "estos antiguos propietarios descendieron a la categoría de colonos, constituyendo una clase social inferior" y más cuando se considera lo temprana y generalizadamente que Grecia pasó por esta experiencia 38.

33. Así Dioniso, en Cariton II, 3, tras la muerte de su mujer.

34. Sobre Plinio, con indicación de lugares, véase P. Grimal, Les jardins..., cit., pp. 419-420. También el verdadero padre de Dafnis, como hemos visto, se dedica a realizar, de vez en cuando, visitas

a sus posesiones para supervisar su explotación y rendimientos.

35. Cfr. Rostovtzeff, Historia social y económica del Imperio romano (Trad. castellana), Madrid, 1962, vol. II², p. 128. Se daban incluso casos de supercultivo que arruinaban la tierra: para la situación, en general, de la agricultura en la época, cfr. The Cambridge Ancient History, XII, 1965, pp. 260 ss

36. Rostovzeff, op. cit., II2 p. 102.

37. Ibidem.

38. Ya desde la época de Plutarco. En Grecia lo que fue en todo el Imperio concentración de la tierra en manos de la burguesía urbana y de la aristocracia imperial y del Estado, se caracterizó por serlo especialmente de la burguesía urbana: Rostovtzeff, op. cit., I², p. 466.

Ante una situación de este tipo, esta vida agrícola feliz no es, claro, sino una convención sobre la que ilustra, con toda su ingenuidad, la última de las cartas de campesinos de Eliano (la veinte, de Fedrias a Estenón), en la que, después de los tópicos habituales ("toda suerte de bellezas" naturales al lado de "justicia y templanza" que también en el campo florecen), amonesta no debe, en consecuencia, desdeñarse a los campesinos, y sigue:

pues hay allí una cierta sabiduría —cuya expresión no es rebuscada y que no se embellece con retórica— que más prefiere callar y demostrar, con vivos ejemplos, su $a\rho \epsilon m$.

Llegados aquí es posible conjeturar que Eliano advirtiera que aquellas sus cartas, puestas en labios de unas gentes cuya sabiduría, según él decía, no buscaba para nada los efectos de la retórica de su tiempo (lo artificioso y técnico, opuesto a natural), mal podía avenirse con la realidad. No era forzoso, desde luego, que ello fuera así, dentro de las convenciones del género; pero, en todo caso, una cierta idea tenía Eliano de haber ido demasiado lejos cuando, a modo de justificación, añadía que si estas cartas le resultaban al lector (o a su destinatario) "demasiado sabias" —expresión que hará, seguramente, referencia en especial a la forma—, que no había en ello de que maravillarse: "no somos campesinos africanos ni lidios, sino atenienses".

Huelga decir que, confrontado con la realidad, este texto —que, de todas formas, no fue escrito para sufrir una tal confrontación— resulta sencillamente desastroso. Sólo repite uno de los tópicos del helenismo la contraposición, cultural e histórica, entre griegos y bárbaros³⁹, aunque no es infundado afirmar que, a la sazón, "bárbaros" como los africanos aquí mencionados vivían bastante mejor de su suelo —por más explotados que estuviesen— que los campesinos áticos cuya triste vida había ya retratado Menandro.

Irrealidad, ingenuidad, son términos también, hasta cierto punto, aplicables a la obra de Eliano, pero de otro modo que en Dión o que en Longo; en éstos hay aunque sólo sea una melancólica añoranza de un mundo simple, elemental y feliz; en Eliano nos encontramos, más bien, ante un manido tópico literario en el marco de un género de moda en su época y al que, sintomáticamente, se vinculan, como tema, los "tipos" de oficios elementales (pescadores y campesinos) junto con otros que encarnan modos de vida marginados (parásitos y prostitutas). De esta forma, y de algún modo, Eliano resulta, a pesar de su convención literaria, por ella misma, más cerca de la realidad que los otros. Para comprobar esto basta con seguir esta tradición en la literatura contemporánea y posterior. Encontraremos todavía el rastro de grandes latifundios y, cada vez menos, el alegato de quienes, abrumados por el trajín de la vida cotidiana, prefieren cifrar sus esperanzas - teóricamente, al menos- en la vida del campo (del campesino, del pastor o del cazador) o en otro tipo de vida elemental más de acuerdo con la naturaleza. No faltarán tampoco voces, hasta el final de la antigüedad, que nos hablen de los bienes de la agricultura y que incluso se sirvan de su elogio melancólico para propugnar, débilmente, una suerte de regeneracionismo moral (así Temistio, en la oración XXX).

Pero para llegar a una serie de conclusiones con referencia a lo que empezábamos a insinuar a propósito de Eliano, conviene que fijemos nuestra atención en un tipo especial de ciudadanos, esos —jóvenes por lo general— ociosos cuyo género de vida recriminaba Longo y algunos de los cuales mantenían unos espacios cuidados sin cultivar para su

^{39.} Cfr. Grecs et barbares, Entretiens sur l'antiquité classique, VII, Vandoeuvres-Ginebra 1961; especialmente el trabajo de H. Diller, Die Hellenen-Barbaren-Antithese, y la discusión siguiente: pp. 39-82.

98

asueto personal. De uno de estos lugares tenemos la descripción —más tarde imitada por Aristéneto 40 que nos ha dejado una cortesana en la pluma de Alcifrón (IV, 13 = frag. 6 ed. Loeb): dista de la ciudad veinte estadios, es "una suerte de prado o jardín", en el que "hay una pequeña parte sembrada", siendo "el resto cipreses y mirtos": $\dot{\epsilon}\rho\omega\tau\iota\kappa o\bar{\nu}, \varphi i\lambda\eta, \kappa\eta\mu\dot{\alpha}no\nu\ \ddot{o}\nu\tau\omega\varsigma$, où $\gamma\epsilon\omega\rho\gamma o\bar{\nu}$, como le dice, tajante, la cortesana a la amiga a la que escribe. Y luego, en el curso de su carta, describe con singular complacencia, las características del lugar elegido para la fiesta, "bajo unos mirtos":

ίδου το χωρίον ως ένδροσόν έσπν έν κύκλῷ καὶ τρυφεροῖς άνθεσι ποικίλον...

Lo sintomático en el texto de Alcifrón es la movilización de los datos tradicionales y tópicos comunes sobre un lugar ameno con la única finalidad de convertir un espacio como el que podría haber usado Longo para narrar la $\grave{\alpha}\gamma\alpha\vartheta\acute{\eta}$ πενία de unas cuantas personas en sólo el escenario de las juergas de un ciudadano con un grupo de amigos y cortesanas. Y, desde luego, también su insistencia en relacionar jardín y relaciones eróticas, algo⁴¹ seguramente influído por costumbres orientales —puede que Alcifrón fuera sirio de origen— y que Aristéneto condensa en la feliz expresión (I, 3, 26) $\grave{e}\rho\omega\tau\kappa\acute{o}\varsigma$ παράδεισος.

Si pensamos, por otro lado, en el escaso espacio dedicado a la siembra en el de Alcifrón, o en la casi sistemática identificación a que somete Aristéneto los frutos de su παράδεισος con símbolos eróticos (cfr. I,3,26 ss.), se comprenderá la "des-naturalización", tan civilizada, a que se han sometido los modelos anteriores de loci amoeni.

De algún modo, estos lugares amenos, en donde no faltan estatuas de Afrodita, con grutas de las Ninfas y apariciones de Pan⁴², constituyen, con el aliciente, desde luego, de un intenso solaz erótico, la evasión de un determinado tipo de ciudadanos. Y significan la abolición del espacio agrícola como escenario idílico. No es sólo que las descripciones de tales huertos se escriban desde la ciudad, es, además, la convicción de que la única posible forma de gozar del campo es utilizándolo, sin sacar de él fruto alguno.

Esto puede venir confirmado por dos argumentos de distinto signo. En primer lugar, a mi juicio, viene confirmado por el contexto de prostitución en que se dan tales descripciones en los dos ejemplos citados, así como por insistencias específicas tanto de Alcifrón como de Aristéneto, del tipo de la reiterada alusión del primero al árbol de la mirra 43 y de la digamos casi obsesión del otro por convertir el jardín y sus frutos en una suerte de descripción en clave de los lugares más eróticamente caracterizados del cuerpo humano objeto de deseo. Tanto el nombre mirto, $\mu\bar{\nu}\rho\tau\sigma\nu$, como el nombre mismo del jardín, $\kappa\bar{\eta}\pi\sigma\varsigma$, sirven para designar el sexo de la mujer 44 , y todos los diminutivos del primero son

- 40. Aunque ello no conste en el aparato de referencias de la edición teubneriana reciente (1971) de O. Mazal.
- 41. Según Artemidoro (Onirocriticón, IV. 11) un jardín es algo que provoca y fomenta la lujuria y la falta de recato, especialmente en las mujeres, por la abundancia de semillas y, en general, por el "ambiente".
- 42. En un principio, los espacios sin sembrar eran dedicados a los dioses (cfr. P. Grimal., Les jardins, cit., pp. 65 ss.); estos dioses agrestes jugaban ya un papel importante (y sobre todo Pan) en la novela de Longo. Una gruta con estaua de Afrodita es factor dicisivo en el movimiento de la trama argumental del Quereas y Calírroe (II 3). Estos dioses son, de siempre, especialmente dados a favorecer a los enamorados (recuérdese al mismo Pan en el Díscolo menandreo). Sobre Pan, cfr. Th. G. Rosenmeyer, The green cabinet, cit., pp. 328 ss.
- 43. Sobre las connotaciones que puede tener la referencia a este árbol: Detienne, Les jardins d'Adonis, cit. passim (v. índice, p. 246).
- 44. Rufo de Efeso, Nombre de las partes del cuerpo, ed. Daremberg y Ruelle, París 1879, p. 147, y Diógenes Laercio, II, 116, respectivamente.

tradicionales para nombres de heteras45.

En segundo lugar, es claro que los paisajes dibujados por Dión o por Longo se inscriben en una tradición literaria a la que es mucho lo que deben. Pero, a pesar de este hecho —tan sensible, por ejemplo, en Longo—, la naturaleza se siente de algún modo intuída y deseada, no, simple y meramente, utilizada como excusa literaria, como recurso autosuficiente. Esto es, en cambio, lo que se advierte en los textos de Alcifrón y de Aristéneto, como también en Eliano. No es dudoso que las cartas aducidas de estos tres autores, y en especial la de Aristéneto, el más reciente, aparte de constituir una suerte de centón de pasajes de la literatura anterior (desde Homero, pasando por Platón, hasta Filostrato y Aquiles Tacio), cumplen también la función de ἐκφράσεις del tipo de las recomendadas por Hermógenes (de ideis, p. 358, 14 ss. Spengel): οἶον κάλλος χωρίον καὶ φυπείας διαφόρους καὶ ῥευμάπων ποικιλίας καὶ δοα τοιαῦτα, y de las ejemplificadas en la octava de las de los Progymnasmata del pseudo Libanio: "felices, en efecto, eran los feacios, no porque procedieran de los dioses, sino porque honraban, más que nada, los jardines", etc.46.

46. Es por lo menos curioso el hecho de que la descripción siguiente corresponda, en esta obra, a la caza.

^{45.} Véanse las referencias aducidas por I. C. Cunningham (Herodas. Mimiambi, -edición, con comentario y apéndices-, Oxford 1971) en nota al verso 89 del mimiambo I (p. 80).

ACTITUDES DEL HOMBRE FRENTE A LA TYCHE EN LAS "VIDAS PARALELAS" DE PLUTARCO

por Aurelio Pérez Jiménez

El papel de la Tyche como fuerza irracional es especialmente relevante tanto en la literatura como en la religión y la vida del período helenístico y romano. Basta pensar, por ejemplo, en la filosofía que brota de los versos de la Comedia Nueva, en los fragmentos de los peripatéticos o, en suma, en toda la documentación recogida por los libros de F. Allegre, V. Cioffari, H. Herter, y los artículos de G. Herzog-Hauser en la Real Enciclopedia y J. Ferguson en su obra sobre las religiones del Imperio Romano¹.

1. Una visión general del papel de la tyche en la Literatura griega y romana puede verse en el libro de E. Lassel, De fortunae in Plutarchi operibus notione, Marburgo 1891, pp. 1-27, que recoge abundante bibliografía sobre el tema. De las obras citadas por Lassel creemos oportuno recoger aquí el título de dos monografías, de la F. Roesiger, Die Bedeutung der Tyche bei den späteren griechischen Historikern, namentlich bei Demetrius von Phaleron, Constanza 1880, y la de F. Baur, De tyche in pragmatica Polybii historia disputatio; Tubinga 1861; a éstas se puede añadir la obra de E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1876 (repr. 3,ª ed. 1960) que a partir de la pág. 276 desarrolla el papel de la tyche en la Novela.

El recorrido histórico de Lassel sobre el tema hasta Plutarco, aunque ya en principio el propio autor declara que es de pocas pretensiones, adolece a mi juicio del defecto de profundizar demasiado en determinados autores como Aristóteles al que dedica 5 páginas (7-12) que llegan a hacerse agobiantes por el número de citas, y abandonar demasiado el estudio del tema en otros escritores más representativos de las creencias populares en el período helenístico y romano; así por ejemplo a la Comedia y la Novela se la trata en una sola página (13) mientras Diodoro sale más beneficiado (pp. 15-17). En cambio se guardan mejor las proporciones en la parte dedicada a los autores latinos (pp. 18-26). Veamos, pues, de completar el tratado de Lassel en sus puntos más débiles.

Para el poder de la tyche sobre el hombre, es bastante explícito el fr. 483.9K de Menandro: "Tyche lo dirige todo; y ella es la única a la que debería llamarse espíritu, providencia y divinidad, si no se quiere jugar con nombres vacíos" (cf. W. Nestle: H.ª del espíritu griego, trad. esp. Barcelona, 1961, p. 300).

En cuanto a la actitud del hombre frente a ella, recogemos otro fragmento del mismo autor, citado por Plutarco, Cons. ad Apoll. 5: "Y como resumen de mi discurso, eres hombre, cuyo cambio hacia la riqueza y de nuevo hacia la pobreza ningún animal experimenta con mayor rapidez; y muy justamente; pues siendo por naturaleza muy débil, se afana en empresas demasiado importantes". Coincide con este modo de pensar el fr. A de Nino y Semiramis: "Pero soy hombre mortal que se prometió a una doncella mortal. Y no sólo estoy sometido a esas leyes comunes a todos, me refiero a las enfermedades y la fortuna que muchas veces arrebata incluso a los que moran tranquilos junto al hogar familiar..." (tr. C. Garcia Gual: Los origenes de la Novela, Madrid 1972, p. 194).

La idea de que el hombre es juguete de la Tyche, se encuentra muy extendida en la Novela: Así Aquiles Tacio llama al mundo τῆς τύχης γυμνάσιον (5.23) y la acción de aquella sobre héroes y heroinas se indica con expresiones como παιξέτω πάλω ἡ τύχη (4.9.7), ἐπὶ τῆ τῆς τύχης παιδιῷ (5.111), ἐκείνους μὲν πάντας (τοὺς ϑανάτους) ἡ τύχη ἔπαιζε κατ ἐμοῦ (7.5.2), Caritón le da el nombre de βάσκανος (1.14.7, 4.1.12, 5.1.4) y φιλόνεικος (2.8.3), etc. Entre los peripatéticos quien mejor subraya la naturaleza voluble de la tyche y su intervención en los asuntos humanos es Demetrio

Prescindiendo, pues, de la noción general de tyche, a la que no podríamos añadir gran cosa después del exhaustivo estudio publicado por E. Lassel en Marburgo en 1891², que clarifica la doctrina de Plutarco sobre el tema, nos centraremos en el enfrentamiento del hombre ante este poder superior que parece gobernar toda su vida. Pero antes conviene aclarar algunos puntos.

El biógrafo, con su dependencia de la Historiografía anterior, nos plantea a veces dudas sobre la originalidad en el contenido de sus obras. Al leer, por ejemplo, los discursos de Paulo Emilio sobre las vicisitudes de la fortuna y la debilidad de los asuntos humanos, o sobre su actitud reservada ante la tyche, alguien puede pensar que aquí no habla Plutarco sino Paulo Emilio y que, por tanto, no tenemos derecho alguno a atribuir al escritor lo que parece depender de sus fuentes o, probablemente, del propio personaje histórico. Hay muchas posibilidades de que ésto sea cierto, pero tampoco es falso, y aquí nos hacemos eco del libro de D. Babut sobre Plutarco y el Estoicismo³, que si estos Falereo: al conocido fragmento transmitido por Polibio (XXIX. 21, fr. 81 Wehrli) en que se la convierte en causa de la caída del Imperio Persa y, en consecuencia, del éxito de Alejandro, hay que añadir, los fragmentos 79 Wehrli (Plu. Cons. ad Apoll. 6) donde al corregir un verso de Eurípides (fr. 415, Ino) exagera la idea de înestabilidad, y 121 Wehrli (D.L.5.82) en que se llama "ciega" a la tyche: οὐ μόνου τὸυ πλούτου ἔφη τυφλόυ, άλλά καὶ τὴυ δδηγούσαν αὐτὸυ τύχηυ, característica que aparece por 1.ª vez en Teofrasto como símbolo de la irracionalidad de la Fortuna: "ciega es la tyche y terrible para arrebatarnos los frutos de nuestro trabajo y derribar nuestra aparente felicidad, no estando sujeta a ninguna fecha determinada" (Plu. Cons. ad Apoll. 6; el adjetivo utilizado es ἄσκοπος); la misma cualidad le atribuye Cebes, Tab.7, al identificarla con una mujer τυφλή.

La cuestión de la tyche en Polibio ha sido desarrollada de manera muy completa por P. Pedech en un capítulo de su obra La méthode historique de Polybe, París 1964, que critica la bibliografía anterior.

Finalmente, citamos una serie de trabajos que se ocupan del tema de una manera global: F. Allegre, Étude sur la déesse grecque Tyché, Lyon 1892; V. Cioffari, Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas, Nueva York 1935; H. Herter, Gluck und Verhägnis. Über die altgriechische Tyche, Hellas 1963; J. A. Hild, "Fortuna" en Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, París 1926 y G. Herzog-Hauser, "Tyche" en PW., 1948.

2. Op. cit., pp. 32-70. Según este análisis, tyche puede entenderse en Plutarco bajo 6 acepcio-

nes:

1. Como diosa en De Fort., De Rom. Fort. y De Alex. Fort.

2. Como poder divino o casi divino, a veces identificado con un demon.

3. Como "casum fortemque" generalmente en plural.

- 4. Como fuerza móvil de inestable que eleva y hunde caprichosamente a los personajes.
- Con el valor de "fortuna" romana fuerza benéfica y propicia que favorece individualmente a los hombres.
- 6. El caso contrario, la "mala fortuna" que se opone a los hombres.

En resumen, concluye Lassel, "Has partes sex, in quas tyches notionem partiti sumus, optime duabus rationibus subicere possumus; scilicet in prioribus quattuor partibus haec valet ratio, tychen adhuc indifferentem esse circa ea, quae ad res secundas et adversa pertinent, in posterioribus duabus contra ratio agnoscitur haec, tychen videri vim certam nec indefinitam, sed aut secundam propitiamque aut iniquam et adversam, ita ut contraria in tyches notione posita iam alterum ab altero dissoluta sint". (p. 53).

3. D. Babut, Plutarque et le Stoicisme, Paris 1969, p. 305.

Aurelio Pérez Jiménez 103

discursos responden al espíritu latente en toda la biografía (casi nos atreveríamos a decir que su contenido es el "leitmotiv" de bastantes escritos plutarquianos), no pueden considerarse como hechos estrictamente históricos, sino como elementos dotados de una clara intencionalidad literaria dentro de la producción biográfica de Plutarco.

El personaje de Plutarco, siguiendo la tradición iniciada por Aristóteles con la Etica a $Nicómaco^4$ es en esencia el producto de su carácter, casi normativamente descrito en los primeros capítulos de cada Vida. Pero ese carácter debe ser educado, desarrollado mediante las costumbres, y puesto a prueba en su interacción con las circunstancias; este es, en esencia, el núcleo central de la biografía y el punto de partida para los intentos de F. Leo y A. Weizsäcker sobre la estructura de la misma⁵.

Uno de estos elementos de interacción es la tyche, que sitúa a los personajes en un verdadero "dilema trágico" como el propio escritor parece significar a propósito del Demetrio Poliorcetes: Τὴν δὲ διήγησιν ιώσπερ ἐκ κωμικῆς σκηνῆς πάλιν εἰς τραγικήν μεταγούσιν αἰ τύχαι καὶ αἰ πράξεις τοῦ ἀνδρὸς ὅν διηγούμεθα (cap. 28.1), siguiendo así una tradición que remonta a la Comedia Nueva y ve en la tyche la causa del drama de la vida.

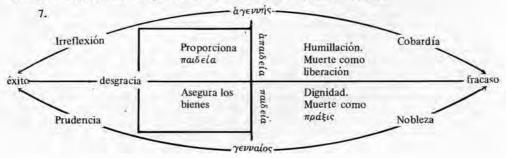
Partiendo así de la tyche como elemento determinante, en su doble versión de éxito y fracaso, veamos qué fuerzas intervienen en la decisión del personaje y cómo responden sus reacciones al esquema ideal trazado por Plutarco, o en qué medida rompen con dicho esquema⁷.

4. La importancia de la teoría ética de Aristóteles para la Biografía es comentada por A. Dihle, Studien zur griechischen Biographie, Gotinga 1956, pp. 57-69, que hace un minucioso análisis de la terminología. Como conclusión a sus observaciones, Dihle subraya la coincidencia de Plutarco con Aristóteles en este punto: "Die ήθη bringt der Mensch nicht in seiner φύσις mit, sondern erarbeitet und erweist sie erst in der Bewältigung der πάθη (Vgl. hierzu ferner Cleom. 22.2, Nic. 1 u.a.). Das alles entspricht genau der aristotelischen Formulierung, nach der die ἀρεταὶ ἡθίκαὶ bezeichnet werden als ἔξεις προαιρετικαὶ, καθ'άς ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη εὖ κακῶς" (p. 69). Cf. también D. A. Russell, "On reading Plutarch's Lives", Greece and Rome, 1966, pp. 139-54.

5. F. Leo, Die griechisch-Römische Biographie nach ihrer literarische Form, Leipzig 1901, repr. Hildesheim 1965. Significativa al respecto, es la propia declaración del autor en pág. 187, "Denn ich glaube dass wir nur hier an dem Punkte befinden, den für den inneren Unterschied des plutarchischen vom alexandrinischen β io ς entscheidend ist. Sueton und Diogenes Laertius beschreiben kurz gesagt, das $\tilde{\eta}\vartheta o \varsigma$ ihrer Helden, Plutarch erzählt die $\pi \rho \alpha \xi e \iota \varsigma$ und lässt aus ihnen das $\tilde{\eta}\vartheta o \varsigma$ hervorgehn."

A. Weiszäcker, Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik, Berlin 1931, busca el núcleo originario de la Biografía de Plutarco en la alternancia entre "Eidologischen" y "Chronographischen" perfectamente aplicable a la Vida de Pericles.

6. Abundantes ejemplos también en la Novela: Así por ejemplo, Aquiles Tacio, συντίθεται κατ ξμοῦ δράμα καινόν (6.3.1), Caritón, ἡ φιλόκαινος τύχη δράμα σκυθρωπόν ἡμῖν περιτέθεικε (4.4.2) y Heliodoro: τότε δή πῶς είτε τι δαιμόνιον, είτε τύχη τις ἀνθρώπεια βραβέυουσα καινὸν Ἐπεισόδιον Ἐπετραγῷδει τοῖς δρωμένοις, Ϣσπερ εἰς ἀνταγώνισμα δράματος ἀρχὴν ἄλλου παρεισφέρουσα, καὶ τὸν Καλάσιριν εἰς ἡμέραν καὶ Ἐκείνην ὤραν, ὤσπερ Ἐκ μηχανῆς... ἐφίστησιν (7.6.4).



En primer lugar examinaremos las reacciones del hombre yevvaios.

Las fuerzas con que estos personajes cuentan en su lucha con la tyche provienen de la ἀρετή que, convenientemente desarrollada por la παιδεία, les hace desconfiados ante el éxito y fuertes en la desgracia. Sería demasiado largo insistir en la doctrina moral de Plutarco sobre estos conceptos y sus conexiones con otras corrientes del pensamiento (para ello remitimos, por ejemplo, al libro ya citado de D. Babut y los análisis de las Moralia de K. Ziegler y R. H. Barrow): sin embargo, creemos importante recoger aquí unas líneas del tratado De tranquilitate animi bastante sugestivas para la importancia de la educación en la lucha contra la tyche: οὶ δ'ἀπαίδευτοι πολλάκις τὴν τύχην δεξιὰν παρισταμένην ἐπαριστέρως μεταλαμβάνοντες ἀσχημονοῦσιν. οὶ δὲ φρόνιμοι, καθάπερ ταῖς μελίτταις μέλι φέρει τὸ δρεμύτατον καὶ ξηρότατον ὁ θύμος, οὐτως ἀπὸ τῶν δυσχεροτάτων πολλάκις πραγμάτων οἰκεῖον τι καὶ χρήσιμον αὐτοῖς λαμβάνουσιν (cap. 5)8 (cf. n. 12).

Las posibilidades de elección ante el fracaso son dos, la vida o la muerte; el móvil que impulsa al personaje en uno y otro sentido, la esperanza y, como fondo, la causa política encarnada en él. Frente al éxito, por el contrario, solo queda una alternativa: Prudencia.

Veamos en la práctica cómo se desarrolla este esquema:

8. K. Ziegler, "Plutarchos von Chaironeia", PW. 1951 (ed. italiana aparte en Brescia 1965) hace al final de cada análisis una pequeña disquisición sobre las posibles influencias filosóficas en los tratados morales de Plutarco. El libro de D. Babut encierra abundante documentación sobre las relaciones con el estoicismo. En cuanto a R. H. Barrow, Plutarch and his Times, Londres 1967, es interesante el cap. IX.

La superioridad de la $\dot{a}\rho\epsilon\tau\dot{\eta}$ sobre la $\tau\dot{v}\chi\eta$ se basa en la superioridad del alma sobre el cuerpo, única presa posible para la fortuna. Esta idea es desarrollada principalmente en el De tranquilitate animi donde, a propósito de las necesidades físicas que el hombre tiene a través del cuerpo, se nos dice que "(el hombre) solo ofrece a la tyche esta presa, mientras que en lo más importante y principal (el alma) se mantiene seguro" y más adelante se concede que la tyche nos traiga enfermedades, nos quite riquezas o nos eche en manos de un tirano o del pueblo "pero no puede hacer malo, cobarde, despreciable, innoble y envidioso, al bueno, valiente y de espíritu elevado, ni destruir la $\delta\iota d\cdot \vartheta\epsilon\sigma w$ que estando presente en todo momento es más útil en la vida que el piloto en el mar." (cap. 17).

La importancia de las cualidades espirituales para la lucha contra la tyche se subraya a menudo en las Moralia; por ejemplo, en De Fortuna se habla sobre la inteligencia: "La inteligencia no es oro ni plata, ni reputación ni riqueza, ni fuerza ni belleza. ¿Qué es entonces? Lo que puede hacer buen uso de todo esto y por lo que cada una de estas cosas es agradable, gloriosa y provechosa; sin ella son inútiles, infructíferas y dañinas, abruman y llenan de vergüenza al que las posee." (cap. 4). La misma idea aparece cuando se asegura que si bien no podemos dar ni quitar lo que procede de la tyche, sí está en nuestra mano, gracias a la $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$, el dar a aquello "el lugar apropiado con el fin de que lo que depende de nosotros sea más provechoso y lo que nos viene involuntariamente haga menos daño." (De tr. an. 5).

En resumen, la tyche es una fuerza externa y sus bienes proceden de fuera, mientras que la areté es algo intrínseco a los individuos: "sin embargo, aunque tienen esta disposición, se afanan por la inmortalidad a la que la naturaleza no nos conforma, y por el poder que reside sobre todo en la tyche, mientras que ponen en último lugar la areté que es el único de los bienes divinos a nuestro alcance." (Arist. 6). Otros lugares, Pericl. 2, Alcib. 4, De laud. ips. 5 etc. Coincide aquí Plutarco con Epicteto y Diodoro. Un ejemplo del primero es Stob. Flor. 5.84: "Pregúntate a tí mismo si quieres enriquecerte o ser feliz. Y si enriquecerte, debes saber que ni es cosa buena ni a tu alcance; pero si deseas ser feliz, considera que es bueno y está en tu mano; pues que aquello es préstamo temporal de la tyche, mientras que lo de la felicidad depende de nuestra voluntad." En cuanto a Diodoro, opone los bienes adquiridos por medio de la tyche, a la voluntad: "Pues bien, es preciso no juzgar buenos a los hombres por lo que consiguen sino por lo que quieren; pues de aquello Cebes subraya la importancia del alma frente a la tyche y aconseja asegurar los bienes de esta mediante la παιδεία, idea esta última también repetida en Plutarco (Ceb. Tab. 31 ss.).

Aurelio Pérez Jiménez 105

El móvil que determina la conducta del yevvaïos en los éxitos es el conocimiento de la naturaleza envidiosa y vengativa de la tyche. El concepto del obóvoc, aplicado a la divinidad en la Tragedia y Heródoto y, todavía antes, en los líricos, sigue conservándose en época posterior para el dios o para la tyche, muchas veces identificada con él. Alcibiades, por ejemplo, atribuye sus fracasos a su τύχη πονερά y δαίμων φθονερός; Alejandro en el De Alexandri Magni fortuna aut virtute, en lugar de hacer grandes fiestas por la muerte de Darío, se limita a cubrir su cadáver con una túnica como temiendo la τύχη βασιλική. Esta actitud previsora es, como dijimos, el contenido de todo el discurso de Paulo Emilio después de producirse la muerte de sus hijos cuando el general ha llegado al cénit de su gloria; en un breve recorrido sobre sus campañas en Grecia, el personaje se nos muestracontínuamente en guardia frente a la tyche como temiendo su envidia o venganza por los éxitos obtenidos; y efectivamente el narrador, Plutarco, en determinado momento de la Vida (cap. 22), parece predecir esta desgracia, justificando así de antemano la desconfianza de Emilio: Αἰμιλίω μὲν οὖν τὴν τοῦ κατορθώματος νέμεσιν εἰς ἔτερον ἡ τύχη καιρου ὑπερβαλλομένη, τότε παντελή την ήδουην ἀπεδίδου της νίκης. Nicias, por su parte, atribuía todo cuanto realizaba a la tyche en vez de a su sabiduría, poder o virtud y añade Plutarco que se acogía así a lo divino, "τῷ φθόνω τῆς δόξης ὑφιέμενος" (cap. 6); la misma explicación se da a la actitud de Sila que trataba de evitar de este modo lo que le ocurrió a Timoteo, el hijo de Conón (cap. 6); Timoleón incluso levanta un altar al Azar en su casa de Sicilia (cap. 36) y Dión muestra igual actitud al decir que los éxitos y ventajas en la guerra cuando no tienen rival encuentran como enemiga a la tyche. Finalmente Fabio Máximo (cap. 8) y Pericles (cap. 18) manifiestan su temor ante la actitud incontrolada de Minucio y Tólmidas y éste último, Pericles, en lugar de condescender con los atenienses, excitados por las victorias de su general a empresas de mayor envergadura, les contiene y se dedica a asegurar cuanto ya tienen en su poder (cap. 20/1)9.

9. A menudo se sirve Plutarco de estos ejemplos históricos para ilustrar su doctrina de que el que es sabio $(\nu o \bar{\nu} \nu \, e_X \omega \nu)$ no pide gloria ni riqueza sino que hace el camino cantando a su suerte y su vida (De tr. an 10).

En los éxitos debemos tener presente la conducta de aquellos que, como Timoleón y Sila, atribuyen sus hazañas εἰς τὴν τύχην ο ἐις τὸν θεόν en lugar de a su propia virtud"pues lo uno creen que es un bien ἀλλότριον mientras que consideran lo otro como ὁικεῖον ἔλλειμμα y nacido con ellos mismos" (De laud. ips. 11). En Cons. ad Apoll. 6 los ejemplos de Filipo y Teramenes nos proponen una actitud de recelo frente a los favores de la fortuna. Aquél, habiéndosele acumulado en una misma ocasión 3 acontecimientos felices, exclama: "Oh Tyche, envíame una desgracia leve como antídoto para estos éxitos" y aquí saca Plutarco la enseñanza, "sabedor de que la tyche es por naturaleza envidiosa de los grandes éxitos". De Teramenes se nos cuenta que habiéndo sido el único superviviente en el derrumbamiento de una casa, como quiera que los amigos le felicitaban, exclamó: "Oh Tyche, ¿para qué ocasión me reservas?"; y "poco tiempo después moría entre torturas condenado por los que ejercían con él la tiranía".

De Sila se dice, como de Nicias, que esquivaba τὸν φθόνον, ἀεὶ τὴν τύχην ἐπαινῶν (De laud. ips. Lc. y Sull. 34). En cuanto a lo que ocurrió con Timoteo, es lo siguiente: éste era un general ateniense del siglo IV que, enfadado porque sus enemigos le quitaban mento atribuyendo sus exitos a la tyche, con motivo de una expedición victoriosa dijo: "Por lo menos en esta campaña nada, oh atenienses, se debe a la tyche"; en adelante nada hizo de provecho y terminó en el destierro. (Sull. 6). Sila hace en todo momento ostentación del favor de la tyche y en De Rom. Fort. 4, "él mismo se incluía en el bando de la Tyche gritando con el Edipo de Sófocles: "Yo me considero a mí mismo hijo de la Tyche" (O.T. 1090)". Sobre la fortuna de Sila cf. el artículo de J. P. V. Balsdon, "Sulla Felix" en Journal of Roman Studies, 1951, pp. 1-10. Vemos aquí el diferente enfoque que dan los griegos y romanos al concepto de tyche; para éstos es un honor e incluso llega a convertirse en una cualidad del buen general (cf. Cic. De imp. Cn., Pomp. 28 que cita como tales "scientiam rei militaris, virtutem, auctoritatem, felicitatem). Plutarco parece aceptar el sentido romano de tyche en muchas ocasiones (cf. Lassel, ρ.c. pp. 43 ss.) mientras que Polibio y Apiano ven en ello un medio de explotar la superstición del pueblo (cf. P. Pedech, ρ.c. p. 318).

De otra parte, las dos posibilidades que se ofrecen al hombre ante el fracaso, la vida o la muerte, son comunes tanto para el $\gamma e \nu \nu a \tilde{l} o \zeta$ como para el $\dot{\alpha} \gamma e \nu \nu \dot{\eta} \zeta$. La cualificación moral de la elección en uno u otro caso viene determinada por el fin perseguido. Sobre la ideología de Plutarco en este punto, es suficientemente significativo el capítulo 1 del Pelópidas: οὐτε γὰρ $\varphi v \gamma \dot{\eta}$ θανάτου $\mu e \mu \pi \tau \dot{o} v$, $\dot{\alpha} \dot{\nu}$ ορέγηταί τις τοῦ βίου $\mu \dot{\eta}$ αἰσχρῶς, οὐθ ὑπομον $\dot{\eta}$ καλάν, εἰ $\mu e \tau$ ὁλιγωρίας γίνοιτο τοῦ ζ $\dot{\eta} \dot{\nu}$.

La muerte no debe ser cobardía ante la desgracia, sino como dice Cleomenes a Terición, una $\pi\rho\dot{a}\xi\iota\varsigma$, una hazaña más del personaje (cap. 31). Los héroes de Plutarco, mientras creen ser útiles para su causa, afrontan la desgracia con nobleza, en la esperanza de poder servir todavía a la patria; sólo cuando se agotan todas sus posibilidades, se entregan con valor a la muerte antes que dejarse caer en manos de sus enemigos, evitando así la gloria de aquellos y haciendo más brillante la suya propia. En este grupo incluimos a Cleomenes que no duda en darse una muerte digna de sus anteriores hazañas al fracasar su intento de sedición en Egipto (cap. 37); Catón el Menor, con su actitud, hace exclamar a César: "Oh Catón, te envidio la muerte; ya que tú me envidiaste tu propia salvación." (cap. 72); Bruto muere reputándose superior a los vencedores por haber dejado una fama de areté que sus enemigos no podrán conseguir nunca ni con armas ni con riquezas; por último, también se elogia la previsión de Demóstenes al llevar consigo el veneno que le librará de caer en manos de sus perseguidores (scr. 5).

El hombre que abatido por la fortuna adopte una actitud arrogante y ponga la cabeza bien alta no es, se nos dice en *De laude ipsius* (cap. 5), insoportable ni descarado sino grande e invencible¹⁰. Así Escévola resiste valerosamente el fuego sobre un brazo izquierdo y lejos de maldecir su tyche se alegra por haber conocido la virtud de Porsena ante la cual dice voluntariamente lo que no se le pudo arrancar por la fuerza (*Publi*. 17)¹¹; Catón el Menor es admirado por los uticenses al mostrarse superior a toda tyche (cap. 60) Cratesiclea se comporta de tal modo ante la necesidad de abandonar la patria que hace exclamar a Plutarco: αὐτη μὲν οὖν παρὰ τὰς τύχας τοιαύτη λέγεται γεγενῆσθαι (*Cleom.* 22) y el propio Cleomenes se presenta a Tolomeo τῆν εὐγενείαν οὐδαμῆ καταισχύνων οὐδὲ γναμπτόμενος ὑπὸ τῆς τύχης (cap. 32).

El secreto de estas actitudes resignadas y valientes reside, como decíamos al comienzo, en la educación 12 . Así se explica la conducta de Dionisio el Joven en i Grecia, soportando obx à $\gamma \in valia G$ su desgracia debido a las enseñanzas de Platón como él mismo responde a alguien que intentaba burlarse de su trato con aquel (Timol. 15). Cornelia

10 La misma intención en Arist. Eth. Nic. I. 1101a. 1: Του γάρ ὧς ἀληθῶς ἀγαθου καὶ ἔμφρουα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἔκ τὧν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν.

Las bases morales que permiten esta actitud han sido expuestas en nota 8; no obstante debemos añadir Cons. ad. Apoll. 19-20 (los llantos no sirven para nada; hay que ser fuertes en la desgracia) y Sol. 7 donde se censuran las manifestaciones de dolor por las desgracias de los seres queridos como signo de debilidad más que de amor: "ἀσθένεια γὰρ, οὐκ εὐνοια, λύσας ἀπεράντους ἐπάγεται καὶ φόβους ἀν θρώποις ἀνασκήτοις ὑπὸ λόγου πρὸς τύχηρ, οῖς οὐδ' ἀπόλαυσις ἐγγίνεται τοῦ ποθουμένου πάροντος, τοῦ μέλλοντος ὼδῖνας ἀεὶ καὶ τρόμους καὶ ἀγωνίας, εὶ στερήσονται, παρέχοντος αὐτοῖς δεῖ δὲ μήτε πένια πρὸς χρημάτων πεφράχθαι στέρησω, μητ' ἀφιλία πρὸς φίλων ἀποβολήν, μητ' ἀπαιδία πρὸς τέκνων θάνατον, ἀλλὰ τῷ λογισμῷ πρὸς πάντα.

11. En De Fort. Rom. le vemos mostrar su mano a la Areté y gritar: "¿No te agrada también ésta para la Tyche?" (3).

12. El papel de la educación como condición "sine qua non" para soportar las desgracias, encuentra una de sus definiciones más directas en Cons. ad Apoll. 33: "Todos se maravillan de la grandeza de alma de estos hombres, pero no pueden imitarles en su conducta debido a la debilidad de su alma a causa de la falta de educación".

Aurelio Pérez Jiménez 107

demuestra la utilidad que resulta de la εἰφνῖας καὶ τοῦ γεγονέναι καὶ τεθράφθαι καλῶς... πρός ἀλυπίαν, demostrando que la tyche puede acarrearnos muchos males pero no impide a la areté, en la desgracia, soportarlos εὐλογίστως. (C. Gracch. 19). En fin, para qué insistir de nuevo en Paulo Emilio que sufre la muerte de sus hijos con la misma entereza que mostraba en los éxitos (scr. 2). Más ejemplos podrían citarse, pero ello alargaría excesivamente nuestro comentario 13 . Pasemos, pues, a estudiar las reacciones del hombre ἀγεννής.

El àyeuric se encuentra en inferioridad de condiciones ante la tyche. No cuenta con la $\pi au\delta eia$ que moderaría sus impulsos (sólo Alcibíades resulta más beneficiado en este aspecto aunque no es suficiente para su carácter esencialmente apetitivo que se ve expuesto a notables cambios por culpa de la tyche: cap. 2^{14} ni cuenta tampoco con la apeti, baluarte del hombre ante la fortuna. Su vida se mueve por ambición y, si fracasa, satisfacerla es la única esperanza que le anima a levantarse; pero cuando ésta desaparece queda hundido en la humillación o se entrega asustado a la huida o la muerte. En suma, le falta moderación y sufre como Demetrio o Mario 15 las más desmesuradas subidas o las miserias más despreciables. Con ellos la tyche se comporta como la mujer de los versos de Arquíloco:

τῆ μὲν ὕδωρ ἐφόρει δολοφρονέουσα χειρί, θητέρη δὲ πῦρ, (Demetr. 35.6)

Ante el éxito este tipo humano se caracteriza por su irreflexión frente a la actitud previsora del sabio. En efecto, Tólmidas se deja arrastrar por sus éxitos y sucumbe al no escuchar los prudentes consejos de Pericles (Per.18). Lo mismo sucede a Flaminio, ἀνδρα πρὸς τῷ φύσει θυμοειδεῖ καὶ φιλοτίμω μεγάλως ἐπαιρόμενον εὐτυχίως, ἀς πρόσθεν εὐτύχησε παραλόγως, que muere ante Aníbal, víctima de su desmedida ambición (Fab. Max. 2-3); a Minucio,, en cambio, como a muchos personajes de la Tragedia, el sufrimiento le sirve para aprender:

13. Por ejemplo, en Cons. ad. Apoll. son testimonio de resignación Anaxágoras, Pericles, Demóstenes, Dión y Antígono: "Dirige tu mirada a los que soportaron con nobleza y elevación de espíritu, y con tranquilidad, las muertes que sobrevinieron a sus hijos". Sobre las divergencias para Pericles y Dión entre este pasaje y la Vidas, cf. nota 19. Pueden añadirse también Sertorio que, a pesar de la constante oposición de la fortuna, logró aventajar a otros generales más favorecidos por ella (Sert. 1), Eumenes que da pruebas de cómo el verdadero valor se manifiesta en las caídas y desgracias (Eum. 9) y Alejandro que se enfrenta en todo momento a la fortuna con su arrojo y su areté (Alex. 58 y De Alex. Fort.).

14. Que la educación no sirve para nada si no existe en el discípulo una buena disposición de alma, ya Aristóteles en Eth. Nic. X.1179b: δ δέ λόγος καὶ ἡ διδαχή μή ποτ 'οὐκ ἐν ἄπασω ἱσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἐθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ώσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα.

15. De Mario se dice que era hombre variado en τύχαις (Mar. 12) y de Demetrio que "La Tyche a ningún rey parece haber afectado con cambios tan grandes y rápidos, ni haber sido tantas veces pequeña y de nuevo grande, pobre después de brillante y poderosa después de débil." Es más, se le identifica con el Menelao de Sófocles:

"mi hado continuamente en la inconstante rueda del dios gira y cambia de naturaleza igual que la faz de la luna en dos noches nunca puede mantenerse en una sola forma, sino que de la que no se ve surge otra nueva que va embelleciendo y completando su rostro y cuando se muestra más brillante nuevamente corre y va a sumergirse en la nada."

(Demet. 45)

16. Donde se citan como ejemplo, 2 versos de Esquilo (fr. 353 N): "cuán injustamente odían los mortales la muerte, que es la liberación de sus muchos males".

"Soldados, el no equivocarse nada en grandes empresas es superior al hombre, pero que el equivocado utilice sus desgracías como adoctrinamiento para el futuro, eso es propio de personas sensatas e inteligentes. En consecuencia, confieso que yo tengo poco que reprochar a la fortuna y mucho que agradecerle; pues lo que no aprendí en tanto tiempo, en un solo instante lo acabo de saber, al reconocerme incapacitado para el mando de otros y necesitado de que otro me mande" (Fab. Max. 13).

Por último, ante el fracaso, la muerte como solución para escapar a las veleidades de la tyche aparece, por ejemplo, en Consolatio ad Apollonium 16 y se repite varias veces en las Vidas. Así en Flaminino cap. 21 la contemplación de la vida de Mario que hizo lamentarse a muchos romanos que antes se reian de sus desgracias, nos lleva a la conclusión de que οὐδὲν οὐτε μικρὸν οὐτε μέγα τῶν παρόντων πρὸς τὸ μέλλον ἐστίν. αλλά μία τοῦ μεταβάλλειν τελευτή καὶ τοῦ είναι, y a propósito de la muerte de Pelópidas en la cumbre de su fama se nos dice que no es triste, como Esopo decía, la muerte de los felices sino muy dichosa, εἰς ἀσφαλῆ χῶραν τὰς εὐπραξίας κατατιθέμενος τῶν ἀγαθῶν, καὶ $\langle \tau \bar{\eta} \rangle$ τύχη μεταβάλλεσθαι $\langle \mu \dot{\eta} \rangle$ ἀπολιπών. (cap.34). De aquí que muchos personajes la busquen como escape de sus males, no teniendo la suficiente valentía para afrontar los reveses presentes ni futuros de la fortuna. Es el caso claro de Terición a quién Cleomenes censura su propuesta¹⁷ creyéndose un valiente "por realizar una fuga más vergonzosa que la primera" ya que, continúa diciendo, el que en las dificultades actúa movido exclusivamente por las opiniones de los demás, sucumbe a su propia cobardía (cap. 31). File la mujer de Demetrio, muere también maldiciendo a la tyche de éste βεβαιστέραν èν τοις κακοις οὐσαν ἢ τοις ἀγαθοις. (Demetr. 45) v Mario 10 hace lamentando que la fortuna no le haya cumplido todos sus deseos, actuando de manera muy distinta a Platón y Antípatro de Tarso que murieron bendiciéndola por lo bueno que les había dado en la vida (cf. De tr. an. 10 en n. 9); y es que

"a los desmemoriados y faltos de educación se les borra con el tiempo lo que les sucede, de modo que al no guardar ni conservar nada, estando siempre vacíos de bienes y llenos de esperanzas, miran al futuro prescindiendo del presente; pero la verdad es que la tyche puede arrebatarnos aquello mientras que ésto le es imposible; a pesar de todo, desechando de su alma lo presente como algo ajeno, sueñan con lo futuro, que les está oculto, y sufren muy justificadamente; pues en lugar de asegurar y dar solidez mediante el conocimiento y la educación a los bienes que reciben de fuera, los amasan y amontonan sin poder colmar el apetito insaciable de su alma." (Mar. 46).

Finalmente, Antonio muere "de un modo cobarde, lamentable y poco honroso" (scr. 6) al creer muerta a Cleopatra (cap. 76) y, si en algo es preferible su acción a la de Demetrio es en no haber querido "hacer a su enemigo señor de su cuerpo" (scr. 6).

En efecto, Demetrio que como Mario sufrió tantos vaivenes por culpa de la fortuna, encontrando en cada caída nuevas esperanzas para su ambición, al final de su vida, prisionero de Seleuco, se entrega a juegos y banquetes, bien para evitar las reflexiones sobre su situación en los momentos de lucidez o, lo que parece más probable, porque ésta fuera la vida a que le llamaba su naturaleza (cap. 52), 8; por igual motivo se entrega

17. Cuando Cleomenes, después de la derrota sufrida frente a Antígono, se ve obligado a huir hacia Egipto, Terición le propone la muerte: "¿No, mientras que todavía somos dueños de nuestras propias espadas y tenemos a la vista Lacedemonia, aquí escapando a la tyche nos justificaremos ante los caídos en Selasia, sino que vamos a establecernos en Egipto preguntando qué sátrapa ha dejado Antígono en Lacedemonia?" (Cleom. 31).

18. Plutarco reprocha esta actitud en la sincrisis: "y con este modo de actuar se muestra mucho más innoble que Antonio al no tener inconveniente en vivir preso y considerar una ganancia el servir

durante 3 años al vino y la comida." (cap. 6).

Aurelio Pérez Jiménez 109

Mario a fiestas y borracheras impropias para su edad, al conocer el éxito de Sila en el Ponto, tratando así de conciliar el sueño como liberación de sus preocupaciones (cap. 45).

Y, para terminar, tan reprensible es la actitud de Perseo que sufre el reproche indignado de Paulo Emilio,

"¿Por qué, desgraciado, libras a la tyche de la mayor de sus inculpaciones, actuando de modo que parezca que no sin razón estás en infortunio y que no eres indigno de la presente desgracia no de la pasada?" (Aem. 26).

como la de Perpenna que no sabe comportarse como corresponde a un general en el último momento e intenta salvar la vida por medios poco nobles e indignos de un romano (Sert. 17). En fin, Craso, derrotado por los partos, no encuentra más solución que cubrirse la cabeza y lamentar su desgracia convirtiéndose de este modo en παράδειγμα τοῖς πολλοῖς τύχης, τοῖς δ' εὖ φρονοῦσιν ἀβουλίας καὶ φιλοτιμίας (Crass. 27).

En conclusión, a la vista de estos ejemplos, parecen bastante coherentes los esquemas morales seguidos por Plutarco en el tratamiento de sus biografías; quien tenga en cuenta sólo estos pasajes pensaría que cada una de sus Vidas es un "encomium" o una "vituperatio"; pero no es así. Estos esquemas, aparentemente tan rigurosos y acordes con la ética de las Moralia y de las mismas Vidas, fallan a veces, demostrando que Plutarco no pinta ideales humanos, sino seres reales que también se equivocan o se muestran superiores a lo normal. Esto último ocurre con Antonio que, acosado, por la necesidad, se mostraba "superior a su propia naturaleza y sufriendo se parecía a un ἀγαθός" (Ant. 17). En cambio a Cicerón se le reprocha que "siendo hombre anciano fuera llevado de un sitio a otro por sus criados por cobardía, y que, tratando de huir de la muerte y ocultarse a los que le perseguían no muy por delante de su propia naturaleza, fuera luego decapitado."(scr. 5); e igualmente Nicias" cayendo en poder de los enemigos con la esperanza de una salvación vergonzosa y oscura, αἰσχίονα ἐαυτῷ τόν θάνατον ἐποίεσεν" siendo así su muerte inferior a la de Craso (scr. 5.) Incluso Timoleón, tan ecuánime en todo, se deja afectar por la muerte de su hermano y no se atreve a aparecer en público por vergüenza 19.

19. Conducta que es censurada en sincr. 2: "Timoleón habiendo actuado noblemente en lo del hermano no se sobrepuso mediante la razón a la pena, sino que abatido por el arrepentimiento y el dolor no soportó ver durante 20 años la tribuna ni el ágora. Hay que huir de lo feo y ser pudoroso; ahora bien, la timidez ante toda mancha es propia de un carácter recto y sencillo, pero no dotado de grandeza".

Otros ejemplos son Pericles que ante la muerte de Paralo se deja vencer por el dolor "hasta el punto de romper a gritos y derramar gran cantidad de lágrimas, no habiendo hecho nunca nada igual en su vida anterior." (cap. 36) y Dión que se llena de miedo primero y de pena después por la muerte de su hijo. (cap. 56). Frente a estos pasajes, en Cons. ad. Apoll. 33 se exagera la actitud paciente de Pericles y se pasa por alto el episodio de Paralo; en cuanto a Dión, también hay aquí una ligera variante: en la Vida (cap. 55) acude asustado por una pesadilla a buscar consuelo en sus amigos y cuando sucede la muerte del hijo, se encuentra solo; en cambio en Consolatio aparece dialogando con los amigos cuando se mata el hijo y entonces, con la mayor serenidad, después de dar las órdenes oportunas a las mujeres, continúa la conversación sin interrumpirla. Estas divergencias han servido de apoyo a quienes pretenden ver en el tratado una obra de otro autor (p. ej., R, Volkmann, De Consolatione ad Apollonium Pseudo-Plutarchea, Jauer 1867). J. Hani que recoge toda la bibliografía a favor y en contra de la autenticidad (Plutarque. Consolation à Apollonios, París 1972 p. 27) piensa que estas diferencias no son prueba contra la autenticidad sino que pueden explicarse por la separación temporal (que permite a Plutarco consultar nuevas fuentes en las Vidas) y la desigualdad de géneros; en efecto, nos parece muy acertada la opinión de que Plutarco intenta, con su versión de la Consolatio, reforzar el valor del paradigma y que, por tanto, o no conoce todavía las versiones de las Vidas o las ignora deliberadamente por ser poco apropiadas a la intención moralizadora del tratado.

110 Aurelio Pérez Jiménez

Por tanto, la doctrina moral sobre la tyche y la areté desarrollada en algunas Moralia, optimista en cuanto que ésta queda por encima de aquella (cf. De tr. an. 17) no se realiza totalmente en la práctica sino que χαλεπόν ἐστι, μᾶλλον δείσως ἀμήχανον, ἀμεμφῆ καὶ καθαρὸν ἀνδρὸς ἐπιδεξαι βίον (Cim. 2.4) y este doble plano teórico/práctico que explica muchas de las contradicciones de las Vidas en este punto, encuentra un buen epílogo en Sertorio 10:

"A mí me parece que la virtud pura y gobernada según la razón nunca puede ninguna tyche arrastrarla a lo contrario, pero de otra parte no es imposible que, con la adversidad, el ethos cambie al ser dañadas las voluntades y naturalezas buenas por grandes desgracias, injustamente."

ASPECTOS DE LA HISTORIOGRAFIA JUDEO-HELENISTICA

por Pedro Villalba

La doctrina historiográfica griega se constituye a partir de dos fuentes. Primera, del modo como los historiadores han concebido sus obras. Segunda, de teorías elaboradas ex professo por algún escritor griego.

Ahora me referiré a este segundo caso.

La primera obra que nos ha legado la antigüedad griega sobre la manera de escribir la historia pertenece a Luciano. El título de esta obra, De historia conscribenda, no responde en realidad al contenido ¹. Alguien podría objetar que Luciano operaba en un campo todavía virgen ²; de ahí las deficiencias que presenta. Pero esta defensa es inadmisible, pues, aun cuando no han llegado hasta nosotros, tenemos referencias de algunas obras anteriores a la de Luciano ³. El mismo Cicerón debía hacerse eco de toda una tradición teórica ya existente, al decir neque eam (historiam) reperio usquam separatim instructam rhetorum praeceptis ⁴.

No obstante, la principal fuente de donde los estudiosos pueden obtener datos para sus teorías historiográficas son las mismas obras históricas. Disponemos de bastantes *Prefacios* ⁵ a obras históricas, en las que el autor expone su método y lo que entiende por historiografiar, como también abundan numerosas referencias al problema metodológico en el interior de las mismas obras. En esta doble posibilidad, disponemos de fuentes escritas que abarcan desde los primeros historiadores griegos, hasta Teofilecto Simocatta (s. VI d.C.).

En la historiografía judeo-helenística, Flavio Josefo ocupa un lugar serio. En los prólogos de sus tres obras históricas, abunda suficiente material para poder precisar su perfil historiográfico. Dice así: "La guerra judeo-romana es la más grande de nuestros

- 1. La técnica propia para la exposición de los hechos aparece explicada en unas pocas líneas del párrafo 47. Es más bien una obra de preceptiva literaria que de normas historiográficas.
 - 2. J. Sommerbrodt, Ausgewählte Schriften des Lucian, III, 1878, p.3.
- 3. Teofrasto (s. IV) había escrito una περί ωπορίας. (O. Regenbogen, Theophrastos, PAULY-WISSOWA, R. E. Suppl. VII, col. 1526) y Praxífanes, otra (Christ-Schmid-Stählin, Griech. Literaturgeschichte, II, 80). También se ha atribuido una obra en el mismo sentido a Teodoro de Gadara, pero no hay unanimidad en admitir que su obra tratara precisamente de metodología histórica (Stegemann, Theodoros (39), PAULY-WISSOWA, R. E. 2.º R., X, col. 1849).
 - 4. De Orat., II, 15.
 - 5. A. Toynbee, El pensamiento histórico griego, Ed. Sudamericana, 1967.

112 Pedro Villalba

tiempos..., pero su historia ha sido compuesta con mucha retórica por autores que no participaron en los sucesos, y de oídas han recogido relatos casuales y divergentes mientras que los testigos presenciales se han visto tentados a desfigurar los hechos, por el deseo de halagar a los romanos o por su odio hacia los judíos. Tales obras consisten en invectivas y encomios alternados, sin vestigio alguno de exactitud histórica" 6. Más abajo añade: "Creí que sería paradójico que quedara sin aclarar la verdad referente a los sucesos de tal monta, y que los partos, los babilonios... debían ser informados con toda exactitud, mediante mis trabajos acerca del origen, vicisitudes y principio de la guerra, en tanto que los helenos y todos los romanos que no sirvieron en la campaña no tendrían nada mejor a su disposición que los relatos aduladores o ficticios que ocultan la verdad" 7.

Y, tras censurar a los historiadores partidistas, declara la actitud que observará en su obra: "Me mantendré en la más estricta objetividad al escribir los hechos de cada bando, aunque dedique mi comentario sobre los acontecimientos a la expresión de mi punto de vista subjetivo y dé salida a mis sentimientos personales lamentando las desdichas de mi patria...En tales circunstancias, habría requerido un esfuerzo sobrehumano reprimir mis sentimientos; pero si alguno de mis lectores es juez tan severo que se muestre impenetrable a la piedad, debo rogarle que acredite la narración de los acontecimientos a cuenta del libro, y las lamentaciones, a la del autor". 8.

Niega, por tanto, la verdad histórica a aquellos que no saben utilizar las fuentes con el análisis objetivo suficiente, y a los que, aun estando presentes en los sucesos, se muestran claramente partidistas.

La suerte que mereció la palabra ἀκρίβεια y derivados en la historiografía helenística es notable. Sólo en el prefacio al Bellum es empleada cuatro veces 9, y siempre para indicar que la labor del historiador será tanto más veraz, cuanto más exacta sea y más ajustada esté a la realidad de los acontecimientos 10.

Finalmente, concluye: "La auténtica investigación no consiste en la simple reordenación del material que constituye propiedad de otros, sino en el establecimiento de un cuerpo original de conocimiento histórico que justifique una nueva colocación de las palabras" ¹¹.

En el largo *Prefacio* al *Contra Apion*, Flavio Josefo critica duramente a los historiadores griegos, alegando la divergencia de sus opiniones sobre los mismos hechos y su falta de tradición escrita. Dice, pues, "los helenos que aspiraban a la condición de autores no abrigaban entusiasmo alguno por la verdad, aunque tenían perpetuamente en los labios aseveraciones en contrario, sino que se interesaban por exhibir su capacidad literaria... Algunos de ellos recurrieron a la ficción; otros, a la deliberada lisonja de estados y soberanos" 12. Josefo confiesa: "Mi propio relato de la guerra en su totalidad y de los

- 6. B. Jud., 1, 1.
- 7. B. Jud., 1, 2.
- 8. B. Jud., 1, 4.
- 9. B. Jud. I. 1, 2, 4, 6.
- 10. Abundan los casos. Contemporáneo de Flavio sería el del Evangelio de Lucas (1, 3).
- 11. B. Jud., I, 5.
- 12. C. Apion, I, 24-25.

Pedro Villalba

pormenores incidentales es correcto, puesto que fui testigo presencial de todos los sucesos... Durante este período nada de cuanto ocurrió a mi observación. Con toda puntualidad consigné los sucesos que presencié..." 13.

Esta es la actitud básica de Flavio Josefo en lo que al concepto historiográfico se refiere. Intentaré ahora situarla en la línea de la concepción historiográfica helenística.

Para Polibio de Megalópolis (201-120 a. C.), la historia es "el correctivo soberano de la naturaleza humana" y "la única escuela en que puede ser adquirido el verdadero espíritu para soportar los cambios de la fortuna". Tampoco cree que sea la ocasión en la que el historiador pueda lucir sus dotes literarias. "Soy consciente", dice, "de que hay algo prohibitivo acerca de mi libro, que se adapta a una clase particular de lectores, y que está abierto a la crítica debido a la monotonía de su estilo", y, refiriéndose a la mayoría de los historiadores, añade que "introducen las diferentes ramas de los escritos históricos, y así atraen un gran público a la lectura cuidadosa de sus composiciones". Y concluye: "Por lo tanto, me he dirigido menos al entretenimiento del lector general que a la instrucción del estudioso serio, y, por consiguiente, me he atenido a este aspecto descuidado por los otros. En el estudioso consciente de mi trabajo, hallaré el más poderoso testigo de la justicia de mi pretensión" 14.

Diodoro de Agira (90-20 a. C.), tras declarar el alto valor educativo de la historia, hablando de los historiadores, dice: "Trabajo y peligro son el precio de su sabiduría práctica, que es obtenida por la experiencia de la vida diaria...Estamos todavía más endeudados con esos autores por sus esfuerzos en ordenar a toda raza humana... Al emprender esto, se han constituido nada menos que en los siervos de la Providencia". Y, refiriéndose a la elocuencia 15 como al "don de dones", declara su justo uso en el historiador: "En la historia, no existe una simple armonía entre los hechos y su expresión literaria, sino una combinación de cada utilidad. Conózcala por sus frutos, y encontrará lo que hace por la virtud, denunciando el mal, encomiando lo bueno, y, en una palabra, dotando a aquellos que la estudian con la suma sabiduría humana". Y, deteniéndose en la técnica que ha seguido, confirma: "He dedicado, en efecto, treinta años a esa tarea, durante la cual he acometido considerables empresas penosas y peligros al realizar extensos viajes a través de Asia y Europa. Estaba determinado a ver con mis propios ojos tantos lugares como fuera posible...Mi principal recurso en la ejecución de mi proyecto ha sido el entusiasmo por el trabajo..., y, además de esto, los materiales para el estudio de mi tema que pueden obtenerse en Roma...Mi trato con los pobladores de habla latina me ha dado un dominio completo de esta lengua; así he podido obtener cuidadosa información de todos los sucesos del dominio romano a partir de sus registros nacionales...Pero, antes de que presente los resultados de mis trabajos al público, debo comenzar con una breve tabla del contenido del libro como un todo"16.

- 13. C. Apion, I, 47-49.
- 14. Hist. Rom., IX, 1-2.

^{15.} Cicerón es de la opinión de que la historia debe estar adornada (De Orat., II, 12, 51), y distingue entre la "historia a la griega", que sólo puede escribirla un gran orador, y la "historia a la romana", para la que sólo basta no mentir. Pero Polibio (Hist. Rom., XXXVI, 1; XII, 25) ataca el uso del discurso en la obra histórica, a no ser que sea muy fiel a las palabras realmente pronunciadas. Diodoro, en cambio, mantiene una actitud de equilibrio, porque "el historiador que no tiene la valentía de descender a la arena oratoria está igualmente expuesto a la crítica (Bibl. XX, 1-2).

^{16.} Bibl., I, 1-5. En el mismo sentido, Heródoto (I, 1) y Tucídides (I, 1, 22) reconocen la ardua laboriosidad para poder presentar "los resultados de sus investigaciones".

114 Pedro Villalba

Dionisio de Halicarnaso (segunda mitad del s. I a. C.) hace descansar la verdadera historia sobre dos firmes bases. Primera, la elección de un buen tema. Segunda, "dedicar el mayor cuidado y esfuerzo a la tarea de proveerse de las fuentes apropiadas para su composición. Existen, desde luego, historiadores que han sido desviados por la sed de notoriedad, no importa de qué clase, o por las oportunidades de desplegar sus habilidades literarias en un tour de force, y que han tomado sucesos sin gloria, triviales, o de poca importancia como base de sus trabajos". Y bastante más adelante manifiesta las fuentes sobre las que él se apoya: "Parte de mi información ha sido obtenida oralmente de los principales sabios romanos con los que he tenido contacto personal, y parte, de la lectura cuidadosa de las obras históricas que gozan de la más alta reputación entre los mismos romanos" 17.

El Evangelio de Lucas cae dentro de la misma metodología de los historiadores helenistas. "Puesto que muchos han intentado componer un relato de los acontecimientos cumplidos entre nosotros, según nos han transmitido los que, desde el principio, fueron testigos oculares, convertidos después en ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenamente, óptimo Teófilo, para que conozcas la firmeza de las enseñanzas que tú has recibido de viva voz" 8.

Arriano de Nicomedia (90-170 d.C.) fundamenta su modo de historiar sobre la crítica de las fuentes de que dispone. "Cuando Ptolomeo...", dice,..."y Aristóbulo... presentan un relato idéntico, en sus obras sobre Alejandro..., los sigo con confianza absoluta en su exactitud. Cuando disienten, elijo la versión a mi juicio más creíble y, al mismo tiempo, más interesante de las dos" .

En resumen diré que la teoría historiográfica de la obra de Luciano arriba mencionada se concreta en los siguientes consejos: "En primer lugar", dice, "teje un hypómnêma de estas cosas y haz un cuerpo todavía sin belleza y sin estructura; después, habiéndole puesto el orden, embellécelo, y cuida la expresión, adórnalo y regúlalo armoniosamente"²⁰.

Teoría esta ya extendida entre los autores, defendida también por Cicerón ²¹, Pero la constante entre los historiadores: helenísticos pertenece al campo de la objetividad y de la crítica. A modo de principios la verdad histórica será celosa del cumplimiento de los siguientes puntos:

- 1) presencia del historiador en los sucesos.
- 2) imparcialidad.
- 3) crítica de las fuentes orales y escritas.
- 17. Arch. Rom., I, 1-8.
- 18. Luc., I, 1-4.
- 19. Anab., I, 1.
- 20. De Hist. conscr., 48. El hypómnéma es el equivalente de commentarius, al estilo de la obra de César. Para Cicerón, los Commentarii de César son ya historia, opinión un tanto adversa a su normal sentir (De Orat., XX, 66).
 - 21. De Orat., II, 12, 51; XII, 39.

- 4) todo supeditado a la verdad objetiva.
- 5) carácter propio de la obra histórica.
- 6) entusiasmo por la verdad.
- 7) lucimiento retórico personal reducido al mínimo.
- 8) no excusar ningún esfuerzo.
- uso restringido de los discursos.
- 10) la historia como resultado de investigaciones.

Flavio Josefo, repito para concluir, tiene razones probadas para situarla dentro de la línea normal de la historiografía helenística²².

El segundo aspecto a comentar se refiere al problema de la ley y libertad en la historia. Existen dos actitudes bien definidas al respecto. Primera: la de considerar la ley subordinada a un legislador más grande que la misma ley que él administra. Segunda: la del caso contrario, o sea, ley superior a su propio legislador, ley impersonal, ley con posibilidades de ser detectada por el hombre, y, en cierto sentido, ser dirigida por él.

La aceptación de un legislador por encima de la misma ley tiene su plena compensación en la misma aceptación de la jurisdicción de la ley de ese legislador supremo. A cambio, sólo hay que renunciar al conocimiento exacto y definitivo que es el "premio de los que se contentan con ser dueños de la naturaleza, al precio, muchas veces, de ser esclavos de ésta.. Por eso las nociones que el hombre tiene de Dios se escalonan desde una visión de Dios Padre hasta una visión de Dios tirano, y ambas visiones están de acuerdo con la imagen de Dios concebido en un antropomorfismo más allá del cual la imaginación humana no parece capaz de penetrar".²³.

La idea de una ley divina rectora del mundo pertenece a los profetas israelitas, frente a la de los filósofos griegos para quienes las leyes de la naturaleza eran el primer constitutivo de la realidad. No en vano arranca de ahí su sentimiento pesimista de la vida. Que Dios gobierna el universo es la creencia secular del judaísmo, creencia que más tarde compartió el cristianismo y el islam 24.

Un tercer elemento, que colabora en ese deseo del hombre de explicarse que la ley divina forma parte integrante de la misma libertad humana, es el amor. Dios supremo, libertad humana y amor pueden dar la solución a lo que tanto ha preocupado a filósofos e historiadores: la bondad y la maldad de la creación ²⁵, Flavio Josefo se sitúa en la línea seguida por el judaismo tradicional. Su espiritualidad está regida por la ley mosaica que le induce a dirigir sus ojos hacia Dios "como la causa de todos los bienes existentes... Nada puede escapar a su conocimiento..." ²⁶. Partiendo de esta metafísica hebraica, en la

- 22. Arch. I, 1 y ss.
- 23. A. Toynbee, Estudio de la Historia, XI, 35, 1-2, Compendio, Ed. Alianza.
- 24. San Agustín, De civitate Dei; Ibn Jaldún, Historia de los bereberes (Prolegómena). El último escritor en esta misma línea sería Bossuet, Discours sur l'Histoire Universelle, 1681.
 - 25. A. Toynbee, op. cit. XI, 38.
 - 26. C. Apion, II, 166. El segundo libro es rico en razonamientos teológicos.

116 Pedro Villalba

aplogética judeo-alejandrina es muy común el hacer a los filósofos griegos deudores de la doctrina bíblica²⁷.

Polibio, al describirnos la caída de Cartago, elogia el poderío material y espiritual de la misma, y, refiriéndose a la tristeza que causa en Escipión el inminente desastre, escribe: "Escipión comprendió que las ciudades y los imperios estaban destinados, por la providencia de Dios, a desaparecer" 28.

Diodoro reparte el universo entre un poder supremo y el destino: "Dios", dice, "en su providencia, ha relacionado en un sistema único las evoluciones de las estrellas del cielo y los caracteres de los hombres, y los mantiene en movimiento perpetuo por toda la eternidad, concediendo a cada uno la parte que el destino le asigna". Y, al hablar del alto valor educativo de la historia, no duda en afirmar que "sirve para llevar los corazones de los hombres a la rectitud y al temor de Dios" ²⁹.

Dionisio somete el vaivén de la historia de los pueblos a un poder superior: "El secreto del gradual avance de Roma hacia el dominio del mundo no ha sido su virtud o su temor de Dios o cualquier cualidad moral, sino alguna ciega e inmoral operación de la Fortuna..." Más adelante asegura: "Es ocioso estar resentido por lo que es una perfecta y natural subordinación que se basa en la ley universal y eterna de la naturaleza...; es del mismo modo ocioso censurar a la Fortuna por haber prodigado este gran imperio, durante todo este tiempo, sobre un estado que no merece ese honor" 30.

En Roma, Séneca sentaría las bases de un mundo y de una historia gobernados por un Dios providente, Floro (s. II d. C.) intentaría dar una justificación teológica al poder establecido ³¹. Igualmente, el estoicismo griego extendería su influencia desde Polibio hasta Apiano.

Del principio teológico de Flavio citado arriba, se deducen toda clase de intervenciones de su Dios entre los humanos. El Dios de Flavio puede aparecer en cualquier circunstancia histórica. "Pero si hemos de creer", dice, "que las vicisitudes de una guerra están en manos de Dios, hay que considerar lo injusto de esta campaña" 32, con lo cual justificaría el desastre de su pueblo.

En resumen, la tendencia general de los historiadores helenísticos admite un poder supremo, con múltiples denominaciones, que infiere decisivamente en el proceso histórico.

La personalidad de Flavio Josefo, por lo que se puede deducir a través de su método, es helenística. Helenística por la curiosidad constante que manifiesta, por su afán de verdad, por su confianza en la razón, por el gusto a la precisión y a la exactitud, y finalmente, por su capacidad de síntesis.

- F. Josefo, C. Apion, II, 168; Eusebio, Praep. Ev., XIII, 12; Clem. de Alejandría, Strom., V, 14, 97.
- 28. Hist. Rom., XXXVIII, 22.
- 29. Bibl., I, 1-5.
- 30. Arch. Rom., I, 1-8.
- 31. V. Alba, La concepción historiográfica en Lucio Anneo Floro, CSIC, Madrid 1953.
- 32. B. Jud., I, 215.

ARISTOTELES Y EL HIJO DEL TAPICERO

(En el III centenario de la muerte de Molière, 1673-1973) por Xavier Roca

El 17 de febrero pasado se cumplió el tercer centenario de la muerte de J. B. Poquelin, Molière, hijo de un tapicero de Luis XIV y creador del teatro francés moderno: Francia tuvo que esperar hasta el Barroco para que su teatro cómico levara anclas de la farsa medieval. Un hombre de genio, Molière, dió el salto decisivo, concibiendo un género en el que la precisión clásica de la forma se equilibraba a las mil maravillas con la exclusión implacable de todo exceso de pedantería clasicizante. A pesar de lo perfecto de la síntesis de elementos clásicos y populares, el teatro de Molière no satisfizo el gusto de los más exigentes. Boileau afirmaba que Molière hubiera merecido el título del más grande de los autores de comedias de no haber sido "tan amigo del pueblo". Pero el clasicismo de Boileau llegaba hasta el extremo de poner reparos a Juvenal: si Molière no consiguió la aprobación incondicional de aquel temble "legislador del Parnaso", ésta queda sobradamente compensada por la perpetua juventud de su teatro.

Alumno de los jesuitas como Tasso, Lope, Descartes y Voltaire, fue en el colegio de Clermont donde aprendió el latín que le abriría la puerta del universo cómico, adulto y rico en experiencia, de Plauto y Terencio. Muchos son los aspectos del teatro de Molière que interesan a un filósofo clásico y bastante se ha escrito ya sobre la técnica de Molière adaptador de los comediógrafos romanos y recreador del diálogo de las piezas latinas². No vamos a tocar ahora ninguno de estos puntos. Preferimos centrarnos en otro aspecto de lo clásico en Molière: la presencia en su teatro de la filosofía y los filósofos de la antigüedad.

Pero conviene que antes echemos una ojeada al pensamiento reinante en el XVII francés. Este siglo representa la transición del humanismo renacentista a la filosofía del XVIII. La escolástica, fundada sobre el aristotelismo, se ve combatida por nuevas tendencias que también se apoyan en sistemas antiguos. El estoicismo, que había renacido en el siglo anterior, contaba cada día con mayor número de adeptos. Partiendo de Séneca y Epicteto, predicaba una ética basada en la tensión de la voluntad a la que no le faltaba ni grandeza ni hermosura. Justo Lipsio lo había acordado con el cristianismo, haciéndolo accesible a aquellos espíritus que temían desviarse de la ortodoxia. El estoicismo informa gran parte de la literatura clásica francesa de la primera mitad del XVII. A él se acogió el joven Montaigne, aunque no por mucho tiempo.

- 1. G. Higuet, La Tradición Clásica, México 1954, II, p. 50.
- Véase por ejemplo, la obra de C. Vicent, Molière imitatore di Plauto e di Terenzio, Roma 1917.

El ideario estoico halló enemigos en los ambientes más heterogéneos: los espíritus irónicos y escépticos, como Charron, lo desacreditaron en sus apologías de la virtud natural; los "libertinos" rechazaban su moral de tensión para preconizar una sumisión feliz a la naturaleza de raigambre más o menos epicúrea. Y la Iglesia no lo veía tampoco con buenos ojos porque le recordaba demasiado al pelagianismo. La moral independiente que predicaban los estoicos del momento parecía ir en detrimento de las nociones de gracia y revelación. Es por ello que hubo de sufrir los ataques de Arnauld, Pascal, Nicole y el mismo Jansen.

El epicureísmo renace con el movimiento "libertino". Los libertinos que, en tiempos de Luis XIII, se habían apoyado en La Fronda para burlar las persecuciones de Richelieu, no hicieron sino aumentar en número durante el reinado de Luis XIV. Uno de sus poetas, Teophile, se proclama discípulo de Epicuro, afirmando que el hombre debe gozar de su ser y vivir "suivant le livre train que Nature prescrit". Pero es a Pierre Gassendi (1592-1655) a quien Francia debe la resurrección seria del epicureísmo, si bien no se trata de una mera exhumación: como ha puesto de relieve R. H. Popkin3, Gassendi llevó a cabo una síntesis de escepticismo epistemológico y física epicúrea. Su primera obra, las Exercitationes, constituyen una crítica de Aristóteles marcada por un escepticismo pirroniano. A partir de ahí empezó a sentirse interesado por el epicureísmo, llegando a admitir un conocimiento limitado, hijo de la utilización de la razón, que, sin embargo, no nos permite remontar un escepticismo fundamental en lo tocante a la posibilidad de alcanzar un conocimiento auténtico de la realidad. Para Gassendi el atomismo es una hipótesis científica cuyos elementos constitutivos vienen dados por la experiencia. A través de él podemos descubrir un orden en los fenómenos, "un conjunto de relaciones que los unen". De hecho, a Gassendi debemos la primera formulación importante del punto de vista científico moderno. Aunque rechazando la afirmación epicúrea de que el mundo de los átomos no ha sido creado y admitiendo el dogma del pecado original. parecía querer conciliar Jardín y cristianismo, sus ataques al dualismo cartesiano, que concebía el alma como algo separado de la materia y provisto de ideas innatas, de origen divino, que le permiten alcanzar la certeza, y su sensualismo, que pone el origen de todo conocimiento en los sentidos, hacen de su pensamiento la base del "esprit philosophique" del XVIII. Su reacción contra el ascetismo y la renuncia, su rehabilitación del cuerpo y del placer y su confianza limitada en la naturaleza prit philosophique" del XVIII. Su reacción contra el ascetismo y la renuncia, su rehabilitación del cuerpo y del placer y su confianza limitada en la naturaleza permitían que su doctrina fuera desviada en un sentido "libertino", como, en efecto, ocurrió.

Con el pensamiento de Pirrón y Sexto Empírico se emparienta el escepticismo de La Mothe le Vayer (1588-1672): este estudioso, que fué preceptor del duque de Orleans y del Rey Sol, reduce al mínimo sus convicciones. Aunque externamente parece mantenerse sumiso a los dogmas de la religión, a poco que buceemos en su espíritu descubrimos a un perfecto volteriano. Sostiene el divorcio de fe y razón, pone de relieve, siempre, que puede, las contradicciones del pensamiento cristiano y ensalza la sabiduría pagana. De hecho, tanto él como Gassendi, a pesar de las vinculaciones epicúreas de éste último, vienen a predicar un mismo escepticismo, hostil al dogmatismo cartesiano. Ambos persiguen un conocimiento positivo de sus semejantes, libre de toda creencia "a priori". Como Guy Patin y Naudé, confían en que el progreso de las ciencias permitirá explicar al hombre y hallar en su naturaleza los elementos de una moral adaptada a la vida en esta tierra.

R. H. Popkin, "Épicureisme et scepticisme au debut du XVII^e siécle", en Actes de VIII^e congrès de la Asoc. G. Budé, París 1969.

¿Qué contacto tuvo Molière con los diversos pensamiento que reinaban en su época? En el colegio de Clermont tuvo indudablemente que estudiar el escolasticismo, contra el que no tardará en reaccionar. Por otra parte, sabemos que conoció a Gassendi y el epicureísmo "libertino" en el círculo de Ninon de Lenclos y que fue amigo y admirador de La Mothe le Vayer. Todo ello dejó trazas en su teatro, apartándolo, en este sentido, de la comedia romana antigua, en la que la filosofía no jugaba papel alguno, pero, al mismo tiempo, dando entrada en él a otro aspecto de la cultura clásica que el Renacimiento había redescubierto: el pensamiento de los grandes filósofos de Grecia y de Roma.

Para el hombre medieval, Aristóteles representaba la cima más alta que el pensamiento antiguo había alcanzado. El hecho de que tocara tantos temas y de que su metafísica resultara conciliable con el dogma cristiano a través de las manipulaciones de los escolásticos, le dotó de un halo de sabiduaría que no se apagó, aunque si se deslució un tanto, con la llegada del Renacimiento y el redescubrimiento de Platón y de otros pensadores. Molière, enemigo de dogmatismos y metafísicas, convierte, el nombre de Aristóteles en un recurso cómico más. No hay obra en la que no se le cite, y siempre con la intención de hacer reir. Aristóteles representa, ante todo, la "autoridad", la autoridad esgrimida por aquellos que son incapaces de enfrentarse a la realidad directamente y opinar sobre ella. He aquí como empieza el *Don Juan:* el criado del protagonista, hombre sentencioso al modo del Davo de Horacio, afirma mientras toma rapé: "Aristóteles y toda la filosofía dirán lo que quieran, pero no hay nada como el tabaco". En cambio, *El médico a palos* se abre con una pelea conyugal en la que el marido exclama: "¡Aristóteles está cargado de razón cuando dice que una mujer es peor que un diablo!". Su esposa, claro está, reacciona con un comentario poco favorable al Estagirita.

En El matrimonio a la fuerza aparece un divertidísimo "filósofo aristotélico", Pancracio, que se autodefine en estos términos:

"Hombre de suficiencia, hombre capacitado; hombre consumado en todas las ciencias naturales, morales y políticas. Hombre sabio, sapientísimo per omnes modos et casus; hombre que domina, superlatiue, fábulas, mitologías e historias, gramática, poesía, retórica, dialéctica y sofística, matemáticas, aritmética, óptica, onirocrítica, física, cosmometría, geometría, arquitectura, especuloria y especulatoria, medicina, astronomía, astrología, fisionomía, metoposcopía, quiromancia, geomancia, etc..."

En resumen, que lo sabe todo. Aparece enfurecido porque un interlocutor suyo se ha referido, en una conversación, a "la forma de un sombrero". Y "¿Acaso no es una cosa terrible, una cosa que clama la venganza del cielo, soportar que se hable públicamente de la forma de un sombrero? "Hay que decir "la figura de un sombrero", porque "la figura es la disposición exterior de los cuerpos inanimados y la forma la de los animados", según dice Aristóteles en su capítulo "de la cualidad".

Por otra parte Aristóteles representaba el código inapelable al que se remontaban los que, como Boileau, pretendían imponer leyes al arte. Era una visión falsa del Estagirita, nacida de una mala interpretación de la *Poética* por parte de espíritus mezquinos que pretendían ser "más papistas que el Papa", pero estuvo muy extendida. Lysidas, el portavoz de los clasicistas a ultranza, pone reparos al arte de Molière en *La Crítica de 'La Escuela de las Mujeres'*: "Los que dominan a Aristóteles y a Horacio ven claramente (...) que esta comedia peca contra todas las reglas del arte. Frente a él, Dorante, portavoz del autor, proclama que no hay más regla que el gustar y que el buen sentido es juez

suficientemente cualificado "sin necesidad de Horacio y Aristóteles.

Pasemos ahora al estoicismo: es cierto que Molière no utiliza el nombre de los grandes estoicos del pasado con la profusión y malicia con que se sirve del de Aristóteles. Pero, si hay que creer a R. Jaisinki4, en el protagonista de la mejor de sus comedias, El Misántropo, trazó el retrato del estoico contemporáneo. El tema de la misantropía, tratado en la antigüedad por Teognis, Heráclito, Platón, Luciano y Libanio, culminó en el Timón de Atenas de Shakespeare: un hombre liberal y generoso sufre una tremenda desilusión debido a la mezquindad de sus semejantes. A partir de aquí pasa a odiar al hombre y a su depravación y se retira al desierto a meditar una venganza. Alceste, el misantropo de Molière, no es inhumano y barbaro como el de Shakespeare: hombre superior, vive en estado de perpetuo mal humor por la superficialidad que reina en el mundo. Es susceptible, intransigente, ilusioriamente idealista, pero humano y esta humanidad le hace enamorarse de una coqueta, Celimène, en la que se dan cita todos los defectos que detesta en el resto de los hombres. Seguramente Alceste encarna, en no pequeña medida, la rigidez estoica, su sabiduría estirada, orgullosa, que pretende volver la espalda a la verdadera humanitas y llevar la sinceridad a extremos antisociales. Aunque el contenido de las críticas de Alceste no esté desencaminado -y Molière fué el primero en burlarse del preciosismo mundano de los salones-, el tono y la violencia inútil de las mismas las convierte en ridículas. El Misántropo comporta, pensamos, una refutación del estoicismo cristiano. Con todo, el genio del poeta otorga una cierta grandeza a la malhumorada incomprensión del virtuoso Alceste: de él puede decirse, como dijo Saint-Beuve de Ronsard, "il osa trop; mais l'audace était belle...". Ahora bien: de esto a convertir a Alceste en un héroe y un mártir, defensor de lo absoluto, como se hizo en el siglo XVIII y en el XIX, hay un buen trecho.

¿Es entonces Molière un epicúreo? No pensamos que pueda hablarse, como hizo Brunétière, de una "filosofía de Molière". Pero no hay duda de que Epicuro le atraía más que Aristóteles o Séneca. Nos consta que intentó llevar a cabo una traducción en verso del De rerum natura y en El Misántropo (act. Il esc. 4) pone en boca de Eliante, la portavoz del sentido común, una adaptación de un pasaje del poema de Lucrecio en el que se cuenta cómo el amor convierte los defectos de la amada en cualidades a los ojos del enamorado (De r. nat. IV 1153). Hay reflejos de epicureísmo en otras referencias al amor: Agnès, la ingenua protagonista de La Escuela de las Mujeres, reconoce que no sabe cómo huir de "lo que produce placer", es decir, del amor (act. V esc. 4) y Mercurio, en el Prólogo del Anfitrión molieresco, proclama que "en cuanto a los movimientos de sus tiernos ardores, las bestias no son tan bestias como se cree", idea repleta de resonancias lucrecianas. También resuenan ecos de epicureísmo en las teorías de Béralde sobre la curación natural de las enfermedades en El Enfermo Imaginario. Pero Molière no acepta el relativo optimismo de Gassendi.

Es el escepticismo de La Mothe le Vayer el tipo de "Weltanschauung" que mejor se acuerda con el temperamento de Molière, con su filosofía del sentido común y su moral conformista. Prescindiendo de toda vinculación religiosa pero sin identificarse abiertamente con su ateo Don Juan, hace de la "naturaleza" la regla de la conducta. Pero cuando Molière habla de "naturaleza" no le da el sentido que otorgará al término el

naturalismo del siglo XVIII. Para él "naturaleza" equivale a "buen sentido", "razón". No diviniza instintos ni deseos, pero piensa que hay instintos "razonables" y pasiones que no son forzosamente funestas. Arnolphe, Armande, M. Jourdain y Alceste pretenden ir contra la naturaleza y sufren las consecuencias de ello: son ridículos.

La moral social no es más que una sabiduría razonable: escepticismo de Molière le obliga a poner límites a la misma sabiduría. He aquí lo que aconseja a su misántropo, hombre dispuesto a llevar sus convicciones hasta la última consecuencia:

"La perfecta razón huye de todos los extremos y quiere que seamos sabios sobriamente"

en donde resuena un eco del "Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem" de San Pablo (Rom. XII 3). Y en La Escuela de los Maridos recomienda acomodarse a la mayoría".

Escéptico, sí. Pero no al modo pirroniano. En su *Matrimonio a la fuerza* aparece un Marphurius, "docteur pyrrhonien", que lleva sus dudas a extremos ridículos. Sganarelle, el protagonista de la obra, sale a su encuentro y le dice: "Señor doctor, necesitaría de vuestro consejo acerca de un asunto de poca monta y es por ello que he venido." El filósofo lo ataja: no hay que decir "he venido", sino "me parece que he venido", porque no tenemos certeza de nada. Y el diálogo continúa en este tono. El "buen sentido" de Molière le impide caer en un escepticismo tan radical que niegue la realidad de lo que se encuentra delante de sus ojos, debajo de sus piés. Escéptico, sí, pero "con sobriedad".

El "buen sentido", la obsesión por la "juste nature", regula la posición de Molière frente a la filosofía antigua y sus hijuelas contemporáneas: es ella la que le hace rechazar a Aristóteles, a un Aristóteles caricaturizado por la tradición medieval y falseado por los clasicistas; es ella la que lo lleva a ridiculizar la virtud deshumanizada de los estoicos y le induce a simpatizar con los aspectos más amables del epicureísmo, y, por encima de todo, le presta una desconfianza escéptica en lo relativo a los valores absolutos. Este escepticismo culmina en el año 1665 cuando, abrumado por la prohibición de su Tartufo y de su Don Juan, calumniado por la "cábala de los devotos", entristecido por las desavenencias conyugales y peleado con Racine, escribe su obra maestra, su Misántropo. Y, sin embargo, en esta pieza no se identifica, al menos conscientemente, con el protagonista. A pesar de todos los defectos de los hombres, no vale la pena odiarlos. Un escéptico no puede odiar, aunque tampoco amar demasiado. Pero sí puede escribir un teatro sorprendente por su modernidad, ante cuyos valores es muy difícil permanecer escéptico.

西川下

UNIVERSIDAD DE BARCELONA Facultad de Filosofia y Letras

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA

BOLETIN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HELENICOS

UNIVERSIDAD DE BARCELONA Facultad de Filosofia y Letras DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIFGA

BOLETIN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HELENICOS (B. I. E. H.)

Fundador y Director:

Prof. Dr. José Alsina

Consejo de Redacción:

Montserrat Jufresa
V. Conejero
Erangiago I. Cuprtos

Francisco J. Cuartero Carlos Miralles

A. Soler

José Vives S. J.

Secretaria:

Fulalia Vintró

Redacción y Administración:

Instituto de Estudios Helénicos Departamento de Filología Griega Facultad de Filosofía y Letras

El B.I.E.H. se publica semestralmente

Precio de suscripción:

España 200 ptas. Extranjero 3 \$ U.S.A.

Ediciones de la Universidad de Barcelona Depósito Legal: B. 34.509 1967 Los artículos contenidos en el presente fascículo corresponden a la segunda parte de comunicaciones leídos en el III Simposio de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Sección de Barcelona. (Tarragona, abril 1973).

UNIVERSIDAD DE BARCELONA Facultad de Filosofia y Letras DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA

BOLETIN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HELENICOS

Tomo VII - Fasc. 2 - 1973

	SUMARIO	
I	El latín de los cristianos Estado actual de su problemática Juan Bastardas	5
II	Un aspecto del latín de San Jerónimo: el uso de las conjunciones, quod, quia, quoniam. Virgilio Bejarano	19
III	Paulino de Nola e Hispania José Martínez Gázquez	27
IV	Figulus noster est Christus Consideraciones sobre la trayectoria del término figulus en los autores latinos cristianos Marcos Mayer	35
v	Observaciones sobre centones virgilianos de tema cristia- no La creación de una poesía cristiana culta José-Luis Vidal	53
VI	Un aspecto de la retórica clásica en la crónica de Hidacio José Closa	65

EL LATIN DE LOS CRISTIANOS

Estado actual de su problemática.

por Juan Bastardas

Desde principios de la década 1930-1940 en la que aparecieron los principales trabajos de Joseph Schrijnen que formuló los principios básicos de la teoría del latín de los cristianos, se han ido sucediendo ininterrumpidamente los estudios sobre el tema; estos estudios van desde las discusiones sobre aspectos teóricos y metodológicos hasta la monografía sobre la historia de una determinada palabra, pasando por estudios sobre el latín bíblico, el litúrgico, el patrístico o el de la homilía. No faltan tampoco puestas al día más o menos periódicas¹. Gracias a Albert Blaise poseemos ahora un diccionario y un manual². Nada tiene de extraño, pues, que en los manuales dedicados a la historia de la lengua latina e incluso en algunos de las lenguas románicas figure un capítulo dedicado al latín cristiano, a veces con aportaciones muy originales³.

Si esta proliferación por un lado facilita mi tarea en la parte expositiva, por otro, el gran número y la diversidad de los problemas suscitados me obligará a renunciar a entrar en la discusión de numerosos e interesantes aspectos. Esto es inevitable sobre todo si se tiene en cuenta que no ha parecido oportuno aquí prescindir de la problemática general aun a riesgo de parecer que pretendo vender miel a las abejas.

- 1. La bibliografía de los estudios más generales sobre el latín de los cristianos entre 1930 y 1950 figura en Christine Mohrmann, L'étude de la latinité chrétienne, état de la question, méthodes, résultats (conférence à l'Institut de linguistique de l'Université de París, mai 1951) en Chr. Mohrmann, Latin Vulgaire, Latin des Chrétienes, Latin Médiéval, París, Klincksieck, 1955, pp. 34-35. Hay que tener siempre presentes los trabajos de Chr. Mohrmann reunidos en los tres volúmenes de sus Études sur le latin des chrétiens, Roma, ²1961 – 1961 – 1965. La revista neerlandesa "Virgiliae Christianae", dedicada al estudio de la vida y lengua de los cristianos en la antigüedad, viene publicándose desde 1947. Entre los estudios de carácter general posteriores a 1950 me han sido especialmente útiles los contenidos en las siguientes obras: L. R. Palmer, The Latin language, Londres 1954 (tercera ed. con modificaciones 1961; sexta ed. 1968), cap. VII, pp. 181-203; Einar Löfstedt, Late Latin, Oslo 1959 (chap. V: The Christian influence; chap. VI: The Influence of Greek pp. 68-119); G. Reichenckon, Historische Latein-Altromanische Grammatik, vol. I, Wiesbaden, 1965, pp. 86-116; D. Norberg, Manuel practique de latin médiéval, París 1968, pp. 15-18; M. C. Díaz y Díaz, Liturgia y latín, Santiago de Compostela 1969. Los aspectos culturales y literarios han sido subrayados recientemente por J. Fontaine, La litterature latine chrétienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, especialmente en la introducción, pp. 5-10. La versión italiana de esta obra por S. D'Elia (La letteratura latina cristiana, Bolonia 1973) está hecha sobre un texto reelaborado y ampliado por su autor. Sobre las implicaciones estilísticas véase J. Fontaine, Aspects et problèmes de la prose d'art au IIIe siècle, la genèse des styles latins chrétiens, Turín 1968. Cito las obras mencionadas en esta nota en forma abreviada.
- 2. Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat, Estrasburgo 1954; Manuel du latin chrétien, Estrasburgo 1955.
- 3. Por ejemplo Bruno Migliorini, *Historia de la lengua italiana*, versión de Fr. Pedro de A. Martínez, Madrid, Gredos, 1969, pp. 72 ss.

La teoría del latín de los cristianos descansa en el principio de la interrelación entre lengua y cultura: de que la lengua es la manifestación del espíritu y de las actividades colectivas de las comunidades humanas, y es, por tanto, reflejo de la vida de las mismas, y más concretamente —por decirlo con Meillet— de que todo vocabulario expresa una civilización⁴.

Si eso es así —y hoy día estos principios son aceptados por lingüistas de las más diversas escuelas— una revolución tan profunda y trascendente como representa el Cristianismo, no sólo en la esfera de lo religioso, sino también en el ámbito de lo social y cultural, y que comporta un cambio radical de mentalidad, había de afectar forzosamente a la lengua.

Hasta aquí parece que todo el mundo está de acuerdo; las discrepancias surgen al tratar de ponderar el grado en que el Cristianismo afecta a la lengua. Según la escuela de Nimega se produjo una profunda diferenciación lingüística que alcanza al conjunto de la lengua, diferenciación destinada a convertirse con el triunfo del Cristianismo en la lengua común del Imperio. Otros prefieren hablar sólo de nuevas formas de expresión que afectan casi exclusivamente al léxico y la semántica, sin dejar de reconocer la influencia del Cristianismo en la evolución de la lengua latina y que esta influencia estaba destinada a constituir una fase importante y a dejar huellas indelebles en la historia de la lengua latina.

Pero vamos por partes:

Al hablar del latín de los cristianos es obligado en primer lugar hacer una referencia a figuras, por tantos conceptos tan beneméritas, como la ya mencionada de Joseph Schrijnen, de la Universidad Católica de Nimega, que por vez primera estudió el idioma de los cristianos como un sistema, como un fenómeno autónomo dentro del cuadro de la evolución del latín, y a la de sus discípulos, muy especialmente a la de Christine Mohrmann, que pronto se convirtió en la principal teorizante del latín de los cristianos.

La escuela de Nimega en diferentes ocasiones ha puesto de relieve cómo a) la profunda influencia ejercida por el Cristianismo sobre la vida y la mentalidad de sus adeptos, b) el aislamiento de las primeras generaciones cristianas dentro de la sociedad antigua, y finalmente c) la solidaridad entre sus miembros, determinaron el nacimiento de una lengua de grupo, una lengua especial en el sentido técnico de la palabra (eine Sondersprache) dentro del marco de la lengua común.

Esta diferenciación lingüística se acusa sobre todo en una renovación del vocabulario: pero no se trata solamente de la creación de un vocabulario técnico; en el seno de las comunidades surgieron también un gran número de voces nuevas que no designan cosas o conceptos específicamente cristianos, sino más bien ideas generales. Para designar las cosas o personas, las instituciones e ideas nuevas se recurrió a menudo a préstamos y calcos griegos; se trata de residuos del primitivo bilingüismo de los primeros núcleos cristianos de Occidente. Por otra parte se crearon numerosos neologismos latinos, especialmente para designar las nociones más abstractas, y finalmente muchas palabras que existían ya en la lengua común adquirieron un significado nuevo, frecuentemente bajo la influencia griega. Por lo demás, el préstamo, el calco, el neologismo y los desplazamientos semánticos son los procedimientos normales para la creación de una lengua de grupo.

4. A. Meillet, Linguistique historique et linguistique générale, II, París, Klincsieck, 1938, p. 145.

He aquí la lista de consuetud: 1) préstamos griegos: angelus, apostata, apostolus, baptisma, baptizo, blasphemare, catechumenus, charisma, diaconus, ecclesia, eleemosyna, episcopus, euangelium, martyr, presbyter, propheta, scandalizare, etc. etc. A través de la Biblia también penetran algunos hebraismos: sabbatum, pascha, satanas, gehenna, amen, alleluia. 2) neologismos, creados a menudo sobre modelos griegos: carnalis (σαρκικός), spiritalis (πνευματικός), Salvator (Σώτηρ), reuelatio (ἀποκάλυψις) incarnari, incarnatio, sanctificare, uiuificare, glorificare, etc. 3) Desplazamientos semánticos: he aquí algunas palabras que, o han cambiado de sentido, o el viejo significado ha quedado impregnado de contenido cristiano: fides, gratia, gloria, salus, caro, oratio, sacramentum, confessio, confiteor, gentes, credere, etc.

Sobre algunos de estos términos se han hecho algunas consideraciones de gran interés: los préstamos griegos en general son atribuidos al carácter bilingüe de las primeras comunidades cristianas, pero hay que tener en cuenta las ventajas que presenta el préstamo en la formación de una lengua técnica: el préstamo, en efecto es introducido con una sola de las múltiples acepciones que tiene la palabra en la lengua originaria (piénsese en nuestros términos deportivos corner, penalty); su significado es en la lengua que lo acoge límpido y concreto, libre de las interferencias suscitadas por otras acepciones, usos figurados o por asociaciones etimológicas o semánticas, y sin especiales valores afectivos y evocadores⁵. El campo asociativo del préstamo es muy limitado de manera que no es necesario un contexto especial para comprender qué clase de mensajero es el latín angelus, o qué clase de testigo es el martyr. El peligro estriba en que a causa del mismo carácter aséptico de los préstamos, éstos se convierten pronto en palabras completamente inmotivadas por los que desconocen la lengua de origen, con lo que la relación existente, por ejemplo, entre "testigo" y "mártir" no es puesta de manifiesto por el mismo término. Es por eso por lo que los préstamos entre los cristianos son especialmente usados para designar cosas (o personas) que en cierta manera uno puede mostrar, y cuya comprensión no ofrece mayores problemas; en cambio las ideas abstractas y doctrinales son expresadas mediante palabras -neologismos o no- cuyo contenido semántico sugiera las nuevas ideas (fides. gratia, salus). Aquí el peligro consiste en que el significado profano persistente en la lengua común enturbia al cristiano y se interpretan mal o simplemente dejan de entenderse términos como gloria, pax o confessio que suelen presentar además una matizada polisemia.

He aquí otras consideraciones sobre algunos de estos términos que ayudan a poner de manifiesto algunos de sus aspectos: la misma estructura de la palabra ecclesia con el acento en la antepenúltima a la manera latina prueba que se trata de un préstamo de muy antigua raigambre, cuando todavía en la lengua hablada no se había perdido el ritmo cuantitativo que impedía la pronunciación griega en la lengua hablada.

Otros términos, en cambio, nos permiten observar ciertos criterios en la selección de las palabras: el latín poseía una serie de verbos que tenían el significado de "rogar": obsecrare, orare, petere, precari, rogare, etc. De todos ellos orare era el menos popular y no se empleaba sino en ciertas fórmulas de sabor arcaico y solemne. Sin duda por eso mismo, fue el escogido para designar la oración cristiana, con lo que no solamente se infundió nueva vida a un verbo en trance de desaparecer, sino que se provocó el cambio de significado del derivado oratio⁶. Para designar a los paganos hubo una vacilación entre

- 5. Sobre el papel desempeñado por los préstamos en la formación de los lenguajes técnicos, véase, Eulalia Rodón, El lenguaje técnico del feudalismo en el s. XI en Cataluña, Barcelona 1957.
 - 6. Sobre el término orare véase especialmente E. Lösstedt, Late Latin, pp. 72-74.

los términos nationes y gentes. La razón por la que prevaleció el término gentes seguramente hay que buscarla en el hecho de que este término tenía ya en la lengua clásica cierto matiz peyorativo o despectivo, debido a la costumbre de oponerlo a la expresión populus romanus; en virtud de la oposición entre populus romanus y gentes este último término había adquirido el significado de "pueblos extranjeros", "bárbaros"? Pero la voz gentes, plural de un colectivo, resultaba inadecuada para hacer referencia a los individuos; para designar a estos se usó primero el préstamo ethnici—como el acta del martirio de San Fructuoso de esta ciudad de Tarragona— y más tarde gentiles y también pagani.

Puede observarse también cómo se procura evitar la terminología religiosa pagana; por este motivo se prefiere sacramentum (tal vez tomado del lenguaje militar) a mysterium; altare a ara; basilica o ecclesia a templum. Aunque, por otra parte, se han señalado influencias de procedencia estoica e incluso de otras corrientes espirituales.

Es notable la rica polisemia de algunos términos: así el término confessio, que sirve para traducir el griego ἐξομολόγησις, puede expresar las siguientes nociones "profesión de fe", y especialmente "profesión de fe cristiana", "confesión de pecados", "martirio" y "alabanza de Dios" (sentido que tal vez tenga el título de la obra de Agustín)⁸. Más tarde (siglo VI) se halla con la acepción de "sepulcro de un mártir", especialmente con referencia a los sepulcros de Pedro y Pablo en Roma⁹, y de ahí pasó a significar "cripta de una iglesia, y así con el nombre de confessio se designan las criptas románicas catalanas en el siglo XI¹⁰. Una cusiosa observación de Agustín nos atestigua que tales polisemias podían dar lugar a confusiones entre los fieles menos cultos: duobus autem modis confessio intelligitur: et in peccatis nostris et in laude Dei; in peccatis nostris nota est confessio et ita nota omni populo, ut quando auditum fuerit nomen confessionnis in lectione, sine in laude dicatur, sine de peccatis dicatur, currant pugni ad pectus (in psalm. 141, 19).

¿Esta lengua que hemos tratado de describir a grandes rasgos, y, claro está, demasiado esquemáticamente, puede ser considerada como una lengua de grupo? La respuesta depende de aquello que haya de entenderse por una lengua de grupo. Si pensamos en las actuales lenguas jergales, llamadas también lenguas profesionales¹¹, como la tixileira, jerga de los conqueiros de la Sisterna (Asturias), la respuesta ha de ser negativa. Estas lenguas profesionales se caracterizan por una voluntad de mantener secretas ante los profanos las manifestaciones que sólo van destinadas a los iniciados, y, por otra parte, por no ser el único medio de expresión de los individuos, sino que es una segunda forma de expresión que coexiste al lado de la lengua común. Su voluntad de secreto se manifiesta en el hecho de que la diferenciación léxica afecta no solamente a ciertos términos sino a nociones cotidianas; así la copla en bron, jerga de los caldereros de Miranda (Avilés):

La páyina está boyada porque el payu la trompó al trovarla garliando en el maquin co un xagó.

- 7. Sobre gentes véase E. Löfstedt, Late Latin, pp. 74-75.
- 8. M. C. Díaz y Díaz, Liturgia y latín, p. 13.
- 9. A. Blaise, Dictionnaire, s.v., ap. 6.
- 10. E. Junyent, La cripta romànica de la catedral de Vic, AEM e (1966) 91-109; Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae, Barcelona 1960 ss. s.v.
- 11. W. V. Wartburg, *Problemas y métodos de la lingüística* ...anotado por Dámaso Alonso, Madrid 1951, pp. 178-185 (y notas 134 y 135 de Dámaso Alonso).

Si se dice *maquin* en lugar de *camin* es precisamente para que los no iniciados no lo entiendan.

Nada semejante a esto encontramos en el latín de los cristianos¹ ². Aunque se insiste a veces que la diferenciación léxica afecta a nociones no cristianas, o se trata de usos no bien comprobados (como compendiare illi = occidit illum según observación de Agustín a la que luego volveremos), o de maneras de expresarse que de algún modo tienen que ver con el cristianismo: así scortari ha sido reemplazado por el neologismo fornicari por razones de eufemismo, o se trata de usos muy esporádicos. Pero el léxico básico no es modificado en absoluto. Esto no es impedimento para que podamos continuar hablando de "una lengua de grupo"; pues, además de las lenguas jergales a que hemos aludido, también se designan como lenguas de grupo a las propias de estudiante o deportista o al lenguaje técnico de los tipógrafos, o al científico de los médicos, usado a veces también a manera de jerga, y otros, entre los que hay grandes diferencias, aunque estas diferencias son de grado más que de principio. Claro está que es posible hacer una distinción entre lengua especial (Sondersprache) y una lengua de grupo (Gruppensprache) y una lengua secreta (Geheimsprache). El problema así planteado corre el riesgo de convertirse en simple especulación sin salida. Para Chr. Mohrmann la diferenciación había sido muy profunda; en cambio, a De Ghellinch, en un trabajo de título significativo (Latin chrétien ou langue latine des chrétiens), el término mismo de "latín cristiano" le parecía excesivamente "aislante" 3.

Más interesante sería determinar si existía una conciencia clara entre los cristianos de una diferenciación lingüística. Los testimonios, si dejamos aparte los de aquellos escritores que oponen la lengua de las escrituras a la literaria, son escasos, tardíos y poco significativos: Agustín, a propósito de los nombres de los días de la semana, habla del ritus loquendi ecclesiasticus en oposición a la manera de hablar de los saeculares ¹⁴; él mismo observa que la ecclesiastica loquendi consuetudo no admitiría designar a los mártires con el nombre de "héroes" ¹⁵. En otro lugar nos dice que la iglesia usa con frecuencia (ecclesia frequentat) la voz natales para designar las pretiosas martyrum mortes; pero el nombre, advierte, se ha extendido entre los paganos, judíos y heréticos de manera que con los cristianos (nobiscum) dicen natalem martyris Cypriani¹⁶.

Mucho más interesante es otro pasaje del mismo Agustín: después de explicar que en la lengua de las escrituras occurrere illi significa "dar muerte a alguien", de la misma manera que en la lengua militar alleua illum significa occide illum, observa que estas

12. Para el uso del griego en las primitivas comunidades cristianas con lengua secreta, véase M. C. Díaz y Díaz, Liturgia y latín, p. 56.

13. Et Class 8 (1939) p. 460. Las primeras reservas fueron formuladas por J. Marouzeau en la reseña del libro de Jos. Schrijnen, Charackteristik des altchristlischen Latein, Latinitas christianorum primaeva I, Nimega 1932, en REL 10 (1932) pp. 241 ss.

14. Vna sabbati dies dominicus est: secunda sabbati, secunda feria, quam seculares diem Lunae uocant... Habent enim linguam, suam, qua utantur... Melius ergo de ore Christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit (in Psalm. 93, 3). Cf. Chr. Mohrmann, Le latin commun et le latin des hrétiens, Vig. Christ. 1, 1947, 1-12 (=Etudes, III, pp. 13 ss.).

15. Hos multos elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas uocaremus (civ. 10, 21). Para Chr. Mohrmann, ibid., la ecclesiastica loquendi consuetudo sería "la tradición lingüística de la comunidad de los cristianos".

16. Quod nomen sic frequentateccles i a, idest natales, ut natales uocet pretiosas martyrum mortes. Sic, inquam, hoc nomen frequentatecclesia, ut etiam qui non sunt in illa, hoc dicant cum illa. Quis enim hodie, non dicam in hac nostra ciuitate, sed plane per Africam totam transmarinasque regiones, non christianus solum, sed paganus, aut Iudaeus, aut etiam haereticus poterit inueniri, qui non no b i s c u m dicat natalem martyris Cypriani? (serm. 310, 1, 2).

locuciones no pueden ser entendidas sino por aquellos que conocen esta manera de hablar, y añade otro ejemplo que es el que ahora nos interesa: solet et u u l g o a p u d n o s dici "compendiauit illi", quod est "occidit illum" ("también en la lengua vulgar suele decirse entre nosotros compendiauit illi —"le abrevió la vida"— como equivalente a occidit illum") Si por apud nos hay que entender "entre los cristianos" tendríamos no sólo un curioso testimonio de la existencia de un término cristiano usado con refencia a algo no específicamente cristiano como es la acción de matar, sino que incluso cabría deducir que existía entre los cristianos una lengua popular junto a otra más culta y, por decirlo de alguna manera, "oficial".

Por lo que se refiere a la esfera léxica y semántica se observa, pues, muy claramente una diferenciación del latín de los cristianos, y las discrepancias sólo surgen, como decía, cuando se trata de valorar la profundidad de esta diferenciación. Pero la escuela de Nimega —y más concretamente Chr. Mohrmann— pretende que esta diferenciación lingüística no se reduce al léxico sino que alcanza al conjunto de la lengua; ello ya está en contradicción con el principio de aceptación general entre los lingüistas, según el cual las lenguas especiales no difieren de la común no morfológica ni sintácticamente; las diferencias son sólo de léxico. En este punto parece acertada la ponderada posición de Löfstedt, el cual si bien admite que el latín cristiano posee algunas expresiones y construcciones peculiares, producto de la influencia ejercida por la lengua de las escrituras, sostiene, no obstante, que hablar de una sintaxis cristiana constituiría en su conjunto "a misuse of language" 9.

Otra característica del latín de los cristianos, siempre según la escuela de Nimega y de su mayor teorizante Chr. Mohrmann, sería su carácter popular²º; ese carácter popular se debe a que, como es sabido, el cristianismo reclutó sus primeros adeptos entre el proletariado urbano, entre el pueblo menudo de las grandes ciudades; pero la tendencia a lo popular no se explica solamente por el nivel social de los primitivos cristianos; actúan también factores psicológicos que hacen que se mire con prevención y recelo el normatismo de la tradición literaria: el cristianismo tiene que decir cosas demasiado importantes para tener en cuenta la pureza de la lengua. El carácter popular de la primitiva lengua de los cristianos se manifiesta especialmente en las primeras versiones de las Escrituras, hechas por unos hombres que jamás se hubieran puesto a escribir si no hubieran sido llevados a hacerlo por el deseo de poner al alcance de sus hermanos que no sabían griego los textos sagrados. Como observa Agustín "todo aquel a cuyas manos llegaba un códice griego y creía tener algún conocimiento de una y otra lengua, se atrevía a traducirlo" 1. Así, a través de las traducciones bíblicas, lo popular podía adquirir un prestigio.

- 17. Quid est, quod ait Samson uiris Iuda: "iurate mihi ne interficiatis me uos; et tradite me eis, ne forte occurratis in me uos"? Quam locutionem ita nonnulli interpretati sunt: "ne forte ueniatis aduersum me uos". Sed hoc eum ne ab his interficeretur dixisse illud indicat, quod in Regnorum libro scriptum est iubente Salomone ut homo occideretur et dicente: "Vade, occurre illi", quod ideo non intellegitur quia non est consuetudinis a p u d n o s ita dici. Sic enim quod militares potestates dicunt: "uade, alleua illum", et significat "occide illum", quis intelligat, nisi qui illius locutionis consuetudinem nouit? Solet et u u l g o a p u d n o s dici "compendiauit illi", quod est 'occidit illum"; hoc nemo intellegit, nisi qui audire consueuit (Quaest. hept. 7, 56).
- 18. L. R. Palmer, The Latin language, p. 192, cree que ésta es la interpretación que se impone ("it is difficult to interpret it in any other way").
 - 19. E. Löfstedt, Late Latin, p. 68.
 - 20. Véase especialmente Chr. Mohrmann, L'étude de la latinité chrétienne, pp. 29 ss.
- 21. De doctrina christiana 11, 11, 16: ut enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpreta-

Si bien todos estos principios hay que aceptarlos como buenos, conviene, no obstante, matizarlos y no sacar de ellos conclusiones excesivas. El Prof. Díaz y Díaz tras estudiar breve, pero sagazmente, los procedimientos de la formación del léxico cristiano más técnico, llega a la conclusión de que es lícito sospechar que no todos los caminos que han conducido a la constitución del latín cristiano han sido descubiertos por la comunidad, sino que parecen obra reflexiva de gentes de buena formación retórica y literaria, y que es forzoso contar con la participación consciente de personas letradas cuyas creaciones han ido poco a poco adentrándose en el habla de la comunidad².

Esto parece la misma evidencia y sólo teniendo en cuenta estas observaciones podemos hablar del carácter popular del léxico cristiano. El carácter popular se hace patente sobre todo en los neologismos, porque son estos, más que los préstamos y los cambios semánticos, los que suscitan una mayor reacción entre la gente ilustrada, y por lo tanto podemos tener algunos testimonios que acusen esta reacción. La voz saluator, derivado del verbo saluare, que tampoco pertenecía al latín literario, se impuso, no sin ciertas vacilaciones, frente a salutaris o salutare, liberator, seruator. Agustín, que sabe bien cuán grande es la fuerza de la costumbre, zanja la cuestión en estos términos: Christus saluator... Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed christiani quam uerum; salus enim latinum nomen est, saluare et saluator non fuerunt haec latina ante quam ueniret saluator; quando ad latinos uenit et haec latina fecit (serm. 299, 6). Párrafo que juega con el doble significado de latinus "latino" y "correcto". Saluare y saluator son, pues, palabras de formación popular que durante mucho tiempo suscitaron escrúpulos entre los doctos.

El carácter popular de ciertas voces algo más tardías, cuando el léxico cristiano parecía ya fijado, se hace evidente gracias a la amplia documentación que poseemos; así la voz paganus, sustituto de ethnicus, o la voz missa, término que para designar la oblatio siempre ha sido considerado como impropio, (aunque tolerado como no perteneciente a la ecclesiastica consuetudo; incluso hoy día, por poco que se eleve el tono del discurso, la voz "misa" tiende a ser sustituída por la de "celebración eucarística". La historia de la evolución semántica de ambas palabras, compleja y discutida, pone de manifiesto el carácter popular de estos términos²³.

Pero es en las traducciones bíblicas donde lo popular es más manifiesto, tanto en el léxico como en la sintaxis. No es necesario insistir aquí sobre la abundancia de los elementos populares o vulgares que presentan estas traducciones. No hay reparo alguno en usar un verbo de origen tan manifiestamente plebeyo como *manducare* o construcciones tan alejadas de la lengua literaria como las de *quod*, *quia*, *quoniam* para introducir las completivas de los verbos de lengua y entendimiento. Tal vez los primitivos cristianos, incluso los más doctos, podían ver con complaciencia la ruptura con el normatismo de la tradición literaria que en ellas se observa, pero los escritores cristianos posteriores, cuando se refieren a este carácter popular del latín bíblico, parecen más bien justificarlo, expli-

^{22.} M. C. Díaz y Díaz, Liturgia y latín, p. 15.

^{23.} Sobre paganus véase especialmente Chr. Mohrmann, Encore une fois: paganus (1952), en Études, III, pp. 277-289; y E. Löfstedt, Late Latin, pp. 75-76. La historia semántica de missa ha sido objeto de numerosos estudios y sobre ella se han sostenido teorías muy diversas. Más sólidamente edificada sobre los textos me parece la de Chr. Mohrmann, Missa (1958), en Études, III, p. 351-376, que la de A. Pagliaro, Da missa est a missa "messa" (1955). Véase un amplio resumen de las distintas teorías en C. Tagliavini, Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi, Brescia 1963, pp. 40-48 y 470-472.

carlo, excusarlo, que defenderlo con sinceridad o elogiarlo²⁴. Ahora bien, el hecho de que ciertos vulgarismos se hallen con frecuencia en las traducciones sagradas, determina que éstos adquieran un prestigio y con el triunfo del cristianismo pasen a incorporarse a la lengua literaria. Quiero decir que si manducare puede ser considerado un vulgarismo en el siglo II, no lo es en el siglo IV o V entre los autores cristianos. Lo mismo cabe decir de quod y quia completivos.

Pero lo que caracteriza el latín bíblico no es tanto lo popular como lo que la escuela de Nimega llama lo exótico. El elemento exótico viene determinado por un afán de literalidad, y en menor grado por la impericia de los traductores o por defectos del códice del que traducen. Este afán de literalidad procede a su vez de la reverencia que el traductor siente hacia el texto sagrado, cosa que le obliga a traducir palabra por palabra. Este mismo criterio es el defendido por Jerónimo, aunque en la práctica no siempre lo siga: ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor, me in interpretatione Graecorum, a b s que S c r i p t u r i s S a n c t i s, u b i e t u e r b o r u m o r d o, m y s t e r i u m e s t, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu (ep. 57, 5).

La traducción literal se refleja en el léxico no sólo en el uso de préstamos y calcos, sino frecuentemente en traducir la palabra griega por la latina que generalmente le corresponde, sin tener en cuenta que el campo semántico que cubren una y otra son distintos, cosa que ya ocurría en griego respecto al hebreo; así el hebreo masal, "comparación", "proverbio", "acción de hablar", "vocablo", en la versión de los Setenta es traducido siempre por $\pi a \rho a \beta o \lambda \dot{\eta}$, aunque la voz griega posee sólo el significado de "comparación".

De una manera semejante una locución como pax Dei, completamente latina en apariencia, resultaba en la práctica extraña a los oídos latinos y difícilmente inteligible, o por lo menos no plenamente comprensible para los no iniciados. Los genitivos del tipo odor suauitatis presentan unos contornos semánticos disfumados; más que denotar un significado lo evocan o sugieren. Todo ello provoca dificultades en la recta interpretación, y así Agustín ha de advertir que en la lengua de las Escrituras ocurrere in aliquem no significa uenire aduersum aliquem, sino que es una manera de decir interficere aliquem²⁵. Pero el carácter exótico se hace más patente en el campo de ls sintaxis: construcciones tales como maior eius est, a imitación del griego μείζων αὐτοῦ ἐστω en lugar de maior est illo no son raras en las primitivas traducciones latinas. El uso de la preposición in con valor instrumental depende del uso de la preposición ev en el texto griego, que a su vez depende de la construcción hebrea. Pero lo exótico resulta tan alejado de lo correcto como de lo popular; por eso Agustín, al explicar el pasaje uirgam in qua percussisti flumen accipe in manu tua (Exod. 17, 5), ha de advertir: "in qua percussisti" dixit pro eo quod di ci m u s "de qua percussisti", et est ista locutio crebrerrima in scripturis (loc. in hept. $2,91)^{26}$.

^{24.} Véase, por ejemplo, el pasaje de Jerónimo, citado más adelante nota, 36.

^{25.} Pasaje citado en la nota 17.

^{26.} Sobre el in instrumental, véase E. Löfstedt, Syntactica, II, Lund 1956, p. 454.

Este afán de literalidad somete al latín a un duro ejercicio y lo lleva a menudo a situaciones gramaticalmente límites. La lengua adquiere entonces un tinte semítico²⁷ y un sabor poético de tipo surrealista. Pero la mentalidad latina parece poco sensible a los valores de esa clase de poesía. No obstante, algunos semitismos acogidos por la liturgia pudieron penetrar en la lengua literaria de los cristianos a través de ciertos giros, como los constituidos por los genitivos del tipo odor suauitatis, que adquiere cierto desarrollo y se muestra algo productivo (uerba amaritudinis, uir sanguinis, praeceptum iniquitatis, etc.) o del tipo canticum canticorum (seruus seruorum). También el in instrumental pasó del latín bíblico al latín literario de los cristianos. El giro in nomine Dei, prácticamente incomprensible en latín, pudo incluso popularizarse, no sin sufrir cierta alteración semántica; pero en general las construcciones exóticas debieron influir muy poco en la lengua hablada de los fieles.

Lo popular por un lado y lo exótico por otro, parece que debieron constituir un fuerte obstáculo para que las Escrituras fueran aceptadas por los letrados y doctos que, fácilmente, se sentían escandalizados ante barbarismos y solecismos de toda clase²⁸.

Tal vez el carácter popular de la lengua de los primeros cristianos occidentales, más que en el latín bíblico, tan condicionado, habría que detectarlo en algunas de las más antiguas actas de los mártires, en las que los elementos populares afloran más espontáneamente y parecen ser producto no ya de la falta de preparación literaria de sus autores, sino más bien de una voluntad de inspirarse en la lengua cotidiana.

* * *

Otro punto sobre el que insiste la escuela de Nimega es el de la expansión del latín de los cristianos. Según su teoría con la propagación del cristianismo lo que había sido la lengua de un grupo restringido se convirtió en la lengua común del occidente latino, y los elementos que habían caracterizado la lengua de grupo de los cristianos pasaron a constituir el patrimonio común de una sociedad que se llamó a sí misma cristiana²⁹.

Esta afirmación viene, empero, atenuada y matizada por Chr. Mohrmann al advertir que la lengua especial de los cristianos evoluciona dentro del marco del latín tardío, y

- 27. Véase, J. Fontaine, La littérature, p. 9 (vers. ital. P. 25): "Par le grec du Nouveau Testament, ou les traductions grecques de l'Ancien, c'est un nouvel apport de l'hellénisme à la langue et à la littérature latines. Mais cet apport est également neuf en un sens plus radicale. Car à travers le grec, c'est aussi l'araméen et l'hébreu ancien qui se diffractent; et cela, moins au niveau matériel du lexique que dans les tours originaux de l'expresion biblique. Tout un "univers de discours" semitique diffuse ainsi en latin non seulement l'étrangeté de certains vocables, mais surtout des catégories de pensée, des formes de sensibilité, voire de manières de composer, qui sont sans commune mesure avec le monde familier de la culture classique, entendue en un sens "hellénistique-romain".
- 28. Son especialmente interesantes a este respecto Lactancio, Diuinae Institutiones 5, 1 y Arnobio, Adversus Nationes 1, 58.
- 29. Jos. Schrijnen, "Le latin chrétien devenu langue commune", REL, 12 (1934), pp. 96 ss; Ch. Mohrmann, "L'étude de la latinité chrétienne, p. 21. Lo que Jos. Schrijnen entendía por "lengua común" aparece formulado con precisión en este pasaje (p. 116): "Le latin vulgaire, qui se trouve à la base des langues romanes, est la langue commune qui s'est constituée, à partir du V^e siècle déjà, dans toute l'étendue de l'Empire romain; elle est la résultante des tendances continuelles d'unification et de rapprochement des langues cultivée et vulgaire, tant l'écrite que parlée. Mais cette koinê n'est autre chose que la latinité chrétienne élargie". Claro está que todos estos conceptos sobre el latín vulgar tardío parecen hoy día díficilmente sostenibles.

que, después de un primer periodo revolucionario, a partir del siglo IV se observa que el latín de los cristianos se orienta hacia formas más tradicionales, produciéndose así una aproximación entre los valores culturales antiguos y los elementos específicamente cristianos, aunque permanezca la herencia popular de los primeros siglos³⁰. Claro está que esta teoría cae por su base si no se admite la existencia de una diferenciación verdaderamente profunda entre el latín de los cristianos y la lengua común, lo que constituye el fundamento de toda la teoría de la escuela de Nimega.

Cabría, tal vez, plantear el problema en otros términos: ¿hay que admitir que el latín de los cristianos se vió afectado por influencias procedentes de la tradición literaria? ; o al revés: ¿fue la tradición literaria la que, por decirlo con un término de actualidad, asimiló lo que la lengua de los cristianos tenía de revolucionario incorporándolo sin ceder en lo esencial? No podemos ahora profundizar en un problema que podría constituir el tema de otro estudio. A este respecto quiero recordar, no obstante, la gran influencia lingüística y literaria que tuvo la escuela³¹ Hasta el final de la antigüedad, como por otra parte pone de relieve Christine Mohrmann, cristianos y no cristianos frecuentaron las mismas escuelas donde unos y otros recibían una enseñanza basada en la tradición lingüística clásica y en la literatura profana, unas escuelas que imponían un riguroso normatismo tanto lingüístico como literario.

Es curioso observar en occidente la falta de verdaderas escuelas "confesionales". No hubo tampoco por parte de los cristianos ningún intento de reforma en el campo de la educación, ni siquiera cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial; la escuela continuó proporcionando a la juventud una formación literaria, de base pagana, prácticamente idéntica a la impartida en los siglos anteriores.

En realidad muchos escritores cristianos habían previamente asimilado en la escuela la cultura tradicional; algunos incluso habían enseñado retórica antes de su conversión al cristianismo. La actitud literaria de estos autores, aun en los casos de mayor impregnación bíblica, y pese a sus afirmaciones, no podía representar una renuncia a la tradición latina dentro de la cual se habían formado^{3 2}. Por otra parte la literatura latina cristiana siente una particular necesidad de eficacia y precisamente la retórica se presenta como el arte de escribir y hablar con eficacia, y no sólo como simple ornato verbal. Su papel era fundamental en la formación literaria, y la primitiva actitud de desdén hacia la misma había de ser forzosamente abandonada. El sistema educativo tradicional proporcionaba además el único método que los cristianos tenían a su alcance para la recta comprensión de los textos sagrados.

No hay que olvidar tampoco que la sensibilidad y mentalidad de todos los escritores de los últimos tiempos del Imperio, cristianos y paganos, vienen condicionadas en gran parte por idénticos factores sociológicos, culturales y lingüísticos, de la misma manera que han de compartir las mismas vicisitudes históricas y han de sufrir las mismas pruebas y temores ante la crisis del Imperio. Como bien observa Fontaine, el diálogo entre

30. Ch. Mohrmann, ibid. pp. 32 ss.

31. Sobre las escuelas al final del mundo antiguo y principios de la Edad Media, véase H. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, París 1946, (6 1965); P. Riché, Education et Culture dans l'Occident barbare, París 1962 (2 1967).

32. J. Fontaine, La littérature. Introducción, p. 9 (ver. it. p. 26) pone en relieve estos factores condicionantes: pour la plupart de ces écrivains, la culture scripturaire n'est qu'u n e com pos a n-te se con de, postérieure à l'assimilation de la culture traditionnelle.

paganos y cristianos presupone una lengua común, en el sentido más amplio del término³³.

Pero es necesario también tener muy en cuenta el otro aspecto de la cuestión puesto de manifiesto por una sagaz observación de Agustín en su "De doctrina christiana"; hablando de la fuerza de la costumbre dice Agustín que ésta es tan grande, incluso en la enseñanza, que aquellos que se han nutrido y se han educado en las Sagradas Escrituras (qui in Scripturis Sanctis quodammodo nutriti educatique sunt), se sorprenden ante otras locuciones y las creen menos latinas (esto es, menos correctas) que las que aprendieron en las Escrituras, y que no hallan en los autores latinos³⁴. De esta manera el latín bíblico podía en determinados ambientes adquirir prestigio literario y ejercer autoridad³⁵. Por lo demás, ¿era posible que los mismos cristianos fueran insensibles a los valores literarios de las Escrituras, aun admitiendo que podían advertirlos sólo a través de rudas traducciones? Agustín evidentemente no lo era.

Una cosa, no obstante, me parece bastante clara. Si el cristiano se propuso alguna vez la creación de una lengua literaria que descansara en la lengua hablada por el pueblo y no en la tradición literaria, fracasó en su empeño. Pero ¿verdaderamente se lo propuso? Aseveraciones de Agustín como nam quemadmodum loquantur auctores mundi, quid ad nos? (serm. 46, 12, 28) o melius est reprehendunt nos grammatici quam non intelligant populi (in psalm. 138, 20) parecen, sobre todo cuando son sacadas de su contexto, contener todo un programa. Pero ya hemos dicho que la actitud de los grandes autores cristianos respecto a la simplicitas et quasi uilitas uerborum 36 en las Sagradas Escrituras es en general más bien de justificación que de elogio. Por otra parte el mismo Agustín dirigiéndose al pueblo y en la misma enunciación del principio de que al pueblo hay que hablarle en el lenguaje del pueblo, no puede sustraerse, como bien observa Hofmann³7. de la influencia de la escuela y usa una típica figura retórica, la paronomasia: melius in barbarismo nostro uos intelligitis, quam in nostra disertitudine uos deserti eritis (in psalm. 36 serm. 3, 6). Pero, dejando aparte el hecho de que el recurso retórico no es usado aquí como simple ornato -al que tampoco el pueblo es insensible- sino que tiene un claro valor funcional, no me parece a mi que haya que ver en ello inconsecuencia ni contradicción alguna entre la teoría y la práctica por parte de Agustín, sobre todo si consideramos que su actitud respecto a la retórica tal como se manifiesta en el libro IV

33. J. Fontaine, La littérature. Introducción, p. 9 (vers. it. pp. 26-27).

34. De Doctrina Christiana, II 14, 21: tanta est vis consuetudinis etiam ad discendum, ut qui in Scripturis sanctis quodammodo nutriti educatique sunt, magis alias locutiones mirentur, easque minus latinas putent quam illas quam in Scripturis didicerunt neque in latinae linguae auctoribus reperiuntur.

35. Como ya hemos subrayado ciertos vulgarismos y construcciones exóticas, por el mismo hecho de hallarse con frecuencia en el latín bíblico, acabaron por incorporarse a la lengua literaria de los cristianos. Jerónimo en su nueva versión de los textos sagrados, en gran parte una revisión, guiado por su buen sentido, deja intactos gran número de vulgarismos contenidos en las primitivas traducciones. El largo proceso, iniciado ya en el siglo V, por el que la cultura tiende a convertirse en patrimonio de los eclesiásticos contribuirá al prestigio del latín bíblico. Posteriormente la autoridad lingüística de las Escrituras variará de unos escritores a otros, de una época a otra; recuérdese a este respecto la curiosa y genial mezcla de reminiscencias de Horacio y Ovidio con maneras de decir propias de la Vulgata que se observa a menudo en los grandes poetas latinos del s. XII.

36. Hieronymus, epist. 53, 9: nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi uilitate uerborum, quae vel uitio interpretum vel de industria sic prolata sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus aliter audiret indoctus.

37. Citado por E. Löfstedt, Late latin, p. 71.

del "De doctrina christiana" debió permanecer largo tiempo latente o si se prefiere en gestación. Se nos ofrece, en efecto, como fruto de un largo proceso de evolución; dedicado por entero a cómo debe exponerse la doctrina cristiana, este cuarto libro fue añadido a los otros tres, compuestos en los años 396-397, cuatro años antes de su muerte, concretamente en el año 426. Tal vez hasta entonces Agustín no había sido capaz de formular con claridad y vigor los valores que para un cristiano tienen la elocuencia y la retórica basado en los principios más relevantes de Cicerón. En la base de su argumentación está el reconocimiento de la eficacia de la retórica; la verdad no debe inerme hacer frente a la mentira que esgrime las armas de la persuasión: cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu praua seu recta ualet plurimum, cur non bonorum studio comparatur ut militet ueritati, si eam mali ad obtinendas peruersas uanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant? (cap. 2, 3).

Todas estas circunstancias en que se inscribe la vida cultural del final del imperio y que contribuyen, por así decir, a fijar la lengua literaria cristiana harán imposible en lo sucesivo toda aproximación a la lengua hablada, que en su rápida evolución se hallaba ya muy lejos tanto de los modelos paganos como de los cristianos. Sólo la homilía en ocasiones usará un lenguaje que pretende ser asequible a todos, hará ciertas concesiones a la lengua hablada, pero muy raramente se inspirará en la lengua viva del pueblo.

Para concluir me parece que no sería arriesgado afirmar que la teoría del latín de los cristianos de la escuela de Nimega —acogida siempre con respeto y simpatía— ha sido muy fecunda. El mismo carácter rotundo y evidentemente exagerado de algunas de sus afirmaciones (tales como las que sostienen que la diferenciación que empieza por la introducción de términos técnicos poco a poco se intensifica para alcanzar el conjunto de la lengua, o que lo que no era más que la lengua de un grupo restringido pasará a ser la lengua común), ha provocado reacciones saludables, ha contribuido a poner las cosas en su punto justo y ha suscitado el estudio de interesantes aspectos. Toda la teoría ha contribuido a que se reconozca la importancia del cristianismo en la historia de la lengua latina.

* * *

Pero no quisiera terminar sin hacer una breve alusión al papel desempeñado por el cristianismo en la formación de las lenguas románicas. Hay que admitir que si se acepta el principio de que la lengua refleja una mentalidad, la influencia del cristianismo ha de ser de gran importancia. No obstante faltan aquí los elementos de contraste.

Cuando hablo de la influencia del cristianismo en las lenguas románicas, no me refiero ahora a la existencia de locuciones como "llegar al humo de las velas" que corresponde a la catalana "arribar a misses dites", o "ir de Herodes a Pilatos", o "romperse la crisma", etc. etc., o a las fórmulas de despedida o salutación, del tipo Adiós, o Déu vos guard, de cronología diversa y difícil de precisar; ni quiero referirme a palabras como obispo o bautizar que, claro está, las lenguas románicas habían de heredar casi

38. Sobre la significación del libro IV del "De doctrina christiana", véase J. Fontaine, La littérature, pp. 102 ss, especialmente en la versión italiana pp. 130 ss. Me pareció también muy sagaz el análisis que P. Dronke hizo de este mismo libro IV en una lección sobre "Retórica y poética durante la Edad Media" leída en Barcelona (primavera de 1973). Véase también Chr. Mohrmann, Saint Augustine and the "eloquentia", en Études, I, pp. 351 ss.

forzosamente³⁹. Me refiero más bien a una serie, ciertamente no muy larga, de palabras cristianas, que se incorporaron a la lengua común en la época de la formación de las lenguas románicas o en época inmediatamente anterior; vocablos como el español palabra o el francés parler y sus correspondientes en las otras lenguas románicas, son evidentemente de origen cristiano, como lo son el fr. chétif "desgraciado" (it. cattivo "malvado"), procedente de captiuus diaboli u otro genitivo como impudicitiae, concupiscentiae, etc. (va en Séneca irae suae captiuus o tal vez mejor captus), y quizá también el fr. tuer (de tutare "extinguir el fuego de la lámpara")⁴⁰. De incorporación más tardía son, según parece, vocablos como el francés crétin (de donde el español cretino) de christianus, eufemismo de comparación análogo al catalán beneit, o el vocablo talento; es renacentista la locución adverbial ad Ephesios de la que procede el sustantivo adefesio, y una agudeza de principios del s. XVII está en la base de la formación busilis (extraída de la frase latina in diebus illis, mal entendida por un ignorante que separa in die v busillis). La secularización de términos como lavabo, escándalo (en la acepción de "tumulto" y en otras), don (en "don de errar" o "don de mando") o parroquia ("clientela") parece todavía más reciente.

La influencia del léxico cristiano se extiende también a lenguas no románicas, así el antiguo irlandés pôc "beso" procede de pacem. El préstamo ha de ser muy antiguo.

También hay que contar con fracasos. Las tentativas para que los cristianos sustituyeran los nombres tradicionales de los días de la semana de lunes a viernes por los correspondientes eclesiásticos (secunda, tertia... feria) solamente en el dominio del portugués tuvieron éxito. El tipo cena pura para designar el viernes que continúa el sardo parece proceder directamente de los hebreos latino hablantes. El cristianismo no ha podido impedir que ciertas palabras obscenas que hallamos en Catulo hayan pasado de generación en generación sin solución de continuidad hasta nuestros días.

Evidentemente sin el cristianismo no existiría en español la palabra mariposa (esto es "Maria pósate"), ya que el primer elemento lo constituye un antropónimo cristiano, pero me parece que sería aventurado afirmar que el designar con tal nombre a los lepidópteros descansa en una mentalidad cristiana. Al fin y al cabo el sentimiento de ternura y el amor hacia el lenguaje infantil no los tiene el cristianismo en exclusiva.

Sin duda el cristianismo debe de haber contribuído a dar a las lenguas románicas la fisonomía que les es propia, y no sólo por lo que al léxico se refiere, pero esa influencia es muy difícil de ponderar al faltar, como decíamos, los elementos de contraste. También en este campo conviene evitar toda exageración.

^{39.} Para las diversas visicitudes por las que han pasado los términos cristianos véase C. Tagliavini, Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi, Brescia 1963.

^{40.} La historia semántica de esos términos es estudiada y discutida en E. Löfstedt, *Late latin*; la de *parabola y parabolare* en pp. 81-84; la de *captius* en p. 73 n. y la de *tutare* en pp. 189-191 con ámplia bibliografía.

UN ASPECTO DEL LATIN DE SAN JEROMINO: EL USO DE LAS CONJUNCIONES OUOD, OUIA, OUONIAM.

Por Virgilio Bejarano

- 1. Entre otros aspectos del latín bíblico que venimos estudiando desde hace tiempo, se ha prestado particular atención por nuestra parte al uso en las versiones latinas de la Biblia de las conjunciones quod, quia, quoniam y análogas con los verbos que la gramática tradicional ha llamado "de entendimiento, lengua y sentido". Varias "Memorias de Licenciatura" leídas en los últimos años en nuestra Facultad de Filosofía y Letras nos permiten ya, gracias al material metódicamente reunido, analizado y sistematizado, hacernos una idea bastante exacta y completa de ese giro gramatical en la Vulgata Latina.
- 2. La construcción en cuestión, a despertar cuyo interés entre los latinistas de los últimos ochenta años contribuyó de manera decisiva la preciosa monografía de Mayen¹, aún le parecía usadera y tolerable a Lorenzo Valla al hablar o escribir en latín; pero nuestro genial, y a menudo malhumorado Brocense, enemigo, por otra parte, del uso hablado de la lengua de Cicerón, la consideraba únicamente apta para "croar" en latín². Probablemente, como suponía E. Löfstedt³, la construcción era usual en la época de Plauto. En la lengua clásica se encontraba en "estado latente"; está ya mejor documentada en el siglo II, y, luego, a vueltas con las versiones latinas de la Biblia, adquiere una expansión espectacular en los escritos de los autores cristianos, sobre todo, constituyendo uno de sus rasgos sintácticos más llamativos a la par que vulgarizantes.
- 3. En las ya numerosas monografías sobre la lengua de obras y autores latinos tardíos, cristianos o no, al uso de estas conjunciones para introducir oraciones declarativas, en concurrencia con el más genuino empleo del infinitivo con acusativo, se le dedica siempre cierto espacio y atención, derivando los estudiosos en ocasiones, y no siempre sobre una base suficientemente ancha, hacia la formulación de diferentes teorías. El empleo de un modo u otro con una u otra conjunción, y la discusión de si el subjuntivo, cuando aparece, conserva su valor propio o si su presencia es meramente mecánica, es, por ejemplo, uno de los problemas debatidos.
- 1. G. Mayen, De particulis "quod", "quia", "quoniam", "quomodo", "ut", pro acc. cum infinitiuo post uerba sentiendi et declarandi positis, Diss., Kiel, 1889.
 - 2. Cf. A. Draeger, Historische Syntax der lateinischen Sprache, I-II₂, Leipzig 1881, § 379.
- 3. Cf. E. Loefstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae, Upsala, (1911), 1936, pp. 116 ss. Cf. F. 'ARX, "Ueber die Beziehungen des Altlateins zum Spätlatein", Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XII, 1909, pp. 434 ss., y P. Perrochat, Recherches sur la valeur et l'emploi de l'infinit subordonné en latin, París 1932, pp. 132 ss.

El material reunido por la investigación a lo largo de más o menos un siglo es abundante y, desde luego, valioso; pero es también muy heterogéneo y, por los variados criterios con que se ha recogido, ordenado e interpretado, de muy difícil sistematización. Sistematización precisamente es lo que, sobre todo, se ha buscado entre nosotros, y recoger un abundante material de primera mano.

- 4. El uso de las conjunciones quod, quia, quoniam con verbos sentiendi et declarandi y, paralelamente, con función causal por parte de san Jerónimo es para nosotros particularmente interesante por sus indudables conexiones con el empleo de estas conjunciones en los diferentes libros de la Vulgata. En su famosa monografía de 1884 sobre la lengua del Estridonense dedicó Goelzer 4 una docena de páginas al uso de estas conjunciones "après les verbes sentiendi, declarandi" (pp. 375 ss.). Es un estudio que, para su momento (es anterior a la tesis de Mayen, de 1889), está francamente muy bien, y hoy mismo resulta muy útil para hacerse una idea de conjunto sobre el uso de estas conjunciones en la obra de san Jerónimo. Pero este capítulo de la monografía de Goelzer es para nuestro propósito muy insuficiente por carecer de toda referencia cronológica ni estadística, aparte de no estar siempre basado en un texto críticamente establecido. Por lo demás, como con respecto a san Isidoro señaló Fontaine⁵, el hecho de que gran parte de la obra de san Jerónimo careciera de ediciones fiables en los años en que E. Löfstedt escribía sus Syntactica⁶ -en gran medida seguimos careciendo todavía de tales ediciones- quizá sea el motivo de que sólo en una ocasión aduce en su obra el renombrado latinista sueco el testimonio de san Jerónimo.
- 5. Nosotros ahora, dejando para otra ocasión el ofrecer con mayores detalles y atendiendo a toda clase de problemas un estudio más amplio y completo sobre el uso de las conjunciones quod, quia y quoniam tanto con valor declarativo como causal en la obra de san Jerónimo, tarea que requiere mayor espacio que el que en esta ocasión podemos concedernos, vamos a presentar agrupados en un cuadro de conjunto los resultados numéricos del recuento efectuado sobre media docena de textos jeronimianos bien editados. El material examinado constituye sólo una exigua parte de todo lo escrito por san Jerónimo, pese a que esta parte no deja de ser realmente abundante, ya que asciende a más de 100.000 unidades tipográficas (=U), o sea palabras impresas. El material pertenece también a diferentes etapas cronológicas de la actividad literaria de san Jerónimo y en él están representados escritos de diversos géneros literarios: cartas, comentarios y homilías.

Los casos en que aparecen las citadas conjunciones en sus funciones completiva y causal así como también las oraciones de infinitivo con verbos sentiendi et declarandi se contabilizan en el cuadro no en sus cantidades reales, sino reduciéndolas a índices de frecuencia por cada 10.000 U. Este número no se ha elegido arbitrariamente: tras algunos ensayos con otras cantidades, la unidad de 10.000 U ha parecido la más adecuada a nuestro objeto. Los coeficientes de reducción, superiores a 1 si el bloque de textos examinado es inferior a 10.000 U, e inferiores a 1 si los bloques son mayores que esa unidad de 10.000 U, se han calculado hasta la centésima operando con la "población" real de cada bloque, que en el cuadro se presenta redondeada en centenas.

- 4. Cf. H. Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de Saint Jéròme, Thèse, París 1884.
 - 5. J. Fontaine, Isidore de Seville, Traité de la Nature, Burdeos 1960, pp. 85 ss.
- 6. Cf. E. Loefstedt, Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins, I,-II, Lund 1942-1933.

Los índices de frecuencia, como se echa de ver al momento, se expresan siempre en el cuadro en números enteros, aproximando por exceso hasta 7 décimas con el fin de compensar los errores de posibles omisiones en el recuento. En todo caso, el índice de frecuencia nunca es inferior a 1, con tal que haya un caso real en la casilla correspondiente. Cuando no hay ninguno, el índice, naturalmente, es 0. El operar con índices de frecuencia por determinada unidad fija, en nuestro caso las 10.000 U, tiene no pocas ventajas: únicamente así se consigue la homologación de los datos, y, además, se puede contar en todo momento con la densidad absoluta y relativa de cada uso contabilizado.

CUADRO A

Completivas Causales																				
TEXTO		TEXTO QU		anod		QUOD QUIA		QUONIAM						QUOD		QUIA		QUONIAM		
		-	s	ı	S	ı	S	Total	Inf.	Totales		_	S	1,	s	-	s	Total		
la	8,900	1	1	2	_	_	_	4	52	56		5	1	24	2	8	_	40		
lb	10.500	1	9	_	-	_	-	10	67	77		9	5	20	_	1		35		
Ī	19.400 U	1	5	1	-	_	_	7	63	70		5	3	22	1	5	_	36		
Ш	18.500 U	3	25	2	_	1	- 1	31	54	84	1	4	13	28	4	2	_	49		
III	12.500 U	2	30	2	1	1	-	36	71	107		2	8	29		4	-	43		
IV	20.800 U	5	4	.10	_	18	2	39	19	58		1		17	-	25	-	43		
٧	22,500 U	9	13	8	1	2	-	33	32	65		4	5	41	_	14	_	64		
Н	93.700 U	4	16	5	1	5	1	32	48	80	Ī	3,	6	27	1	7	_	44		
В	11.700 U	2	1	25	.1	11	1	42	1	43		4	1	38	-	51	-	94		

6. Para efectuar los recuentos cuyos resultados se recogen en el cuadro general, se han agrupado los textos examinados en cinco bloques o grupos de "población", el primero de los cuales, a su vez, está constituido por dos subgrupos. De cada bloque se han deducido los textos bíblicos que san Jerónimo o bien comenta o bien utiliza incrustándolos en su propia escritura. Este cuerpo de citas bíblicas presenta cierta heterogeneidad, por más que en su mayoría difiera de la Vulgata y la mayor parte de las veces sea un texto viejo latino, aunque en ocasiones se trata de versiones del texto hebreo que circunstancialmente hace san Jerómino. Con todo, y sin descontar estos inconvenientes, nos ha parecido mejor presentar el conjunto de las citas bíblicas formando un solo bloque (=B), de 11.700 U.

7. El bloque I, de 19.400 U, está constituido en primer término (= Ia) por las cartas I-XVII⁷, datadas en los años 374 a 377, con una "población" de 8.900 U (la única "población" inferior a la unidad tipo). En segundo lugar forman parte de este bloque constituyendo un segundo subgrupo (Ib) las cartas LXXX-LXXXII, LXXXIV-LXXXVI y LXXXVIII⁸, escritas entre los años 398 y 400, con una "población" de 10.500 U.

El bloque II, de 18.500 U, está formado por los capítulos I-VIII del *Commentarius in Eclesiasten*⁹, obra compuesta en 388-389.

El bloque III, de 12.500 U, está formado por el libro I (= capítulos 1, 1 a 10, 42 del texto evangélico) de los *Commentariorum in Matheum libri IV*¹⁰, redactados en 398.

El bloque IV, de 20.800 U, está constituido por los "tratados", o más bien homilías, correspondientes a los salmos 1, 5, 82-84, 93, 95 y 96 de los *Tractatus s. Hieronymi presbyteri in Librum Psalmorum*¹¹.

El bloque V, de 22.500 U, está constituido por los "tratados" u homilías correspondientes a los salmos 10, 15, 82-84, 87-93 y 95-96 de la S. Hieronymi Tractatuum in Psalmos series altera. 12

El texto de las piezas del bloque I es, en general, de redacción más cuidada, no obstante (o quizá por) pertenecer al género epistolar. En cuanto a los textos de los bloques II y III se trata de "comentarios" sobre libros bíblicos y se han escrito de forma más correcta y cuidadosa que las piezas de los bloques IV y V, de composición más descuidada: estas últimas piezas son homilías que incluso es muy probable que se predicaran, pues en algunas ocasiones los "tratados", al final, son sólo una especie de guión.

Tanto los Tractatus in Librum Psalmorum como la Tractatuum in Psalmos series altera, como se esforzó Dom Morin 13 en demostrarlo en el momento del descubrimiento 13, son casi con toda seguridad obras auténticas de san Jerónimo, aunque, claro está, que no se puede descartar del todo alguna pequeña duda sobre su autenticidad, duda que los resultados de nuestra encuesta no contribuyen precisamente a disipar, especialmente en lo que se refiere a los textos del bloque IV.

8. Pasando ya a examinar en el cuadro general de frecuencias la parte correspondiente a las conjunciones *quod*, *quia* y *quoniam* en función causal, vemos que san Jerónimo utiliza con una clara preponderancia *quia* con indicativo; sigue a bastante

- Edición de J. Labourt, Saint Jérome, Lettres, tome I. París, Les Belles Lettres, 1949, pp. 1 y ss.
- 8. Ed. J. Labourt, Ibidem, t. IV, pp. 93 ss.
- 9. Ed. M. Adriaen, Corpus Christianorum, t. LXXII, pp. 247 ss.
- 10. Ed. D. Hurst & M. Adriaen, Corp. Christ., t. LXXVII, pp. 1 ss.
- 11. Ed. G. Morin, Corp. Christ., t. LXXVIII, pp. 1 ss.
- 12. Ed. G. Morin, Corp. Christ., t. LXXVIII, pp. 353 ss.
- 13. Cf. sus artículos en Revue d'histoire et de litèrature religieuses, 1, 1896, pp. 393 ss. y en Revue Bénédictine, 19, 1902, pp. 113 ss. El planteamiento y la solución del problema puede verse hoy cómodamente en el prefacio del tomo LXXVIII del Corpus Christianorum.

distancia quoniam con indicativo y, casi en la misma proporción, quod con subjuntivo (modo cuyo empleo, según las normas de la sintaxis clásica, no siempre tiene justificación). El uso, pues, que san Jerónimo hace de estas conjunciones causales se acomoda a lo que es normal en latín postclásico, donde había un franco predominio de quia frente a la mayor frecuencia de quod en la lengua clásica, tras la preponderancia, también de quia, en el latín preclásico¹⁴. En las versiones de la Biblia se ve un gran avance de quoniam, cosa que vemos sucede también en nuestro bloque B. Observemos asimismo que IV muestra mayor similitud con B que con los otros bloques de textos jeronimianos en el empleo de las conjunciones causales.

Los porcentajes de los tres usos más frecuentes de las conjunciones causales aparecen, como simplificación de los datos que figuran en el cuadro general, en el siguiente cuadro:

COMBRON										
	QUOD + subj.	QUIA + ind.	QUONIAM + ind.							
Hieron B	13 % 1 %	61,5 % 40,5 %	16 % 54,5 %							
ίν	2 %	39,5 %	58,5 %							

CUADRO A

9. En cuanto a las oraciones completivas con verbos sentiendi et declarandi, si echamos una ojeada al cuadro general de frecuencias, vemos que san Jerónimo mantiene todavía muy vivo el empleo del infinitivo, sumamente preponderante en I y, aunque en menor proporción, también en II y en III. La cuota más baja está representada por IV, para volver a una situación de equilibrio entre las oraciones de infinitivo y las que llevan conjunción en V. En B la proporción entre ambos procedimientos sintácticos está muy desequilibrada, dado que el índice de frecuencia de la oración de infinitivo es bajísimo.

A continuación, a manera de resumen, recogemos en un cuadro los respectivos porcentajes:

CUADRO B

	Compl. conj.	Compl. inf.		
la Ib	7 % 13 %	93 87		
 V 	10 % 39 % 34 % 67 % 50 %	90 % 61 % 66 % 33 % 50 %		
В	97,5 %	2,5 %		

14. Cf. J. B. Hofmann-A. Szantyr; Lateinische Syntax und Stilistik, Munich 1964, § 316.

10. En el uso de las oraciones declarativas con conjunción predomina en san Jerónimo quod con subjuntivo, modo que en la mayor parte de los casos parece carecer de justificación sintáctica. En realidad, en los escritos jeronimianos, se da una especie de distribución de los modos verbales motivada por la elección de la conjunción: con quod aparece automáticamente el subjuntivo, y con quia y quoniam se usa, casi indefectiblemente, el indicativo. El que la oración completiva dependa de un verbo principal o, a su vez, subordinado, o el que ese verbo no vaya en indicativo, no es motivo del empleo de uno u otro modo: lo que se observa, sobre todo, es una fuerte tendencia a que el subjuntivo se presente casi siempre detrás de la conjunción quod.

El único bloque de textos que se sale de esta norma común jeronimiana es el IV, con un gran predominio de *quoniam* con indicativo. En él sigue, de lejos, *quia* con indicativo también y, todavía a mayor distancia, *quod*, aquí con índice casi igual para indicativo y para subjuntivo. Tanto en IV como en V es relativamente alto el índice de frecuencia de *quod* con indicativo. En V es también bastante alta la cuota de *quod* con indicativo, pero, en cambio, es muy baja la frecuencia de *quoniam* con indicativo.

Es interesante observar cómo en B la frecuencia de quod es bajísima, siendo la más alta la de quia con indicativo y bastante alta la de quoniam.

11. Conviene que comparemos ahora con nuestro cuadro general de índices de frecuencia de conjunciones completivas con conjunción en la obra de san Jerónimo el cuadro que se da a continuación, donde se presentan 15 los casos de aparición en cantidades reales de esas mismas conjunciones en algunos libros de la Vulgata Latina.

En este cuadro se han reunido en dos grupos varios libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Un grupo (=Vulg I) está constituido por I-II Sam, III-IV Reg, Job y I-II Par, y el otro (=Vulg II) está formado por los cuatro Evangelios.

	Qυ	OD .	QU	IIA	QUONIAM		
	1	S	ı	S	ı	S	
I Sam	1	39	10	6	3		
II Sam	3	. 26	4 .	2	2	4	
III Reg	2	20	8	1	_	1	
IV Reg	1	9	7	-	1	_	
Job	2	25	3	3	1	-	
1 Par	-	10	1	–		_	
II Par	4	10	1	-	-	_	
Mt	6	9	54	8	7	2	
Mc	` -	8	38	7	13	2	
Lc	9	8	57	3	6	1	
lo.		2	127	12	1 1		

CUADRO C

^{15.} Los datos para la elaboración de este cuadro se han tomado de las "Memorias de Licenciatura" (inéditas) de Sor María Rosa Pineda (1969) para Lc y Jo; de don José María Romeo Pallás (1972) para Mt y Mc, y de don Benigno Pascual Berguilla (1972) para los libros del Antiguo Testamento que se tienen en cuenta.

Vemos que el uso jeronimiano de quod, quia y quoniam completivas coincide en un todo (si exceptuamos los textos del grupo IV) con el empleo que de dichas conjunciones se hace en los libros de la Vulgata Latina de nuestro grupo Vulg I. Tanto en san Jerónimo como en Vulg I el predominio de quod con subjuntivo es muy notorio. En cambio en los Evangelios de la Vulgata, o sea en Vulg II, hay un neto predominio de quia con indicativo. La frecuencia de quoniam es baja, incluso más baja (exactamente la mitad) que la de quod con subjuntivo.

Resumiendo ahora en un nuevo cuadro los porcentajes de los tres usos más abundantes de dichas conjunciones (quod con subjuntivo, quia y quoniam con indicativo) en san Jerónimo, en Vulg I y Vulg II, en B y en IV, tendríamos:

	QUOD	QUIA	QUONIAM		
	+ subj.	+ ind.	+ ind.		
Hieron	50 %	12 %	(12) 3 %		
Vulg. I	64 %	16,5 %	3 %		
Vulg. II	8 %	75 %	4 %		
B	2,5 %	59 %	26 %		
IV	10 %	26 %	46 %		

CUADRO D

Los porcentajes son muy similares, incluso en lo referente a quia con indicativo, para san Jerónimo (si no se contabilizan los quoniam de IV es asimismo del 3 %; incluyendo esos quoniam asciende al 12 %, dato que en el cuadro precedente se pone entre paréntesis) y para los libros históricos del Antiguo Testamento.

Los porcentajes de B no coinciden con los de Vulg II, cosa que no es de extrañar porque en B hemos acumulado una serie de textos bíblicos no poco heterogéneos que siguen, en gran parte, bastante de cerca la versión griega de los *Septuaginta*. De un lado, en B quod con subjuntivo presenta un porcentaje muy bajo (2,5 %) y, en cambio, es más bien alto el de quoniam con indicativo (26 %), mientras que en Vulg II es más alto el porcentaje de quod con subjuntivo (8 %) y baja mucho el de quoniam con indicativo (4 %).

- 12. Este es el momento de aludir también al empleo de las conjunciones quod, quia y quoniam causales comparándolo con la utilización por parte de san Jerónimo de dichas conjunciones con verbos sentiendi et declarandi. Encontramos una clara distinción: estadísticamente hay un gran predominio de quia con indicativo en las oraciones causales, y, recíprocamente, una preponderancia de quod con subjuntivo en las oraciones declarativas.
- 13. En síntesis, podemos señalar que es en las cartas donde san Jerónimo hace un empleo más parco de las oraciones declarativas con conjunción, mientras que en los otros textos examinados se mantiene la densidad de esta construcción bastante uniforme; es

más elevada en los Tractatus in Librum Psalmorum (textos del bloque IV) donde el desnivel con respecto a las oraciones de infinitivo es, además, mucho mayor. Es asimismo posible percibir una diferencia en la utilización de las conjunciones declarativas según los géneros literarios: cartas, por una parte, y, por la otra, comentarios y homilías. También puede apreciarse una diferencia, bien visible en las dos catas que se han hecho en las cartas, según el momento en que se escribieron los textos, obteniéndose la impresión de que san Jerónimo quizá fue cediendo de una posición inicialmente más purista.

Viendo la gran diferencia existente en el uso de las conjunciones declarativas entre san Jerónimo, de un lado, y, de otro, los textos bíblicos que se encuentran en el material que se ha examinado, parece ser que no se dejó influir demasiado por esos textos. Al contrario, como se ve comparando lo que sucede con el empleo de quod, quia y quoniam completivas en los libros históricos y en los Evangelios de la Vulgata, cuando san Jerónimo no se vió obligado a hacer sólo una revisión, sino que llevó a cabo una reelaboración a fondo del texto bíblico latino, impuso a éste sus propios criterios sobre el empleo de tales conjunciones.

Tampoco queremos dejar de referirnos una vez más a las anomalías que presentan los citados *Tractatus in Librum Psalmorum*, las cuales si bien no pueden dejar de contribuir a suscitar de nuevo una sombra de duda sobre su autenticidad, quizá pueden explicarse por el mismo proceso de redacción de esos "tratados".

Finalmente, en el material que se ha examinado parece darse una especialización de *quod* con subjuntivo para la función completiva y de *quia* con indicativo para la causal.

PAULINO DE NOLA E HISPANIA

Por José Martínez Gázquez

Las fuentes que poseemos para conocer con cierto detalle la situación de Hispania en los postreros momentos del Imperio Romano de Occidente son escasas. Por ello, los breves rasgos que podemos hallar en los escritores de la época son dignos de la máxima atención y estudio para llegar a trazar un cuadro lo más completo posible de las condiciones por las que atraviesa la Península en esta etapa concreta de los finales del mundo antiguo.

Paulino, hombre brillante de su época, cuyas circunstancias personales le hicieron entrar en contacto con Hispania durante varios años de su vida¹, nos permite entrever algunos aspectos de la situación de Hispania, a través de las diferentes notas que podemos recoger en la correspondencia con su maestro el poeta Décimo Magno Ausonio principalmente², y también con otros varios autores entre los personajes más célebres de la cristiandad de su tiempo³. Había participado en las tareas políticas del Imperio romano como gobernador de Campania durante el año 379, alcanzando la dignidad máxima del consulado ⁴ antes de cumplir los 30 años con el apoyo de su maestro, ministro con poderes absolutos en la corte del emperador Graciano⁵. La turbulenta situación del Imperio a fines del siglo IV le impulsa a retornar a la vida privada, retirándose a sus

- 1. La biografía de Paulino de Nola escrita por A. Baudrillart, Saint Paulin, Éveque de Nole (353-431), París 1905 en la colección "Les Saints" contiene muy sabrosos comentarios, como, por ejemplo, los dedicados a la mujer española que toma Paulino en matrimonio, antecedente ya, en el nombre incluso, de otra española insigne Santa Teresa de Jesús, cfr. pp. 25-26.
- 2. La correspondencia entre Ausonio y Paulino ha sido objeto de múltiples estudios y comentarios. Vista en un contexto más general: F. Ermini, Storia della letteratura latina medievale. Spoleto 1960 pp. 231-232; específicamente tratado: P. de Labriolle, La correspondance d'Ausone et Paulin de Nole, París 1910; L. Villani, "Sur l'ordre des lettres échangées par Ausone et Paulin de Nole" REA XXIX, 1927. En relación a las noticias referidas a Hispania puede verse para los comentarios: Fontes Hispaniae Antiquae VIII. Edición y comentario por R. Grosse, Barcelona 1959 pp. 377-384; más recientemente M. Vigil, "La Península Ibérica y el final del mundo antiguo" en Las raíces de España, editado por M. Gómez Tabanera, Madrid 1967.
- 3. Cfr. B. Altaner, Patrología, Madrid 1956, p. 346; J. Brochet, Correspondance de Paulin de Nole et de Sulpice Severe, París 1907.
- 4. El consulado alcanzado por Paulino tuvo el carácter de consul suffectus por lo que no figura en los Fasti, cfr. A. Baudrillart, op. cit. pp. 17 ss. n. 1.
 - 5. J. Koch, Historia de Roma, Barcelona 1942, pp. 296-297.

posesiones en Aquitania, cuya riqueza y extensión colegimos de las palabras de lamento que más tarde le dirigirá Ausonio, *Paulini regna*, para cuya adquisición no serían suficientes cien compradores, cuando por la prolongada ausencia y retiro en Hispania de Paulino su patrimonio se precipite a la ruina:

... nostro reddi te posse precatu, Ne sparsam raptamque domum lacerataque centum Per dominos ueteris Paulini regna fleamus⁶...

En otra de las cartas a su discípulo encontramos incluso referencia particular a alguna de las posesiones de Paulino:

Paulini ad usque moenia, Hebromagum loquor⁷,

que debía ser especialmente significativa dentro de su patrimonio, pues Paulino mismo la menciona en carta a Sulpicio Severo, dándole noticia de haberla abandonado junto con los restantes bienes de su hacienda por los imperecederos goces del Paraíso: nihil habemus nisi Christum, et uide, si nihil habeamus qui omnia habentem habemus. Ebromagum enim non hortuli causa, ut scribis, reliquimus, sed paradisi illum hortum praetulimus, et patrimonio et patriae⁸. Y de nuevo Ausonio la recuerda a Paulino, cuando desea que su discípulo abandone Hispania y vuelva junto a él y sus familiares, que se nos presentan como ricos propietarios y de semejante fortuna y posición social:

Ecce tuus Paulinus adest: iam mimguida linquit Oppida Hiberorum, Tarbellica iam tenet arua, Hebromagi iam tecta subit, iam praedia fratris Vicina ingreditur⁹...

En esta etapa de su vida privada Paulino mantiene estrechos contactos con Hispania, tierra en la que en uno de sus viajes conoce a la mujer con la cual une su vida en matrimonio. El mismo nos relata los hechos en un himno de acción de gracias a su santo patrón san Félix, a quien atribuye el encuentro:

... Inde propinquos Trans iuga Pyrenes adii peregrinus Hiberos Illic me thalamis humana lege iugari Passus es ut uitam commercarere duorum Perque iugum carnis duplicata salus animarum Dilatam unius posset pensare salutem¹⁰.

- 6. Citamos por la edición teubneriana: Decimi Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula. Recensuit Rudolfus Peiper. Leipzig 1886. Epist. XXVII, 114-16.
 - 7. Aus. Epist. XXV, 15.
- 8. Citamos las obras de Paulino por la edición del Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Opera. XXIX, I Epistulae. XXX, II Carmina. Recensuit G. Hartel. Vindobonae 1894. Epist. XI, 14.
 - 9. Aus. Epist. XXVII, 124-127.
 - 10. Paul. Carm. XXI, 398-403.

Se trataba de una rica propietaria española ¹¹ que según se desprende de un breve comentario de san Ambrosio: *uenditis facultatibus, tam suis quam etiam coniugalibus* ¹², acompañó a su esposo en el desprendimiento y abandono total de las riquezas del mundo decidiéndose ambos cónyuges por una vida ascética y de fervor cristiano ¹³.

Su vida en Burdeos se vió azotada por grandes tribulaciones, entre las que destaca la grave acusación de haber asesinado a su hermano, en que se vió envuelto¹⁴. No sabemos si por haber ocurrido la muerte en circunstancias sospechosas contra Paulino o simplemente porque su patrimonio atraía la codicia del fisco, según escribe él mismo cuando atribuye haber sido absuelto de la acusación a la intercesión de su patrono san Félix, junto a cuya tumba en Nola se retiraría más tarde y pasaría el resto de su vida siendo obispo de la ciudad:

...Censumque meum iam rector adisset, Tu mea colla, pater, gladio, patrimonia fisco Eximis^{1 5}.

Estas circunstancias, además del profundo cambio espiritual de los esposos, señalado anteriormente, les mueven a abandonar el ambiente mundano que les rodea en Burdeos. Su deseo de retiro les llevó a internarse en Hispania permaneciendo en ella unos cuatro años aproximadamente, del 391 al 395. Por la correspondencia que mantuvo Paulino en estos años conocemos algunas noticias sobre nuestra Península y su situación a fines del siglo IV.

En carta a Sulpicio Severo le da cuenta de su residencia en este momento: nos modo in Barcinonensi, ut ante scripseram, ciuitate consistimus¹⁶, ciudad en la que vive una floreciente comunidad cristiana. Esta, impresionada por el desprendimiento y abnegación de que da pruebas Paulino, le empuja a recibir el sacerdocio¹⁷: die domini, quo nasci dignatus est, repentina, ut ipse testis est, ui multitudinis, sed credo ipsius ordinatione correptus et presbyteratu initiatus sum¹⁸. Recibió la ordenación sacerdotal de manos del

- 11. A. Braudillart, op. cit. p. 25; M. Vigil, op. cit. p. 288; F. Ermini, op. cit. p. 232.
- 12. Ambros. Ep. LVIII, 1. Edición de Migne, Patrologia Latina XVI, 1178-9. En esta carta al obispo Sabino da cuenta además san Ambrosio de diversos detalles que iluminan la figura de aquella española, esposa de Paulino, y nos confirman su posición acomodada de rica propietaria. Dice de ella: Matrona quoque uirtuti et studio eius proxime accedit, neque a proposito uiri discrepat. Denique transcriptis in aliorum iura suis praediis, uirum sequitur, et exiguo illic coniugis contenta cespite solabitur se religionis et charitatis diuitiis. Migne, PL XVI 864-5 fija la fecha de esta carta de san Ambrosio hacia los últimos meses del año 392 o primeros del 393.
 - 13. A. Piganiol, L'Empire chrétien (325-395), París 1972, p. 256.
 - 14. B. Altaner, op. cit. p. 346; P. de Labriolle, Histoire de la litterature latine chrétienne, Paris 1947, p. 482.
 - 15. Paul. Carm. XXI, 418-420.
 - 16. Paul. Epist. I, 10.
- 17. A. Baudrillart, op. cit. pp. 54-55; P. de Labriolle, Histoire... p. 486 observa que la comunidad de Barcelona obligaba, por asi decirlo, a Paulino a recibir el sacerdocio, aunque se encontraba en condiciones canónicas irregulares. Paulino mismo pone como condición no quedar incardinado a la iglesia de Barcelona, como se dice más adelante, y además era casado, estando prohibidas las órdenes mayores por el Concilio de Elvira a quienes se encontrasen en dicho estado civil, cfr. B. Altaner, op. cit. p. 38.
 - 18. Paul. Epist. I, 10.

obispo Lampio¹⁹, cabeza de la comunidad barcelonesa, según escribe a Alipio en otra ocasión: a Lampio apud Barcilonem in Hispania per uim inflammatae subito plebis sacratus sim²⁰, aunque no quiso quedar definitivamente incardinado a dicha iglesia barcelonesa: nam ea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non adligarer, in sacerdotium tantum domini, non etiam in locum ecclesiae dedicatus²¹. Junto a las noticias de las circunstancias de su ordenación sacerdotal, que hemos indicado, en las que nos transmite algunos reflejos indirectos de la situación religiosa de Barcelona, transmite a Sulpicio Severo en su carta el ruego insistente de que se reúna con él señalándole, para darle ánimos a hacer el viaje, que el camino de los Pirineos es fácil y practicable por la ruta de Narbona a Barcelona: Veni igitur, si placet... tam breuis enim et facilis uia est, ut nec in Pyrenaeo ardua sit, qui Narbonensi ad Hispanias agger, nomen magis quam iugum, horrendus interiacet²².

También nos ha transmitido otras referencias de carácter religioso de la Hispania de su época. *Complutum* es lugar de pergrinación religiosa por el sepulcro de los santos Justo y Pastor, a cuyo cobijo envía los restos mortales de su hijo Celso, muerto recién nacido:

Quem Complutensi mandauimus urbe propinquiis Coniunctum tumuli foedere martyribus²³.

Incluye entre los nombres dignos de mención de la cristiandad a san Vicente mártir, venerado entre los hispanos, según cuenta Paulino en uno de sus himnos:

Et parit egregios uerboque fideque magistros, Nec minor occiduis effulsit gratia terris. Ambrosius Latio, Vicentius extat Hiberis²⁴.

El retiro del mundo llevado a cabo por Paulino y su conversión ascética habían provocado el estupor de las gentes y principalmente de su maestro Ausonio, quien admirado y perplejo ante la decisión tomada por Paulino le escribe varias cartas de reproche e invitación al retorno, ya lo hemos señalado anteriormente, en las que reprueba y denigra a esa tierra ibera que retiene a su brillante discípulo de otrora²⁵. En estas

- 19. La identificación de este obispo de la sede barcelonesa presenta algunos problemas dentro del episcopológio de Barcelona ya que debe tratarse de la misma persona que es llamada también Lampadius. Muy posiblemente se trata del sucesor de san Paciano. Cfr. M. Aymerich, Nomina, et acta episcoporum Barcinonensium, binis libris comprehensa atque ad historiae et chronologiae rationem revocata. Barcinone, 1760, pp. 29-30; 250-251; 467; Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo. Edidit P. Pius B. Gams. Ratisbonae, 1873, p. 13. También figura Lampio inmediatamente detrás de san Paciano en la lista de "Obispos de Barcelona por orden cronológico" (pág. 529) de la obra del canónigo don Sebastián Puig y Puig, Episcopologio de la Sede de Barcelona, Barcelona, 1929. (Véanse también las pp. 49 y ss.).
 - 20. Paul. Epist. III, 4.
 - 21. Paul. Epist. I, 10.
 - 22. Paul. Epist. I, 11.
 - . 23. Paul. Carm. XXXI, 607.
 - 24. Paul. Carm. XVIII, 151-153.
 - 25. Subrayemos las palabras de Ausonio Epist. XXVIIII, 56-59: Ergo meum patriaeque decus columenque senati Birbilis aut haerens scopulis Calagorris habebit, Aut quae deiectis iuga per scruposa ruinis Arida torrentem Sicorim despectat Hilerda?.

cartas, escritas en verso, insertó Ausonio los mejores y más cálidos elogios a su discípulo y los denuestos más duros y despectivos contra Hispania, engarzados en hermosos adornos literarios tomados de los más atractivos lugares comunes de la retórica, entre ellos encontramos datos de indudable interés para rosotros, con el fin de recordar a quien parecía olvidarlas las bellezas de la sociedad rutilante que había abandonado:

Occidui me ripa Tagi, me Punica laedit Barcino²⁶, me bimaris iuga ninguida Pyrenaei.

Nunc tibi trans Alpes et marmoream Pyrenem Caesarea est Augusta domus, Tyrrhenica propter Tarraco²⁷ et ostrifero super addita Barcino ponto:.....

Vertisti, Pauline tuos dulcissime mores?
Vasconis hoc saltus et ninguida Pyrenaei
Hospitia et nostri facti hoc obliuio caeli?
Inprecer ex merito quid non tibi, Hiberia tellus!
Te populent Poeni, te perfidus Hannibal urat;
Tebelli sedem repetat Sertorius exul.
Ergo meum patriaeque decus colomenque senati
Birbilis aut haerens scopulis Calagorris habebit,
Aut quae deiectis iuga per scruposa ruinis
Arida torrentem Sicorim despectat Hilerda? 28

Ausonio, llevado de su aprecio por Paulino, ha ido desgranando quejas contra la lejana e inhóspita provincia que les separa, las cuales sirven al discípulo, siguiendo la pauta trazada en aquellos versos, para ir rectificando suavemente al maestro sus afirmaciones y conceptos equivocados vertidos en su carta. Le presenta la imagen real de su vida en Hispania y la de los ambientes en los que se mueve. También Paulino, en consecuencia, redacta su contestación en verso, con lo que hace ver al maestro que todavía conserva el gusto por sus enseñanzas retóricas y, si bien volcada a más altos pensamientos y al servicio del ideal cristiano, superior a las vanidades de su juventud, mantiene viva su formación literaria, que le permite con gran complacencia ahora, seguir los pasos de la carta del maestro²⁹.

Contrariamente a sus reproches no se ha retirado Paulino a bosques despoblados o ciudades destruidas, a una tierra inhóspita o plagada de bandoleros, en los que, sin duda, llegado el caso, hubiese influido él para llevarles a la civilización y no al contrario, sino que habita lugares donde existen hombres de trato agradable que habitan en ciudades magníficas, aunque Ausonio las haya querido ver desiertas e inaccesibles, como lo son,

- 26. Estos epítetos han sido motivo de diversos comentarios. Así FHA VIII, p. 381.
- 27. Destacamos por haber tocado directamente estas citas en un trabajo más amplio y exhaustivo la obra de P. Pericay, *Tarraco: historia y mito*, Tarragona 1952. Especialmente, pp. 27 y 36-37; Schulten, *Tarraco*, Barcelona 1948, pp. 18 y ss., escribía estas palabras como lema del capítulo segundo de su libro.
 - 28. Aus. Epist. XXVII, 68-69; 87-89; XXVIIII, 50-59.
 - 29. F. Ermini, op, cit. pp. 231-232; P. de Labriolle, Histoire... p. 484.

entre otras muchas de la Hispania feliz extendida entre el Océano y el Mar Tirreno, Caesaraugusta, Barcino o Tarraco:...

...quod tu mihi uastos Vasconiae saltus et ninguida Pyrenaei Obicis hospitia, in primo quasi limine fixus Hispanae regionis agam nec sit locus usquam Rure uel urbe mihi, summum qua diues in orbem Vsque patet mersos spectans Hispania soles: Sed fuerit fortuna iugis habitasse latronum: Num lare barbarico rigui mutatus in ipsos, Inter auos habui, socia feritate colonos? Non recipit mens pura malum neque leuibus haerent Inspersae fibris maculae: si Vascone saltu Quisquis agit purus sceleris uitam, integer aeque Nulla ab inhumano morum contagia ducit Hospite, sed mihi cur sit ab illo nomine crimen, Qui diuersa colo, ut colui, loca iuncta superbis Vrbibus et laetis hominum celeberrima cultis? Ac si Vasconicis mihi uita fuisset in oris, Cur non more meo potius formata ferinos Poneret, in nostros migrans, gens barbar ritus? Nam quod in euersis³⁰ habitacula ponis Hibera Vrbibus et deserta tuo legis oppida uersu

Montanamque mihi Calagorrim et Birbilim acutis Pendentem scopulis collemque iacentis Hilerdae Exprobas, uelut his habitem laris exul et urbis Extra hominum tecta atque uias: an credis Hiberae Has telluris opes, Hispani nescius orbis, Quo grauis ille poli sub pondere constitit Atlans, VItima nunc eius mons portio metaque terrae,

Discludit bimarem celso qui uertice Calpen?
Birbilis huic tantum, Calagorris, Hilerda notantur,
Caesarea est Augusta cui, Barcinus amoena
Et capite insigni despectans Tarraco pontum.
Quid numerem egregias terris et moenibus urbes,
Quas geminum felix Hispania tendit in aequor,
Qua Betis Oceanum Tyrrhenumque auget Hiberus,
Lataque distantis pelagi diuortia conplet,
Orbe suo finem ponens in limite mundi? 31

^{30.} La crítica del texto nos ofrece en este pasaje la posibilidad de escribir auersis como había preferido la edición de Migne, Patrologia Latina LXI, 458. En tal caso el sentido no sería ciudades destruidas sino ciudades alejadas, lo que equivale a un panorama de Hispania menos sombrío. Con todo, los editores modernos prefieren leer euersis.

^{31.} Paul. Carm. X, 202-238.

En el aspecto formal, la carta poética de Paulino a Ausonio es un ejemplo típico de lo que representa la poesía cristiana de la época. El léxico y aún la misma disposición recuerdan a Virgilio, Horacio, Ovidio³². De su maestro ha tomado también gran parte de la estructura de su contestación en verso, pero nos importa menos este aspecto, aunque se haya de valorar para enjuiciar la veracidad de las noticias transmitidas por Paulino.

Desde el punto de vista de la situación de Hispania, Paulino, que ha vivido, que vive en ella, hace ver a su maestro que no conoce bien la tierra ibera de su momento y sólo ha resaltado los tintes negativos; pero ésta es mucho más rica y acogedora de lo que Ausonio ha podido imaginar en la pesadumbre de sentirse abandonado por su discípulo, cuando sólo sabe recordar los nombres de algunas ciudades decaídas de antiguos esplendores. Por oposición a este cuadro pesimista, y en general al desmoronamiento de la vida urbana en el mundo romano de la época, Paulino nos presenta en su descripción³³ una Península poblada de ciudades florecientes como las anteriormente mencionadas Caesaugusta, Barcino, calificada de amoena ciuitas, y Tarraco, a la que tiempo atrás había cantado Floro³⁴, y, egregia de nuevo en los tiempos de Paulino, podía mirar al mar altiva desde su privilegiada colina:

Et capite insigni despectans Tarraco pontum, 35

no siendo ellas las únicas, pues existen otras muchas desparramadas a lo largo del país desde el Betis al Ebro.

La visión de Paulino es, sin duda, la visión optimista de quienes todo lo poseen, aunque él personalmente renunciase a ello, filtrada además esta visión por el prisma del lenguaje poético, pero se trasluce ciertamente en ella una situación real enmarcada con datos positivos, pues, por una parte, presenta una vida urbana con cierto empuje, contrastando con los matices de desolación que recalcaba Ausonio, y, por otra, por su situación personal y por el conjunto de las noticias que nos ha proporcionado, podemos deducir indicios para entrever una situación en la que las tierras pertenecen a unos pocos, san Ambrosio habla de haciendas dejadas por Paulino y su esposa de las que era propietaria ésta última: denique transcriptis in aliorum iura suis praediis, uirum sequitur³⁶, existen señoríos repartidos por doquier, como los que estan siendo puestos a la luz en el Valle del Ebro en las excavaciones arqueológicas más recientes de lujosas villas del Bajo Imperio^{3 7}, señal del abandono de algunas ciudades e inicios del estado de postración en que va cayendo la sociedad romana de esta época.

- 32. P. de Labriolle, Histoire... p. 490.
- 33. M. Vigil, op. cit. p. 290-291, recoge este pasaje de Paulino y comenta las diversas alusiones del texto a las ciudades, a los apelativos con que se llama a los pueblos mencionados, a su modo de vida, etc.
- 34. Floro ofrece un pasaje bellísimo en alabanza de Tarragona en la obra Vergilius orator and poeta. Ed. O. Rossbach, Leipzig 1896. Schulten, Tarraco, pp. 70-71, haciéndose eco de este pasaje de Floro, anhela pasar su ancianidad bajo el sol y la quietud de su costa y su campo. Cfr. también M. Dolç, Hispania y Marcial, Barcelona 1953, pp. 62-63, donde recoge las citas referentes a Tarraco dadas por Marcial y otros autores latinos.
 - 35. Paul. Carm. X, 233.
 - 36. Ambros. Ep. LVIII. 12. Edición de Migne, PL XVI, 1178.
 - 37. M. Vigil, op. cit. p. 299.

FIGULUS NOSTER EST CHRISTUS

Consideraciones sobre la trayectoria del término figulus en los autores latinos cristianos.

Por Marcos Maver

El término figulus constituye un caso singular e interesante dentro del léxico latino, por cuanto, bajo una aparente concreción del significado que parece revestir, encierra toda una serie de matices de sentido que afloran por efecto del contexto. La detección de cada uno de estos valores superpuestos, coexistentes incluso con la significación primaria, presenta una dificultad acrecentada por el hecho de que su fuerza semántica depende por lo general de contextos relativamente extensos sin cuya consideración se hace en las más de las veces imposible una correcta valoración.

Nos proponemos, en consecuencia, en este trabajo intentar una tipologización de los distintos matices y significados alusivos detectados dentro de un ámbito literario concreto: la literatura latina cristiana.

Como consideración previa, debemos destacar la riqueza plástica del oficio de alfarero, que ha hecho que las imágenes en que, de forma simbólica, interviene, hayan sido aplicadas desde época muy remota por las civilizaciones orientales, como egipcios y babilonios, a una serie de fábulas y mitos de carácter cosmogónico¹.

Por otra parte esta imagen no fue tampoco ignorada por los griegos², hasta el punto que una de ellas, de carácter filosófico, parece cobrar una importancia notable en la trayectoria de la significación de *figulus* en los autores cristianos, como más adelante

- 1. H. Lesètre en F. Vigouroux, Dictionnaire de la Biblle, t. V, París 1912, s.v. "potier", pp. 578-581. J. Duchemin, Prométhée. Histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes, París 1974, pp. 33-46. P. M. Schuhl, La fabulation platonicienne, París 1945, pp. 84-85 y 112.
- 2. P. M. Schuhl, La fabulation..., p. 112. Es interesante además observar cómo la imagen del alfarero es utilizada por Platón en Hipp. maior, 288d. ed. A. Croisset είπερ ἡ χύτρα κεκεραμευμένη είη ὑπὸ ἀγαθοῦ κεραμέως λεία καὶ στρογγύλη καὶ καλῶς ὑπτημένη, οἰαι τῶν καλῶν χυτρῶν ἐισί τωνς δίωτοι τῶν ἔξ χοᾶς χωρουσῶν, παγκάλαι εἰ τοιαύτην ἐρωτιψη χύτραν, καλὴν ὁμολογητεόν εἰναιde una forma totalmente técnica simbolizando el trabajo normal contrapuesto al de la razón. Sobre la predilección de Platón por imágenes tomadas de la alfarería, cf. P. Louis, Les Métaphores de Platon, París 1945, pp. 204-205, v. así: Leyes 10, 898a y b y Timeo 33. Ya en Homero, Π. 18, 600-601, ed. D. B. Monro y T. W. Allen, encontramos esta imagen: ὡς ὅτε τις τροχὸν ἄρμενον ἐν παλάμησω / ἐζόμενος κεραμεὺς πειρήσεται, αἴ κε θέησιν. ligada a la leyenda de Hefaistos.

señalaremos. No hay que olvidar el papel que la imagen del dios-artesano ha representado en la filosofía griega, especialmente en el platonismo y sus secuelas³.

El mito de Prometeo, modelador alfarero del hombre, no debe tampoco considerarse lejano o ajeno a la trayectoria de esta imagen, que debió, a través del mismo, ejercer considerable influencia en el pensamiento griego⁴.

La tradición hebrea será recogida al tratar de la trayectoria en la literatura latina cristiana, dado que, contenida fundamentalmente en la Biblia, ejercerá su influencia a través de las versiones de la misma que circularon en el imperio romano, las cuales representan uno de los elementos fundamentales en el tratamiento cristiano de la significación del término figulus.

En el campo de la literatura romana su significación reviste una serie de matizaciones, algunas de ellas de carácter popular, como la que envuelve en la significación de figulus el carácter de Babilonius, etc. La resonancia religioso-filosófica del término figulus tampo-co es desconocida: PHAEDR. app. 4, 1 Prometheus saeculi figulus noui⁶.

La utilización de esta imagen con un carácter netamente pagano, entendiendo como tal la tomada de un autor clásico sin otra intención que incluirla en un símil, no es tampoco ajena a la literatura cristiana como es el caso de HOR. ars, 21-22: amphora coepit institui: currente, rota cur urceus exit⁷, utilizado por san Braulio en una carta a Eugenio: Pro inerudita impedimenta linguae breuem euenire uolui tramitem epistolae, sed, ut est illud tibi notum, dum urceum facere nitor, amphoram finxit manus⁸.

- 3. Cf. L. Paquet, Platon. Méditation du regard, essai d'interpretation, Leiden 1973, cap. II: "Platon: l'ouvrier, l'artisan et le demiurge" pp. 42-65. v. además M. Legido López, El problema de Dios err Platón, Salamanca 1962, esp. cap. II, pp. 75-87. E. R. Curtius, Literatura europea y Edad Media Latina, México 1955 (trad. M. Frenk Alatorre y A. Alatorre) excurso XXI "Dios como artífice" pp. 757-759 sitúa la equivalencia Figulus-Deus Creator en el marco general de la consideración que dió lugar al tópico medieval del Deus artifex. V. además Klotz \$\su\$. "artifex" ThLL cols. 700-701.
- 4. Cf. M. Delcourt Héphaistos en la légende du magicien, París 1957, pp. 155-159. Sobre la leyenda de Prometeo, L. Séchan, Le mythe de Promethée, París 1951; cf. esp. A. Ruiz de Elvira, "Prometeo, Pandora y los origenes del hombre", CFC 1 (1971) pp. 79-108, donde el autor hace referencia a los puntos de contacto de estos mitos con el relato bíblico. El muy reciente trabajo de J. Duchemin, Prométhée, es ahora fundamental para el tema v. esp. pp. 47-57 y 97-107, incidiendo en el problema del Prometeo cristiano en el capítulo VIII pp. 109-118.
- 5. Sobre las distintas connotaciones de figulus en el ámbito de la lengua latina cf. M. Mayer, Studia Nigidiana, I. Publio Nigidio Fígulo. El hombre y su época (en prensa).
- 6. Ed. L. Mueller, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1926, p. 52, cf. app. 4,14 y 4,15 p. 38. 7. Ed. E. C. Wickham-H. W. Garrod, Oxford Classical Texts, 1967¹⁵. Un escolio a Horacio nos explica la razón del uso de este pasaje por los autores cristianos: PORPH. Hor. ars, 21 ed. W. Meyer (Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1874, p. 345): amphora coepit institui currente rota cur urceus exit. hoc dicit: quare cum aliam materiam institueris scribere, aliam efficis? quo modo ridendus est figulus, qui cum destinauerit amphoram urceum efficiat.
- 8. Ed. J. Madoz, Biblioteca de Antiguos Escritores Cristianos Españoles vol. I, Madrid 1941 carta 36; 112 p. 168. En la carta II, ed. cit. p. 199, dice san Braulio: En dum urceum fingere uolo, ut ait Terentius, amphòram finxit manus, atribuyendo a Terencio la cita de Horacio. De nuevo vuelve a aparecer en la carta 44, 315 p. 206 dirigida a Fructuoso: Ecce dum nescit amor ordinem, plus oneraui epistolam meam sermone quam utilitate. Et, ut ait quidam: Dum urceum facere nitor, amphoram finxit manus. Asimismo Tajón en una carta a Eugenio, epist. 4, 15: en, prudentissime uirorum, ut causarum ordines singuillatim perstringerem, modum breuitatis excessi, quia, ut ait quidam doctissimus, dum figuli rota, ed. F. Vollmer, MGH Auct. antiq. 14, p. 290. Véase además sobre estos casos Ch. Lynch y P. Galindo, San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras, Madrid 1950, p. 188-189.

El texto horaciano presenta además variantes en san Braulio basadas en una paráfrasis parecida a la cita hecha por san Jerónimo en la epist. 107, "currente rota", dum urceum facere cogito, amphoram finxit manus donde no se menciona figulus sino tan sólo la rota instrumento inseparable del alfarero en buena parte de las imágenes.

Nos da todo ello una idea de la complejidad que representa el término figulus en el léxico latino 10. La influencia de las tendencias observadas ya en época anterior al desarrollo de la literatura cristiana sobre la misma, será puntualizada en cada caso al tratar de los pasajes en que esta influencia se patentice.

Precisaremos en primer lugar, como ya se ha indicado, la significación del término figulus en la Biblia latina. El término figulus viene traducido en las versiones griegas de la Biblia como $\kappa \epsilon \rho a \mu \epsilon \dot{\nu} \varsigma^{11}$, que corresponde al hebreo $yoser^{12}$. Las distintas versiones latinas conocidas de los pasajes bíblicos en que aparece figulus coinciden con la Vulgata, por lo cual es lícito utilizar el texto de esta última como base para el estudio de las apariciones de figulus en la Biblia 13.

La significación del término *figulus*, en los textos bíblicos, proporciona una buena clave de interpretación para gran número de apariciones del mismo en autores cristianos, que lo utilizan tan sólo como reminiscencia de un texto bíblico, sin otra matización significativa que la que de la cita bíblica se deduce.

Podemos hacer, por lo que a las apariciones de figulus en la Biblia se refiere, una tipologización a la par que sencilla muy significativa y que, por su misma generalidad, permite una clasificación sin problemas de los textos recogidos¹⁴ en los que figulus cobra una u otra matización: a) significación primaria de tan sólo alfarero; b) figulus puesto en parangón con *Dominus* y su relación respecto al hombre.

- 9. Ed. Y. Labourt, Collection des Universités de France, vol. V, París 1955, p. 146.
- 10. El artículo de F. Vollmer en el ThLL (VI cols. 721-722) hace una clasificación preliminar de las citas en que aparece este término sin introducir matización alguna en las paganas y estableciendo una distinción para los pasajes en que figulus est pro deo creatore. El conjunto de los testimonios cristianos reunidos en este artículo, a los que se ha añadido buen número de otros, es la base de nuestro trabajo.
- 11. E. Hatch-H. A. Redpath, A concordance to the Septuagint and the other Greek Versiones of the Old Testament (Including The Apocryphal Books) Oxford, 1897, vol. II, p. 759; C. H. Bruder, Concordantiae omnium uocum noui testamenti graecae, Leipzig 1884⁴, p. 496. La edición de los Septuaginta utilizada ha sido la de A. Rahlfs, Stuttgart 1971. Las variantes no son notables: Ier. 19, 1 y 19, 11, Dn. 2, 41, donde se utilizan adjetivos en lugar de κεραμεύς en genitivo como hace la versión latina. Asimismo hay que señalar que ls. 41, 25 presenta en la Vulgata la forma plastes (πλάστης) y no figulus aunque los Septuaginta recojan la forma κεραμεύς.
- 12. Queremos agradecer aquí al Prof. Dr. D. Fernando Díaz Esteban, catedrático de Hebreo de la Universidad de Barcelona, las valiosas indicaciones que nos ha proporcionado en cuantas consultas le hemos formulado para la realización de este trabajo.
- 13. Hemos utilizado para esta comprobación la edición ya clásica de P. Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae uersiones antiquae seu uetus italica... quae cum uulgata Latina et cum texto graeco comparantur. París 1751, 6 vols.
- 14. H. Lesètre en F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* s.v. "potier" pp. 578-581, hace una división más compleja sobre la base del contenido de las citas. Cf. también J. A. Selbie en J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1902, vol. IV s.v. "Potter", p. 24-26.

a) En la primera categoría pueden situarse las menciones siguientes con las matizaciones que destacaremos, especialmente con vistas a su tradición¹⁵:

I Par. 4, 23:

hii sunt figuli habitantes in plantationibus et in praesepibus apud regem in operibus eius commoratique sunt ibi.

En este texto se señalan las diferentes ramificaciones de los descendientes de Judá.

Ps. 2.9:

reges eos in uirga ferrea tamquam uas figuli confringes eos16.

Se inicia con este testimonio una serie de referencias a la fragilidad de la obra cerámica que da origen a diversas comparaciones.

Sir. 27, 6:

Vasa figuli probat fornax et homines iustos temptatio tribulationis.

Sir. 38, 32:

sic figulus sedens ad opus suum conuertens pedibus suis rotam qui in sollicitudine positus est semper propter opus suum et innumera est omnis operatio eius.

Se trata de una comparación del trabajo artesano con la sabiduría.

Is. 30, 14:

et comminuetur sicut conteritur lagoena figuli contritione perualida et non inuenietur de fragmentis eius testa in qua portetur igniculus de incendio aut hauriatur parum aquae de fouea.

De nuevo se habla de la fragilidad de la obra del alfarero.

Ier. 18, 2-3: Se trata en el apartado siguiente por ir incluídos en un símil que acaba relacionando Dominus y Figulus.

Ier. 19, 1:

haec dicit Dominus uade et accipe lagunculam figuli testeam a senioribus populi et a senioribus sacerdotum.

Ier. 19, 11:

et dices ad eos haec dicit Dominus exercituum sic conteram populum iustum et ciuitatem istam sicut conteritur uas figuli quod non potest ultra instaurari et in Thofeth sepelientur eo quod non sit aliud locus ad sepeliendum.

La idea de la fragilidad de la cerámica aparece esta vez matizada con la idea de incomponibilidad una vez rota.

Lam. 4. 2:

BETH filii Sion incliti et amicti auro primo quomodo reputati sunt in uasa testea opus manuum figuli.

- 15. Hemos utilizado para la localización de las citas F. P. Dutripa, Concordantiae Bibliorum Sacrorum Vulgatae editionis..., París 1838. La edición que sirve de base a nuestras citas en el texto es la de R. Weber O. S. B. Biblia Sacra iuxta Vulgatam uersionem, Stuttgart 1969, 2 vols. Se ha tenido presente también la edición vaticana de la Biblia, Biblia Sacra, Roma 1926— para los libros hasta ahora publicados.
- 16. Citamos la versión latina de los Septuaginta, la del texto hebreo nos da: pasces eos in uirga ferrea ut uas figuli conteres eos.

Dn. 2, 41:

porro quia uidisti pedum et digitorum partem testae figuli et partem ferream regum diuisum erit quod tamen de plantario ferri orietur secundum quod uidisti ferrum mixtum testae ex luto¹?.

Mt. 27, 7:

consilio autem inito emerunt ex illis agrum figuli in sepulturam peregrinorum.

Mt. 27, 10:

et dederunt eos in agrum figuli sicut constituit mihi Dominus.

Ambos testimonios se refieren a la compra del campo de un alfarero, para cementerio de extranjeros, acordada por los sacerdotes con las treinta monedas de plata devueltas por Judas en cumplimiento de una profecía deJeremías¹⁸. La tradición cristiana posterior ha desarrollado el estudio del pasaje intentando penetrar en el sentido de su simbolismo, constituyendo este texto una de las piedras angulares en el desarrollo de la significación de figulus.

Apc. 2, 27:

et reges ullos in uirga ferrea tamquam uas figuli confringentur.

Clara reminiscencia de Ps. 2, 9.

b)

Sap. 15, 7:

sed et figulus mollem terram premens laboriose fingit ad usus nostros unumquodque uas et de eodem luto fingit quae munda sunt in usum uasa similiter et quae his sunt contraria horum autem uasorum qui sit usus iudex est figulus.

Este texto se contrapone a Sap. 15, 8:

et cum labore uanum deum de eodem fingit luto ille qui paulo ante de terra fractus fuerat et post pusillum se ducit unde acceptus est repetitus debitum animae quem habebat.

Resulta interesante obsevar la contraposición figulus / deus en estos pasajes: figulus en este caso simboliza al hombre¹⁹ que asume indebidamente la labor de creador para crear una pretendida divinidad, deus en el texto, que le es inferior²⁰.

Sir. 33, 13-14:

quasi lutum figuli in manus ipsius plasmare illud et disponere omnes uiae eius secundum dispositionem eius sic homo in manu illius qui se fecit reddet illis secundum iudicium suum.

La idea de la creación del hombre comparada con la labor del alfarero es de un simbolismo evidente y no puede menos que recordar Gn. 2, 7.

- 17. Cf. P. Sabatier, Bibliorum Sacrorum Latinae uersiones... t. IV, p. 858 donde se recoge la variante de una versión paralela a la griega: partem quidem fictilem.
 - 18. Ier. 32, 6ss.; Za. 11, 12-13.
- 19. Sap. 15, 16: homo fecit illos et qui spiritum mutatus est is finxit illos nemo enim sibi homo poterit deum fingere.
- 20. Sap. 15, 17: cum sit enim mortalis mortuum fingit manibus iniquis melior est enim ipse his quos colit quia ipse quidem uixit cum esset mortalis illi autem numquam.

Is. 29, 16:

peruersa est haec uestra cogitatio quasi lutum contra figulum cogitet et dicat opus factori suo non fecisti me et figmentum dicat fictori suo non intellegis.

Se contrapone en el versículo anterior a la actitud del hombre frente a su creador:

Is. 45. 9:

uae qui contradicit fictori suo testa de samiis terrae numquid dicet lutum figulo suo quid facis et opus tuum absque manibus est.

En el mismo sentido que el anterior².

Ier. 18, 2-6:

surge et descende in domum figuli et ibi audies uerba mea et descendi in domum figuli et ecce ipse faciebat opus super rotam et disipatum est uas quod ipse faciebat e luto manibus suis conuersusque fecit illud uas alterum sicut placuerat in oculis eius ut faceret et factum est uerbum Dominum ad me dicens numquid sicut figulus iste non potero facero uobis domus Israhel ait Dominus ecce sicut lutum in manu figuli sic uos in manu mea domus Israhel

El testimonio es bastante elocuente: a dos menciones de figulus, puramente técnicas, sucede una mención doble en parangón con *Dominus*.

Rom. 9, 21:

an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem uas in honorem aliud uero in contumeliam²³.

El pasaje se hace eco de Sap. 15, 7 y del versículo anterior, Is. 45, 9.

Los testimonios son suficientemente elocuentes a partir de la mención del Génesis (2, 7): la imagen del alfarero es susceptible de ser parangonada con el Creador, aunque no por ello dejen de aparecer simples menciones al mismo, que podríamos llamar técnicas, para designar su obra y, sobre todo, la fragilidad de la misma.

No se trata de un caso aislado de comparación sino que aparece en una serie de símiles frecuentes y acompañados por otras imágenes no menos vivas y plásticas, pero no puede olvidarse en ningún caso que para la imagen en que interviene figulus subyace siempre: formauit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae...

La aparición de figulus en la obra de Tertuliano reviste una singular importancia. La significación del término en su obra es un fruto más de su misma formación, reflejo de su abigarrada cultura y de su personalidad inquieta²⁴. Figulus en la obra de Tertuliano adquiere una clara resonancia filosófica pagana, íntimamente unida a una significación

- 21. Is. 29, 15: uae qui profundi estis corde ut a Domino abscondatis consilium quorum sunt in tenebris opera et dicunt quis uidet nos et quis nouit nos.
- 22. A continuación en Is. 45, 11: haec dicit Dominus Sanctus Israhel plastes eius uentura interrogate me super filios meos et super opus manuum mearum mandastis mihi.
- 23. A continuación Rm 9, 22: quod si uolens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam sustinuit in multa patientia uasa irae aptata in interitum; completa la idea.
- 24. Cf. J. C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, París 1972, da una completa muestra de la complejidad de su cultura y de su complicada personalidad. Cf. además Schanz-Hosius-Krüger, Geschichte der römischen Literatur, vol. III, Munich 1922³ (reimpresión 1969) pp. 272-333.

bíblica bien documentada. Sobre el término figulus aparecen también en su obra neologismos como figulare y figulatio, creación posiblemente suya en el uso de las imágenes en que interviene la figura simbólica del figulus, lo cual viene a atestiguar la importancia que a la expresividad de las mismas da Tertuliano²⁵.

Debemos a continuación señalar, primeramente, aquellos pasajes en que figulus no presenta problema alguno en relación con las matizaciones ya indicadas para los textos bíblicos. Ello no quiere significar de todos modos una cita exacta sino tan sólo un aprovechamiento muchas veces original de la imagen bíblica, pero que no aporta nada a la significación de figulus objeto de nuestro trabajo.

TERT. resurr. 7, 3-7:

Obliteratus igitur et deuoratus est limum in carnem. Quando? cum factus est homo in animam uiuam de dei flatu, uaporeo scilicet et idoneo torrere quodammodo limum in aliam qualitatem, quasi in testam, ita et in carnem. Sic et figulo licet argillam temperato ignis adflatu in materiam robustiorem recorporare et aliam ex alia stringere speciem, aptiorem pristina et sui iam generis ac nominis. Nam et si scriptum est: Numquid argilla dicet figulo? id est homo deo, et si apostolus: In testaceis, ait, uasculis, tamen et argilla homo, quia limus ante, et testa caro, quia ex limo per adflatus diuini uaporem. Quam postea pelliciae tunicae, id est cutes superductae, uestierunt. Vsque adeo, si detraxeris cutem, nudaueris carnem. Ita quod hodie spolium efficitur, si detrahatur, hoc fuit indumentum, cum superstruebatur. Hinc et apostolus circuncisionem despoliationem carnis appellans tunicam cutem confirmauit.

Haec cum ita sint, habes et limum de manu dei gloriosum et adflatu dei gloriosiorem, quo pariter caro et limi rudimenta deposuit et anima ornamenta suscepit²⁶.

Las reminiscencias bíblicas son claras y han sido identificadas: Gn. 2, 7, inevitablemente, en la que Tertuliano destaca el soplo de vida que tanta fecundidad tiene en su obra; Rom. 9, 20-21 reminiscencia a su vez de Is. 45, 9; y II Cor. 4, 7. Podemos añadir a ello Sap. 15, 7 puesto que en el texto va implícita también la idea de preeminencia y decisión del alfarero sobre su orza, plasmada en la conclusión: iudex est figulus, por no mencionar otros pasajes en que se manifiesta esta idea, recogidos en el apartado b) de los textos bíblicos.

^{25.} ThLL VI col. 721 s.v. "figulatio" y "figulo"; H. Hoppe, Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullianus, Lund, 1932, sitúa figulatio entre los substantivos (p. 137) creación de Tertuliano y a figulo (p. 147) entre los verbos. Cf. de un modo general sobre el estilo y la lengua de Tertuliano: E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI, Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, vol. II, Stuttgart 1971 (reprod. de la 2.ª edición Leipzig 1909) pp. 606-615; Chr. Mohrmann "Quelques traits caracteristiques du Lațin des Chrétiens" Miscellanea Giovanni Mercati vol. I, Ciudad del Vaticano 1956 pp. 937-966 = Études sur la langue des Chrétiens, vol. I, Roma 1961, pp. 20-50 y "Observations sur la langue et le style de Tertullien" Nuovo Didaskaleion 4 (1950) pp. 41-54 = Études sur le Latin des Chrétiens, vol, II, Roma 1961, p. 236-246. Sobre la presencia del mito de Prometeo en Tertuliano: J. Duchemin, Prométhée, p. 111-112 sobre Apol. 18, 2.

^{26.} Ed. J. G. Ph Borleffs, CC 2, pp. 929-930.

TERT. adu. Marc. 2, 2-7:

Aut quis dubitabit ipsum illud Adae delictum haeresin pronuntiare, quod per electionem suae potius quam diuinae sententiae admisit? Nisi quod Adam numquam figulo suo dixit non prudenter definxisti me. Confessus est seductionem, non occultauit seductricem. Rudis admodum haereticus fuit. Non obaudiit, non tamen blasphemauit creatorem nec reprehendit auctorem, quem a primordio sui et bonum et optimum inuenerat et ipse, si forte, iudicem fecerat [A primordio]².

De nuevo la reminiscencia del creador alfarero del Génesis se combina con Is. 29, 16, al mencionar la resistencia de la criatura respecto a su Hacedor.

TERT. adu. Hermog. 19, 2-4:

lam nunc, si principalia die opera caelo et terra sunt, quae ante omnia deus** fecit suorum esse propie principium, qua priora sunt facta, merito sic praefatur scriptura: in principio fecit deus caelum et terram, quemadmodum dixisset: 'in fine deus fecit caelum et terram', si post uniuersa fecisset. Aut si principium aliqua substantia est, erit et finis aliqua materia. Plane licebit etiam substantiuum aliquid principium esse alii rei, quae ex ipso sit futura, utargilla principium testae, ut semen principium herbae. Sed cum ita utimur uocabulo principii, quasi originis, non quasi ordinis nomine, adicimus et mentionem ipsius rei specialiter, quam uolumus principium alterius rei. De cetero si sic ponamus uerbi gratia: 'in principio fecit figulus peluim uel urnam', hum non materiam significabit principium, —non enim argillam nominaui principium,— sed ordinem operis, quia figulus ante cetera primum peluim et urnam fecit, exinde facturus et cetera. [Ad ordinationem operum principii uocabulum pertinebit, non ad originem substantiarum]²⁸.

El poder de Dios y el poder del hombre, simbolizado por el alfarero, se enfrentan en este testimonio ante el acto de crear, al estudiar Tertuliano el valor de *principium*, que resulta elemento diferenciador decisivo²⁹. Las reminiscencias del *Génesis* son aparentes y el ejemplo del alfarero no está tomado al azar sino que es consecutiva en el mismo *Génesis* la creación del cielo y de la tierra, la creación del hombre del polvo de la tierra por el Hacedor alfarero, la cual Tertuliano tuvo presente en esta ocasión, aunque utilizarala imagen tan solo en la forma que hemos dado en llamar técnica, es decir, utilizando el término *figulus* en su sentido estricto sin simbolismo alguno.

TERT. pal. 3, 4:

Multa dicendum fuit, utad hominem, praestructim perueniretur. Hunc quoque primordio accipitis, nudus certe et inuestis figulo suo constitit; post demum sapientiam, haud dum licitum praereptam potitur. Ibidem quod in nouo corpore indebitum adhuc pudori erat protegere festinans ficulneis foliis interim circumdat; dehinc cum de originis loco exterminat, quippe deliquerarat, pellitus orbi ut metallo datur³⁰.

De nuevo la mención a figulus como Dios creador, de acuerdo con el Génesis, dentro de un obra de su época montanística. La creación del hombre en Tertuliano se une así a la de figulus en una mención cargada de sentido bíblico, aunque por ello no pueda dejarse de lado la utilización puramente popular y técnica, contenida en el siguiente testimonio que puede contraponérsele:

- 27. Ed. Aem. Kroymann, CC 1, p. 477.
- 28. Ed. Aem. Kroymann, CC 1, p. 413.
- 29. El texto continúa la discusión sobre el valor de principium, cf. TERT. adv. Hermog. 19, 5.
- **30.** Ed. A. Gerlo, CC 2, p. 739.

TERT. nat. 1, 20, 5:

Aut numquid ipso uos c legio offendimus? Solet aequalitas aemulationis materiam subministrare: sic figulus figulo, faber fabro inuidet! 31

La tradición pagana de *figulus* emerge aquí en la obra de Tertuliano; la mención de un refrán, que ya en lengua griega se encuentra en Hesiodo^{3 2}, nos conduce al camino de la tradición popular sobre los alfareros.

La particularidad significativa de *figulus* viene dada por el contexto en que queda inmersa en:

TERT. Apol. 47, 5-7:

Inuentum enim solummodo Deum non inuenerant disputauerunt, ut et de qualitate et de natura eius et de sede disceptant. Alii incorporalem asseuerant, alii corporalem, qua Platonici et Stoici, alii ex atomis, alii ex numeris, qua Epicurus et Pithagoras; alius ex igni, qua Heraclito uisum; et Platonici quidem curantem rerum factorem et actorem rerum contra Epicurei otiosum et inexercitum, et ut ita dixerim, neminem rebus humanis; positum uero extra mundum Stoici, qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc; intra mundum Platonici, qui gubernatoris exemplo intra id maneat, quod regat^{§3}.

Testimonio que evidentemente puede complementarse para tener una mejor perspectiva con:

TERT. An. 25, 2:

Nulla interest professoribus ueritatis de aduersariis eius, maxime tan audacibus quam sint primo isti, qui praesumunt non in utero concipi animam nec cum carnis figulatione compingi atque produci, sed et effuso iam partu nondum uiuo infanti extrinsecus imprimi; ceterum semem ex concubitu mulieribus locis sequestratum motuque naturali uegetatum conpinguescere in solam substantiam carnis; eam editam et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae inmersum, ita aeris rigore percussam et uim animalem rapere et uocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo et ipse interdum Plato³⁴.

Ambos testimonios, en uno de los cuales hay que destacar el término figulatio, han sido considerados por H. von Arnim, en su edición de los fragmentos de los estoicos³⁵, como restos del pensamiento de esta escuela filosófica. El cruce de la significación cristiana con el uso de figulas en una imagen de tipo estoico se hace evidente, sin embargo el valor cristiano de figulatio en Tertuliano nos es puesto de relieve por:

- 31. Ed. J. G. Ph. Borleffs, CC 1, p. 39.
- 32. HES. op. 25 ed. P. Mazon: κεραμεῖς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων que puede relacionarse en el mismo tono con ARIST. reth. 13816 16 ed. A. Roemer: καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτα ἐπιτηδεύοντας, ἐἀν μὴ παρενοχλῶσι μηδὶ ἀπὸ ταὐτοῦ ἢ ὁ βίος· γίγνεται γὰρ οὐτω καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ
 - 33. Ed. E. Dekkers, CC 1, pp. 163-164.
 - 34. Ed. J. H. Waszink, CC 2, p. 819.
- 35. H. von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta, Stuttgart 1968 (reimpresión de la 1.ª ed., Leipzig, 1903-1924) 4 vols.; II 1034 y II 805 respectivamente. Puede verse en los índices, a cargo de M. Adler, del vol. IV la lista de casi una veintena de pasajes de Tertuliano recogidos por von Arnim principalmente del De anima. M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geisteigen Bewegung, 2 vols., Göttingen 1948-1955, vol. I pp. 436-440, vol. II pp. 214-215; sobre la influencia del estoicismo sobre el cristianismo Die Stoa, Stuttgart 1908 (2.ª ed.) pp. 203-268.

TERT. resurr. 5, 4:

Bene autem, quod et plures et duriores quaeque doctrinae totam hominis figulationem deo nostro cedunt. Quantus hic sit, satis nosti qui unicum credidisti. Incipiat iam tibi caro placere, cuius artifex tantus est! 36

El verbo *figulare* se nos presenta por el contrario cargado de significación cristiana refiriéndose a la creación del hombre:

TERT. cast. 5, 1:

Ad legem semel nubendi dirigendam ipsa origo humani generis patrocinatur, contestans quod deus in primordio constituerit in formam posteritati recensendum. Nam cum hominem figulasset eique parem necessariam prospexisset, unam de costis eius mutuatus unam illi feminam finxit, cum utique nec artifex nec materia defecisset. Plures costae in Adam in infatigabites manus in deo, sed non plures uxores apud deum³ 7.

El eco del Génesis es tan evidente que casi parece paráfrasis, sin embargo tenemos ante nosotros un dato de singular importancia: el homo es figulatus, la femina, ficta; elementos ambos fundamentales para comprender el verdadero valor de figulare en Tertuliano.

TERT. Bapt. 3, 4-5:

Ordinatio dehinc per elementa mundo cum incolae darentur, primis aquis praeceptum est animas producere, primus liquor quod uiueret edidit, ne mirum sit in baptismo si aquae animare nouerunt. Non enim ipsius quoque hominis figulandi opus sociantibus aquis absolutum est? Adsumpta est de terra materia {conuenit} non tamen habilis nisi humecta et succida quam silicet ante quartum diem segregatae aquae in stationem suam superstite humore limo tempera <ra> nt^{3 8}.

La imagen del agua de la creación, comparada con la del bautismo, tendrá cierta fortuna en la tradición posterior, de todos modos queda muy clara la resonancia del *Génesis* en este testimonio.

TERT. Val. 24, 2:

Si enim fusile et fluxile liquor est qualitas, liquor autem omnis de Sophiae fletibus fluxit, sequitur, ut limum ex pituitis et gramis Sophiae constitisse credamus, quae lacrimarum proinde sunt faeces, sicut aquarum quod desidet limus est. Figulat ita<que> hominem Demiurgus et de afflatu suo animat.

Sic erit et choicus et animalis ad imaginem et similitudinem factus, quadruplex res, ut imago quidem choicus deputetur —materialis scilicet, etsi non ex materia, Demiurgus— similitudo autem animalis, hoc enim et Demiurgus³ 9.

De nuevo nos hallamos ante un encabalgamiento de reminiscencias paganas, en *Demiurgus*, y del *Génesis*⁴⁰. La plasticidad de la imagen ha vuelto a seducir a Tertuliano. Su afán

- 36. Ed. J. G. Ph. Borleffs, CC 2, p. 926.
- 37. Ed. Aem. Kroymann, CC 2, p. 1022. V. también TERT. carm. 9, 2: ipsum certe corpus hoc nostrum, quod de limo figulatum etiam adfabulas pationum ueritas transmisit, utrumque originis elementum confitetur, carne terram, sanguinem aquam. Nam licet alia sit facies qualitatis, -hoc est quod ex alio aliud fuit— ceterum quid est sanguis quam rubens humor? Quid caro quam terra conuersa in figuras suas? (ed. Aem. Kroymann, CC 2, p. 891).
 - 38. Ed. J. G. Borleffs, CC 1, p. 279.
 - 39. Ed. Aem. Kroymann, CC 2, pp. 720-771.
- 40. Gn 3, 21; Gn 2, 7. Sobre la creación del hombre C. Spicq, Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament, París 1961, cf. cap. V. pp. 179-213.

polémico frente al paganismo hace que utilice contra él sus propias armas, en cuyo manejo le ha adiestrado su misma formación, figulus figulatio, figulare le proporcionan en este caso un elemento de extraordinaria viveza y con tradición ya arraigada en ambos polos de su actividad polémica; de la habilidad de Tertuliano en su uso y de los matices que cobran estos términos en su obra han sido buena muestra los testimonios expuestos. Tertuliano, una vez más, da la impresión virtual, por su carácter sintético, de ser fuente y no producto en la creación de un lenguaje cristiano.

La tradición estoica atestiguada en Tertuliano del término figulus viene de nuevo recogida en Lactancio al rebatir a estoicos y epicúreos, en sus doctrinas sobre la natura-leza y el mundo.

LACT. inst. 7, 3:

Et quoniam de philosophorum erroribus loquimur, Stoici naturam in duas partes diuidunt; unam, quae efficiat, alteram, quae se ad faciendum tractabilem praebeat: in illa prima esse uim sentiendi; in hac materiam nec alterum sine altero < quicquam > posse. quomodo potest idem esse quod tractat et quod tractatur? si quis dicat idem esse figulum quod lutum aut lutum idem esse quod figulum, nonne aperte insanire uideatur? at isti uno naturae nomine duas res diuersissimas comprehendunt, deum et mundum, artificem et opus, dicuntque alterum sine altero nihil posse, tamquam natura sit deus mundo permixtus. nam interdum sic confundunt, ut sit deus ipse mens mundi et mundus sit corpus dei, quasi uero simul esse coeperint mundus et deus ac non ipse mundum fecerit quod et ipsi fatentur alias, cum hominum causa praedicant esse fabricatum, et esse sine mundo, si uelit, possit, siquidem deus est diuina et aeterna mens a corpore soluta et libera 1.

El texto reproducido ha sido situado también por H. von Arnim entre los fragmentos conservados de los estoicos⁴². Es interesante destacar aquí el ejemplo puesto por Lactancio para rebatir la división de la naturaleza entre dios y estoica:

Si quis dicat idem esse figulum quod lutum aut lutum idem esse quod figulum, nonne aperte insanire uideatur?

La imagen opuesta a la idea pagana para ridiculizarla con la ejemplificación no puede tener un carácter más cotidiano: la reminiscencia del Génesis está de nuevo presente. Sin embargo no podemos olvidar que Tertuliano conoce ya esta imagen, que menciona al examinar las teorizaciones estoicas. Se nos plantea un problema a la vista de estos hechos. La imagen puede ser realmente estoica y coincidente con la tradición cristiana, su origen oriental en ambos casos está fuera de duda, ya que los testimonios de Tertuliano y de Lactancio permiten la interpretación, pero por otra parte podría quizá tratarse de una reminiscencia puramente cristiana para ilustrar una teoría pagana. La coincidencia hace pensar sin embargo en lo contrario, en que realmente exista una duplicidad de imágenes, lo cual permite una interpretación menos forzada de Tertuliano, por lo demás la presencia de imágenes en la tradición antigua en que participan el alfarero y la rota figuli viene a coincidir en este punto. De todos modos, a la vista de los fragmentos conservados, no puede precisarse hasta qué punto pudo estar arraigada en el estoicismo la idea de un dios alfarero.

Ed. S. Brandt, CSEL 19, pp. 587-588. Cf. sobre el uso hecho por Lactancio del mito de Prometeo modelador de la especie humana: J. Duchemin, Prométhée. p. 112 y n. 11.
 H. von Arnim, SVF II 1041; M. Pohlenz, Die Stoa, vol. I pp. 442-445, vol. II pp. 215-217.

San Jerónimo es otro de los ejemplos clásicos de entrecruzamiento de la tradición cristiana y pagana⁴³. En el caso que ocupa, esto parece manifestarse claramente:

HIER. epist. 54, 9:

"Unde et Saluator: "adtendite", inquit, "uobis ne forte adgrauentur corda uestra in crapula et ebrietate et curis huius uitae". Et Apostolus: "Vino in quo est luxuria". Nec mirum hoc figulum sensisse de uasculo quod ipse fabricatus est, cum etiam comicus cuius finis est humanos mores nosse atque describere dixerit: "sine Cerere et Libero friget Venus" 44.

No puede ser más evidente la reminiscencia bíblica del dios alfarero contenida en el Génesis y el diálogo criatura-creador recogido fundamentalmente en Is. 29, 16, aunque en este caso se produzca un sensible cambio; parece sin embargo estar presente esta idea de la rebeldía de la obra cerámica frente a su artífice, que queda por el contrario, y en clara contraposición al hombre, situada en su justo límite en Sap. 15, 7. Por otra parte el proverbio recogido de Terencio viene a complementar la visión de la formación de san Jerónimo, encrucijada del cristianismo, de una profunda raigambre bíblica, y el paganismo, bebido en las más puras fuentes. Es interesante además indicar cómo figulus es, aunque en un plano evidente de superioridad, contrapuesto a comicus, es decir cómo la cultura cristiana es unida por el cum etiam a la pagana en la idea de progresiva penetración en el conocimiento de la naturaleza humana.

El comentario bíblico de san Jerónimo sigue adelante como podemos comprobar en: HIER. commentarioli in psalmos II

Recte autem ei, qui natus est in tempore, dicitur: Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Tamquam uas figuli confringes eos. Vas figuli ante quam in testam fuerit obduratum, si dissipetur, reformabile est. Lege Hieremiam. Si autem semel testa fracta fuerit nequaquam in integrum conpingi potest. Verum "quae apud homines impossibilia sunt, apud Deum possibilia" 45.

En el comentario al salmo segundo aduce san Jerónimo a Jer. 19, 1 y a Luc. 18, 27. La unión entre antiguo y nuevo testamento parece una cierta oposición con el comentario, aunque parezca sin embargo subyacer una cierta oposición con el racionalismo pragmático de la explicación antiguo testamentaria. Esta explicación puede relacionarse con la tradición rabínica contenida en el Midráš Berešit Rabbah (Génesis Rabbá) 14, 7. "Hay tiestos pegados ¿no está escrito así? (Ps. 29) "como vasija de alfarero los quebrarás". Le dijo: vasija de barro es su criatura, de agua (con arcilla), que la hace apta con el fuego (son unos); vasija de vidrio es su criatura, de fuego, que la hace apta con el fuego (son otros): ésta se rompe y tiene arreglo, aquella se rompe y no tiene arreglo. —Le dijo: Porque está hecha con el soplo de uno de carne y hueso (se arregla la de vidrio). Le dijo: Escuchen tus orejas lo que tu boca dice: si lo que está hecho con el soplo de uno de carne y hueso tiene arreglo, tanto más igualmente con el soplo del Santo Bendito Sea.

^{43.} M. Testard, Saint Jérôme, París 1969, pp. 41-54. M. Schanz. Geschichte der römischen Literatur, vol. IV, 1, Munich 1914 (reimpresión 1970), pp. 429-499.

^{44.} Ed. J. Labourt, Coll. des Universités de France, vol. III, París 1953, p. 33.

^{45.} Ed. G. Morin, Anecdota Maredsolana III, 1, 1895, p. 1 = PLS, vol. II, p. 32.

Dijo Rabí Yishaq: "Como vasija de barro los quebrarás" no está escrito aquí, sino "como vasija de alfarero los quebrarás": las vasijas de alfarero (que aún) no están puestas al fuego, pueden recomponerse"46.

La similitud del texto del Berešit Rabbah con el comentario jeronimiano es evidente. Hemos de tener en cuenta sin embargo que el texto del Beresit Rabbah está datado hacia el s. VI d.C., aunque los materiales pueden ser más antiguos⁴⁷. No podemos aquí penetrar con mayor profundidad en el problema, debiéndonos limitar tan sólo a destacar la importancia y significación de este entrecruzamiento localizado de tradición cristiana y tradición rabínica en el comentario de un mismo pasaje bíblico en el cual se viene a centrar nuestra atención en torno al alfarero como creador.

Dentro de un comentario bíblico de mayor precisión y tecnicismo podemos situar:

HIER. epist. 57, 7:

Rursum in Matthaeo redditis a proditore Iuda tringinga argenteis, et empto ex eis agro figuli, scribitur; "tunc inpletum est, quod scriptum est per prophetam Hieremiam, dicentem: et acceperunt triginta argenteos pretium adpretiati, quod adpretiquerunt a filiis Israhel, et dederunt eos in agrum figuli, sicut contituit mihi Dominus". Hoc in Hieremia penitus non inuenitur, sed in Zacharia aliis multo uerbis ac toto ordine discrepante, Vulgata quippe editio ita se habet:...48

En la misma línea de comentario pero con una intención mayor de exégesis:

HIER. in Matthaeum 27, 7:

Consilio autem inito emerunt ex illis agrum figuli in sepulturam peregrinorum. Illi quidem fecerunt alia uoluntate ut aeternum impietatis suae relinquerent monumentum. Ceterum nos peregrini eramus a lege et prophetis, praua eorum studia suscepimus in salutem et pretio sanguinis eius requiescimus. Figuli autem ager appellatur quia figulus noster est Christus⁴⁹.

La mención de Cristo como figulus noster no deja de ser curiosa y viene a cerrar un ciclo dentro de la tradición cristiana a partir de la significación bíblica de figulus. El gran paso está dado: la comparación de Christus con figulus. La separación de la tradición bíblica y la originalidad de esta afirmación cristiana viene dada por la aplicación de la imagaen del alfarero a Christus y no al Deus o Dominus bíblico. Christus, el hijo de Dios, sólo aceptando como tal por los cristianos.

Los comentarios cristianos a pasajes bíblicos, en que está contenida la mención de figulus, no faltan. Buen ejemplo de ello lo tenemos en:

48. Ed. J. Labourt, Coll. des Universités de France, vol. III, París 1953, p. 62-63.

49. In Matthaeum, 27, 7, libr. IV lín. 1510 ss. ed. D. Hurst-M. Adriaen, CC 77, p. 264.



^{46.} Ed. Mirski, Tel Aviv 1958, trad. por el Dr. D. F. Díaz Esteban.
47. En el Testamento de Naftalí, datado hacia el s. I d.C., Dios es comparado a un alfarero que dispone primero los materiales con los que ha de trabajar, y los selecciona, cf. L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Philadelphia 19648, vol. II, pp. 209-210.

HIL. in Matth. 32, 6:

Emptio agri figuli de pretio Christi plena mysteriis. — De argenteis uere redditis, quia pretium sanguinis esset, neque in corbanam, id est, in oblationum pecunia admisceri liceret, consilio inito emitur ager figuli, et in sepulturam peregrinorum deputatur. Magnum in hoc prophetae sacramentum et in factis iniquitatis miraculi plena meditatio. Figuli opus est de luto uasa formare: cuius in manu sit, ex luto eodem uas aut idipsum aut pulchrius reformare. Agrum autem seculum nuncupari ipsis Domini nostri uerbi conluetur. Christi ergo pretio saeculum emitur, id est, uniuersitas eius acquiritur, et in sepulturam peregrinorum atque inopum deputatur. Nihil hinc pertinet ad Israel, et totus hic saeculi empti usus alienis est: his uidelicet, qui in pretio Christi sanguinis sepelientur, quo uniuersa sunt empta. Omnia enim a Patre accepit, quae in coelis et quae in terra sunt: et ideo ager figuli est, quia Dei omnia sunt, cuius in manu sit, nos ut uelit tamquam figulus reformare. In hoc igitur agro Christi commortui et consepulti, huius peregrinationis nostrae aeternam requiem sortiemur, ut in facti istius opere ante diuinae uocis auctoritas ostenderetur^{5 o}.

El comentario de san Hilario se aparta de la idea de figulus est Christus jeronimiana y vuelve a la identificación de figulus con Deus de acuerdo con la tradición bíblica, y especialmente con el Pater dentro de una interpretación cristiana.

RUFIN. Orig. in Rom. 7, 17:

Ait enim: "O homo, tu quis es qui contra respondeas Deo? "Hoc est enim homo apud Deum, quod apud figulum lutum⁵1.

El texto hace a continuación mención a los pasajes bíblicos en que aparece el término *figulus*, a los que sigue una disquisición sobre el valor de los *uasa* en los textos sagrados.

Muy significativo resulta el testimonio siguiente.

Ps. ORIG. (Gregorius Eliberritanus) tract. 14:

Ecce Hieremias propheta dicit: Et duxit me Dominus in domum figuli ubi uasa faciebat. Cecidit, inquit, <UaS> de rota et confractum est: quodque rursus in aqua refudit et denuo uas melius fingeretur, lutum itaque est quod de terrae limo diui figuli manus in formam humani corporis expresserat et ad imaginem Dei plasmauerat. Hoc quia per Adam fuerat uitiis contaminatum et scelerum sordibus inquinatum et ligno transgressionis comminutum, quia necdum fuerat igneo spiritu in Ecclesiae fornace decoctum, et proinde confractum est, et rursus uelut argila in aqua baptismatis temperatum est, ut artifex Dominus, quem figulum dicit, diuersam animam in piscina lauari atque exinde in rota euangelii impositam, et crebris professionum motibus uolutatam, tum compactam sponsionibus et constrictam uinculis disciplinae, Sancti quoque Spiritus calore ignitam, idoneam et capacem ad percipiendam gratiam caelestem efficit^{5 2}.

- 50. Ed. Coustant y Maffei, PL. 9 col. 1072.
- 51. Ed. C. y C. V. Delarme, PG 14, cols. 1147-1148. El texto no está citado integramente dada su extensión.
 - 52. Ed. A. C. Vega, SEHL, fasc. XII-XV, pp. 156-157.

El texto a partir de *Ier.* 18, 3-4 desarrolla una imagen de gran belleza y originalidad basada en el mismo símil del alfarero: El hombre, obra cerámica, está contaminado por los pecados de Adán y se ha roto por no estar cocido por el Espíritu Igneo en el horno de la Iglesia, pero si una vez roto es humedecido en el agua del bautismo y de allí pasa, ya distinta, el alma del hombre a la rueda del Evangelio que la modela con sus enseñanzas, una vez cocida por el calor del Espíritu Santo se vuelve adecuada a la recepción de la gracia. La cristianización de la imagen alcanza aquí toda su complejidad a partir de los textos bíblicos, sin lugar a dudas nos hallamos como en el caso de san Jerónimo, ante uno de los puntos culminantes de evolución de la significación de *figulus* ligada íntimamente a un contexto. En esta misma consideración debe tenerse el texto que a continuación referimos, que viene a perfilar ya de un modo definitivo la significación de *figulus* en los textos cristianos:

Ps. AUG., serm. Mai 82, 1:

Mox igitur Christus per portam fidei, secundum caelum uteri uirginalis ingreditur, et homo pro homine confirmatur, nouus pro uetusto, iustus pro iniusto, dominus pro captiuo. Cum ergo in officinam innubam figulus caelestis intraret, et per notatus uiscerum massa humani generis in nouum opus exurgeret, uixit restaurata materies ex origine carnis non crimine peccatoris assumpta; et hominem liberum auctor assumpsit, quem ipse pietatis artificio reformauit^{5 3}.

El sermón pseudoagustiniano De passione Domini nos ilustra un nuevo e inédito aspecto de figulus el de figulus caelestis, que equivale en este caso en su función al Espíritu Santo en el misterio de la Encarnación. Con ello el ciclo de figulus en su significación cristiana queda cerrado⁵⁴.

No nos queda, por último, referirnos más que a la utilización de figulus por parte de Máximo de Turín, que compendia en torno al s. VI buena parte de las ideas hasta aquí expuestas en torno a figulus, que podemos compendiar por medio de los lemas del contenido de las partes 2 a 4 de su sermón 59: Ager figuli mundus totus est; figulus autem deum; peregrini sunt cristiane⁵⁵; donde al comentar a MT. 27, 3-10 emergen de nuevo los pasajes bíblicos referentes a Dios como alfarero a partir del mismo Génesis 2, 7.

La presencia de *figulus* en la poesía latino cristiana está atestiguada por Avito de Viena y por Juvenco:

IVVENC. 4, 637-641

Haec quondam cooperta cauens uox uera prophetae. Euentum rerum patefecit in ordine saecli: Argenti triginta minas posuere profani Hoc pretium pretiosi corporis instituentes Quod mox ad figuli rursus transfertur agellum ⁵⁶

- 53. Ed. A. Mai, Noua Patrum Bibliotheca 1, Roma 1852, p. 161 =PLS vol. II, p. 1195.
- 54. San Agustín al comentar los salmos no hace mención alguna de la significación de figulus AUG enarr. in Ps. II, 8: Reges eos in uirga ferrea, in inflexibili iustitia. Et terrenas cupiditates, et ueteris hominis lutulenta negotia, et quidquid de peccatore limo contractum atque nolitum est. (ed. E. Dekkers y I. Fraipont, CC 38, p. 5).
- 55. Ed. A. Mutzenbecher, CC 23, p. 236-238. Debido a su extensión no puede reproducirse aquí el texto completo del testimonio que no aporta por lo demás novedades a lo hasta aquí expuesto, aunque su lectura resulte de todos modos interesante por su valor recapitulativo.
 - 56. Ed. C. Marold, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1886, p. 100.

De nuevo recogiendo MT. 27, 3-10. Mayor interés presenta sin embargo: ALC. AVIT. carm. 3, 363-366:

Sed tu, Christe potens, cui semper parcere promptum est Tu figulus massam potis es reparare caducam Et confracta diu resolutaque fingere uasa. Qui dudum multo latitantem puluere dragmam Iuuenis accensis uerbi uirtute lucernis ⁵?.

La reminiscencia de *Ier.* 18, 4 es clara, aunque para nosotros presenta mayor interés la correlación, *Tu Christe potens... Tu figulus massam potis es...* Nos hallamos, por tanto en una nueva contraposición de *figulus* a *Christus* que viene a comprobarnos de nuevo la fortuna de esta imagen en los autores cristianos. Avito con su alusión a *figulus* viene a concluir esta relación de pasajes de autores latinos cristianos que nos ha permitido comentar la evolución del término *figulus*^{5 8}.

Resulta realmente aleccionador el volver la mirada a la trayectoria seguida por el término figulus. Hemos señalado al principio la raíz oriental de la imagen en que el alfarero es figura principal, hemos dado breve noticia también de su paso por el tamiz de Grecia y de sus acepciones latinas ya populares, ya cercanas a la filosofía. Falta tan sólo resaltar la honda raigambre que en la lengua latina tiene el par faber figulo como representación del artesanato que trabaja por sus manos, tradición que culmina con la definición del COD. THEOD. 13, 1, 10: qui manu uictum rimantur aut tolerant, figulus uidelicet aut fabros. El otro camino de evolución de esta significativa imagen viene recogido en la Biblia, que nos permite seguir sus avatares en el pensamiento hebreo, que tan aficionado es al uso de imágenes de este tipo, con cuyo recuerdo entreteje después sugestivos dobles sentidos.

La literatura cristiana será la síntesis de este conjunto de influencias. Concretamente la literatura latina cristiana se nos mostrará como crisol de buen número de ellas. Por una parte, la significación bíblica se coloreará con viveza en la obra de Tertuliano, que innovará en servicio de esta imagen, en plena fiebre polémica, con figulare y figulatio. Ribetes estoicos animarán estas imágenes de Tertuliano, seguido en el tiempo por Lactancio. No

^{57.} Ed. R. Peiper, MGH Auct. Antiq. VI 2, p. 234; v. también una cita de tipo puramente técnico en epist. 87, ibidem p. 97, 13.

^{58.} Paulino de Nola en epist. 12, 59 conserva de forma clara Sap. 15, 7 y Sir. 33: Quia nemo nisi artifex, operis sui potens est, et figulo tantum in argillam suam ius est. Ita Dominus omnium qui omnes fecerat, dignatus est ad nostra descendere, nosque suscipere in corpore suo, ut reficeret eadem arte uel potestate qua fecerat. (ed. W. Hartel, CSEL 29, p. 75). Curiosa e interesante trasposición de la idea de iudex est figulus de Sap. 15, 7 en: et figulus tantum in argillam suam ius est, que da interés a este testimonio aunque no aporta nada nuevo a la significación de figulus. Es muy significativo ver como en una época más tardía Rabano Mauro aplica la imagen de figulus a los doctores y predicadores de la Iglesia en comment. in Ecclesiasticum 8, 16 (PL 109 cols. 1036-1037) Comment. in Paralipomena 1, 4 (ibidem cols. 306-307), aunque también se ciñe a la interpretación del contenido de la Biblia, comparando su texto con la versión de los Septuaginta en Expositio super Ieremiam 4, 18 (ed. de Mabillon-Marten-Dacher, PL 111 cols. 955-956). En el s. XII Alain de Lille en su Liber in Distinctionibus dictionum Theologicalium trata el tema de la aproximación de las imágenes bíblicas del alfarero con la idea de dios creador (PL 120 col. 791).

nos es dado, sin embargo, identificar, pese a la tradicional inclusión de la imagen como estoica, el tema del figulus como hijo del pensamiento griego. La falta de precedentes en la lengua helénica no permiten aseverar, tan sólo atisbar un hipotético uso de la imagen por los estoicos, su utilización únicamente en autores cristianos haría quizá pensar, en una explicación del pensamiento estoico con una imagen bien conocida por los mismos cristianos que facilitarían un medio de refutación de las teorías de los estoicos. De otro lado la familiaridad de la idea de un dios artesano con el pensamiento griego hace inclinar, de nuevo, la balanza en favor de un posible empleo, en bien conocida por los mismos cristianos que facilitaría un medio de refutación de las teorías de los estoicos. De otro lado la familiaridad de la idea de un dios artesano con el pensamiento griego hace inclinar, de nuevo, la balanza en favor de un posible empleo, en las doctrinas estoicas originales, de la imagen. No podemos pronunciarnos en este caso. La tradición de todos modos es relativamente lejana, no olvidemos que la aparición primera de la imagen del alfarero, atribuída a la Stoa en la forma genérica que es característica del cristianismo, data ya, en los textos, del final del s. II cuando está ya a punto de surgir con el s. II la floración de doctrinas filosóficas que vienen a confundirse al cabo con lo que ha dado en llamarse neoplatonismo.

La vigencia de la imagen en la literatura latina cristiana no queda sin embargo aquí. Madura con el pensamiento cristiano para acabar dando frutos tales como el recogido en san Jerónimo: figulus noster est Christus, manifestación clara ya de la independencia del pensamiento cristiano, a pesar de los puntos de contacto exegéticos con la tradición rabínica detectados. Al figulus bíblico Creador universal se opone el figulus de los cristianos, noster, Cristo, que ha refundido la arcilla modelada por el Padre Creador. Gregorio de Elvira explotará ya de forma magistral la nueva inflexión cristiana de la imagen, que llegará de uno de los sermones atribuídos falsamente a San Agustín a albergar la figura de la tercera persona de la Trinidad bajo el término figulus caelestis al referirse al misterio de la Encarnación.

La importancia de la imagen y del término en la literatura latina cristiana resulta indudable a la vista del interés, manifestado por el uso relativamente abundante de la misma y las referencias y estudio de los textos bíblicos en que está contenida; no en vano parece estar en la encrucijada en que se encuentran el pensamiento griego, hebreo y latino.

No nos queda más para concluir que destacar de nuevo el número de matices que se ocultan bajo la significación primaria de *figulus*, los cuales por efecto de unos contextos hábilmente dispuestos y anclados en la tradición cobra en manos de los autores latinos cristianos la plasticidad que es característica de la arcilla que modela el alfarero.

OBSERVACIONES SOBRE CENTONES VIRGILIANOS DE TEMA CRISTIANO

La creación de una poesía cristiana culta

José-Luis Vidal

La revitalización de la literatura latina en el transcurso del siglo IV y durante los comienzos del V se logra sustancialmente por una vuelta a los clásicos. Por lo que se refiere a la poesía de inspiración pagana, figuras como Ausonio, Claudiano o Rutilio Namaciano, sin abandonar por completo el gusto por la sutileza y el virtuosismo técnico que les legaban las dos centurias anteriores, crean de nuevo una poesía de espíritu romano de fibra profunda y vigorosa, nutrida especialmente del recuerdo y la imitación de los grandes clásicos. Paralelamente a este renacimiento el siglo IV contempla en Occidente la irrupción de la poesía cristiana. Con anterioridad a este momento, en efecto, los cristianos no habían podido permitirse el lujo de desarrollar una verdadera poesía culta. Su producción literaria había tenido que plegarse a las urgentes necesidades de la apologética e incluso, a veces, había llegado a adoptar un tono de franco e indiscriminado rechazo de la cultura pagana. El final del siglo III ya había visto, no obstante, un progresivo abandono de esta actitud defensiva y, salvado el corto paréntesis de la persecución de Diocleciano, con el edicto de Constantino de 313 el cristianismo pasaba a beneficiarse de una situación de tolerancia que desterraba antiguas necesidades y que planteaba otras nuevas. La creación de una lengua poética era una de estas últimas y una de las que más acuciantemente sentían los cristianos cultivados. Estos podían decidirse por una de estas dos alternativas: o lanzarse a la creación de una poesía nueva a partir del humilde lenguaje cotidiano de los fieles o acomodar a la lengua y metro de la poesía pagana el pensamiento cristiano. Lo primero hubiera sido una hermosa y arriesgada aventura. Lo segundo, en todo caso, fue lo que ocurrió. La poesía cristiana -dejando a un lado la poesía hímnica, que tiende a integrarse en la liturgia- adoptó con tanto o mayor entusiasmo que la pagana la lengua, las fórmulas y la métrica de Virgilio, de Horacio, de Ovidio. Un afán de competir con la literatura profana, un deseo más o menos confesado de desquitarse de los paganos cultos a quienes la rusticidad de la lengua de las Escrituras movía a desdén, un interés por demostrar que la doctrina del cristianismo era capaz de revestirse de los mismos admirados ornamentos que sustentaban ideas paganas¹ —lo que en el fondo llevaba ingénuamente implícita la confesión de que eran esas formas, por cierto paganas, las que ennoblecíaninfluyeron mucho en aquella decisión.

La admiración por Virgilio: el centón virgiliano

De entre los clásicos, ninguno más admirado, más venerado que Virgilio. Y tampoco ninguno más estudiado. Su práctica en la escuela era tanta que sabérselo de memoria de arriba a bajo se había vuelto cosa poco menos que común². Tal familiaridad con su obra había motivado la aparición de un juego literario que consistía en la composición, utilizando exclusivamente versos y fragmentos de versos entresacados de toda la obra de Virgilio, de poemas de un contenido completamente distinto y sobre temas lo más variados y lo más disparatados que pudiera imaginarse. En el siglo IV el pasatiempo de los "centones" tenía tras sí una considerable tradición. Ya Tertuliano, en el De praescriptione haereticorum, nos cuenta: "se ve hoy sacar de Virgilio una obra completamente diferente, adaptando los versos al tema y el tema a los versos. Recientemente Hosidio Geta exprimió completamente (plenissime exsuxit) su tragedia Medea de Virgilio. Un pariente mío, entre otras de sus obras literarias, explicó según el mismo poeta el Cuadro de Cebes". Esta moda literaria alcanzó gran éxito, a juzgar por el número de ejemplares que nos han quedado⁴, y, como hemos de ver, está bien representada en la literatura cristiana.

La composición de un centón suponía, además de ese conocimiento perfectamente mecánico de Virgilio, una habilidad técnica nada despreciable. El ejemplo más consumado del género nos lo proporciona Ausonio en su Cento nuptiales⁵, en cuyo prefacio formula precisamente las leyes a las que ha de ajustarse el centón: "con pasajes e ideas diversas se consolida una estructura de poema, de manera que en un verso se juntan dos trozos de verso diferentes o un verso y la mitad del siguiente junto con la mitad de otro. Pues poner dos que se sigan es una torpeza y tres seguidos una pura tontería. Los trozos se parten por todas las cesuras que admite el verso heroico, de manera que o un hemistiquio de pentemímera (-uu-uu-) pueda casar con una continuación anapéstica (uu-uu-uu-u), o uno de cesura trocaica (-uu-uu-u) con un segmento complementario (u-uu-uu-u), o siete semipies (-uu-uu-uu-) con un anapéstico coral (uu-uu-u), o *** después de un dácti-

2. Cf. Comparetti, D., Virgilio nel Medio Evo. Nuova edizione a cura di G. Pasquali, vol I, Florencia La Nuova Italia, 1967, p. 64.

5. Citamos por la edición de Schenkl, D. Magni Ausoni Opuscula, MGH, AA, 5, 2, Berlín, Weidmann, 1883, pp. 140-146. El centón nupcial comprende el cap. 28 de esta edición.

^{3.} Tert., De praescr., 39, 3-4 (ed. Refoulé): Vides hodie ex Virgilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum uersus et uersibus secundum materiam concinnatis. Denique Hosidius Geta Medeam tragoediam ex Virgilio plenissime exsuxit. Meus quidam propinquus ex eodem poëta inter cetera stili sui otia Pinacem Cebetis explicuit. Se nos han conservado fragmentos de la Medea de Hosidio Geta, publicados por Buecheler y Riese, Anth. Lat., 1, 1, frag. 17, Leipzig, Teubner, 21894, pp. 61-79. No poseemos, en cambio, nada del Pinax Cebetis, traducción o perífrasis latina de un original griego, sí conservado, del siglo I d. C., compuesto probablemente por un estoico. Véase al respecto Von Arnim, s. u. "Kebes", RE, 11, cols. 102-105 y Refoulé en su edición del De praescr., "Sources Chrétiennes", 46, p. 143 y n. 3.

^{4.} La más completa y también más antigua colección de centones virgilianos está contenida en el famoso códice salmasiano (después *Parisinus* 10318) y ha sido editada por Baehrens, *Poetae Latini minores*, 4, frgs. 197-208, Leipzig, Teubner, 1882, pp. 191-240 y de nuevo por Buecheler y Riese, op. cit., frgs. 7-18, pp. 33-82.

lo y un semipié (-uu-) lo que le falta al hexámetro (uu-uu-uu-uu-u)¹⁶. Tan precisas y severas reglas, como ya advierte Müller, no las cumple siempre ni siquiera el mismo Ausonio, ni mucho menos, por supuesto, los demás autores de centones, especialmente los cristianos.

Evidentemente un juego literario tan complicado y artificioso no podía tener más objeto que dar muestras de un alarde de técnica extraordinario y, al mismo tiempo, procurarse un pasatiempo tanto más festivo y cercano a la pura chanza, cuanto más lejos del pensamiento de Virgilio estaba lo que se le hacía decir con sus propios versos. Es justamente lo que propone Ausonio en el prefacio de su escabroso centón⁸. Y las cosas llegan al colmo cuando, hacia el final de éste, el mismo Ausonio interrumpe sus versos para avisar socarronamente a los lectores de oídos castos que se detengan pues, nos dice, "hasta aquí... he envuelto el misterio nupcial con términos ambiguos y con circunlocuciones... pero... el resto de los secretos de la alcoba y del lecho los voy a presentar espigándolos del mismo autor, para que dos veces enrojezcamos, pues que haremos de Virgilio mismo un desvergonzado". La finalidad burlesca no podía estar más clara.

Los centones cristianos.

No era ese aspecto de la poesía centonaria lo que podía atraer a los cristianos, naturalmente, sino aquello que el centón tiene de "tour de force". Hacerlo capaz de abrigar un contenido cristiano era, en suma, llevar al final el propósito de Juvenco, el iniciador de la poesía cristiana de forma clásica, a saber: demostrar que la poesía épica, el más excelente de los géneros según la antigua preceptiva, podía ser vehículo de la fe cristiana¹⁰. En el caso de los centones los propios versos de Virgilio, el más excelso de los poetas latinos, albergarían, dóciles, — ¡qué honor para la fe! — el mensaje cristiano. A esta intención se añadía además en muchos casos —así, por ejemplo en el centón de Proba—, una finalidad práctica de tipo pedagógico y mnemotécnico: se podía esperar que, uniendo la ventaja de la forma virgiliana al fondo de la doctrina cristiana, esta última quedaría más fácilmente impresa en la memoria del lector¹¹.

- 6. ed. cit., 28, 1, 20-26: uariis de locis sensibusque diuersis quaedam carminis structura solidatur, in unum uersum ut coeant aut caesi duo aut unus et sequens <medius>cum medio. diffinduntur autem per caesuras omnes, quas recipit uersus heroicus, conuenire ut possit aut penthemimeris cum reliquo anapaestico aut trochaice cum posteriore segmento aut septem semipedes cum anapaestico chorico aut *** post dactylum atque semipedem quidquid restat hexametro...
- 7. Mueller, L., De re metrica poetarum latinorum praeter Plautum et Terentium, Leipzig, Ricker, 21894, p. 586.
- 8. Ausonio, no obstante, disfraza retóricamente este propósito con una excusa: piget enim Vergiliani carminis dignitatem tam ioculari dehonestasse materia. Sed quid facerem? iussum erat; quodque est potentissimum imperandi genus, rogabat qui iubere poterat, S. imperator Valentinianus ... (28, 1, 6-8).
- 9. 28, 3, 1-5: hactenus...mysterium nuptiale ambitu loquendi et circuitione uelaui. Verum ... cetera quoque cubiculi et lectuli operta prodentur ab eodem auctore collecta, ut bis erubescamus, qui et Vergilium faciamus impudentem.
- 10. Cf. Iuuenc., Euangelica Historia, 4, 805-806: uersibus ut nostris diuinae gloria legis / ornamenta libens caperet terrestria linguae.
- 11. Cf. Ebert, A., Histoire générale de la littérature du Moyen Age en Occident, trad. franç. de Aymeric & Condamin, 1, París, Leroux, 1883, p. 138.

Varias causas, en suma, favorecían la introducción del género en la poesía latina cristiana. De ello se encargó una dama de la aristocracia romana, Proba, quien hacia el año 360 ¹² componía su famoso Cento Vergilianus, en donde en 694 versos nos narra los hechos más importantes del Antiguo Testamento hasta el Diluvio y los del Nuevo Testamento hasta la Ascensión¹³. No cabe duda de que a partir de este momento los centones comenzaron a adquirir gran favor entre la mayoría de los cristianos. El buen sentido de algunos, como san Jerónimo¹⁴, que veían con repugnancia la utilización de este juego literario con fines proselitistas y que no admitían que el lenguaje sencillo de la Escritura se mixtificara con abigarrados préstamos de Virgilio, no parece que pudiera imponerse. En efecto, en el decreto atribuído a Gelasio De recipiendis et non recipiendis libris del año 494 leemos: Centimetrum de Christo uergilianis compaginatum uersibus apocryphum¹⁵. ¡Mucho tenía que haberse extendido la moda de los centones para que la autoridad eclesiástica se viera obligada a precisar que uno de ellos era un apócrifo!

El de Proba no es el único centón cristiano que se nos ha transmitido, aunque sí el único de datación y atribución seguras. Conocemos además otros tres centones virgilianos de tema cristiano, de algo más de cien versos cada uno, es decir, mucho más cortos que el de Proba, y de cronología y atribución inciertas, pero no menos interesantes. Son los Versus ad gratiam Domini de Pomponio, el centón De Verbi incarnatione y el De ecclesia.

El segundo de ellos, atribuído sin fundamento a Sedulio¹⁶, comienza por glosar el misterio de la Encarnación de Cristo: tras una breve introducción (vv. 1-10), la escena de la Anunciación del ángel a María es descrita con minuciosidad y hasta con cierto encanto poético. El Padre manifiesta su voluntad, glorificando al Hijo (vv. 32-54) cuyo nacimiento se narra a continuación (vv. 55 ss.). Sigue una laguna (tras el verso 62) que debe ser muy importante porque el fragmento restante contiene las últimas palabras de Jesús a sus discípulos (vv. 63-100), inmediatamente antes de su Ascensión a los cielos (vv. 101-111).

También es un error, que descansa sobre una falsa lectura, la atribución a Mavortio del poema *De ecclesia*¹⁷. Como nota Manitius, "este centón se destaca de los restantes por su gran viveza. Nos introduce de lleno, en efecto, en medio de la vida cristiana de los

- 12. Sobre la datación vid. Bardenhewer, Geschichte der altkirlichen Literatur, 3. Friburgo de B., Herder, 1923, p. 562.
- 13. La mejor edición es la de Schenkl en *Poetae Christiani minores, CSEL*, 16, 1 (Viena 1888) pp. 578-609, con excelente *Procemium* (pp. 513-560).
- 14. Véase especialmente Hier., Ep., 53, 7 (ed. Labourt): Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possumus dicere Christianum, ... puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia...
 - 15. Migne, PL, 59, 162.
- 16. Fue E. Martène (Martenius) quien, al publicar por vez primera el centón (París 1773), lo atribuyó erróneamente a Sedulio y por esa razón ha sido editado entre las obras de éste, por ejemplo, por Arévalo, (edición recogida en Migne, PL, 19, 773-780) y por Huemer, Sedulii opera omnia, CSEL, 10 (Viena 1885) pp. 310-315. Sobre la atribución véase Huemer, pp. XLIII-XLIV y Schanz-Hosius, Geschichte der römischen Literatur, 4, 2, Munich, Beck 1920, pp. 371-372. Hemos utilizado la edición de Schenkl, Poetae..., pp. 615-620.
- 17. La lectura a que nos referimos es de F. Juretus, quien conjeturó el nombre *Mauortius* a partir de un texto en prosa deficientemente transmitido que aparece intercalado tras el verso 110 del centón. Seguimos la edición de Schenkl, *Poetae...*, pp. 621-627 quien rechaza justificadamente la conjetura (ibid, p. 565 y n. 2).

primeros tiempos, por cuanto su contenido presenta un sermón sobre la obra redentora de Cristo" 18. Tras unos solemnes versos en que se nos describe el templo y el servicio divino (vv. 1-12), viene el sermón del sacerdote (vv. 13-98). Concluído éste, se nos narra la distribución de la comunión (vv. 99-108) y la vuelta a casa de la comunidad (vv. 109-110). Los versos son ahora interrumpidos por un curioso inciso en prosa: se finge un entusiasmado elogio (Maro iunior!) cosechado por el poeta en medio de una recitación pública y al que corresponde improvisando los últimos versos del centón (vv. 111-116), en los que declina modestamente compararse con su modelo, a quien llama deus y magister (v. 112).

Los Versus ad Gratiam Domini de Pomponio.

De entre estos tres centones los *Versus ad gratiam Domini*¹⁹ constituyen el poema más perfecto, al menos desde el punto de vista formal, y éste es el que hemos escogido para comentar algunos de los procedimientos y características representativos de la poesía centonaria cristiana²⁰.

La atribución del poemita a Pomponio viene refrendada por Isidoro de Sevilla quien se refiere a nuestro centón, inmediatamente después de mencionar el de Proba, en los siguientes términos: Sic quoque et quidam Pomponius ex eodem poeta [Virgilio] inter cetera stili sui otia Tityrum in Christi honorem composuit: similiter et de Aeneidos² Por la cita nos enteramos asimismo del título de Tityrus con que también se conocía la obra, cuya disposición imita, en efecto la de la primera Egloga de Virgilio, frecuentemente designada por aquel nombre. El centón es, por tanto, anterior sin duda al siglo VII, pero su datación puede remontarse bastante más: si tenemos en cuenta la estrecha vinculación que el opúsculo mantiene con respecto al centón de Proba y especialmente la franca dependencia respecto de la poetisa cristiana que Pomponio manifiesta en el relato de la Creación, concluiremos con bastante seguridad que ambas obras están separadas por un lapso de tiempo no muy largo².

Como apuntábamos antes, el poema imita abiertamente en su disposición la primera Egloga de Virgilio. Como allí, la acción entera se reduce a un diálogo entre Títiro y Melibeo. La felicidad de Títiro, entregado a dulces cantos, mueve a Melibeo a una admiración asombrada, que, como en Virgilio, no puede contener:

^{18.} Manitius, M., Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart, Cotta'schen 1891, p. 129.

^{19.} Bajo ese título aparece recogido el centón en el único manuscrito que nos lo ha conservado, el *Vaticanus Palatinus* 1753 (s. IX-X), editado por vez primera por Bursian en *Sitzungsber. der Münchener Akad., Philos.-philol.-hist. Kl*, año 1878. vol. 2, 1, pp. 29 ss. y posteriormente por Schenkl, *Poetae...*, pp. 609-615 y por Buecheler y Riese, *op. cit.*, 1, 2, frg. 719a, pp. 189-193. Leemos por la edición de Schenkl.

^{20.} Una breve exposición de los aspectos técnicos y formales del centón de Pomponio la da Schenkl, *Poetae...*, pp. 560-564. Véase además Bardenhewer, op. cit., 3, p. 563; Schanz-Hosius, op. cit., 4, 1, p. 221 y Manitius, op. cit., pp. 127-128. Todos ellos con bibliografía.

^{21.} Isid., Etym., 1, 39, 25-26 (ed. Lindsay).

^{22.} Cf. Manitius, op. cit., p. 128 y n. 2.

Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi, nescio qua praeter solitum dulcedine laetus, fortunate senex! hic inter flumina nota et fontis sacros deductos dicere uersus et cantare paras diuino carmine, pastor

(vv. 1-5)

Títiro es feliz porque posee una gracia especial —deus haec nobis otia fecit (v. 9, cf. Virg., Ec., 1, 6)-, el conocimiento de la verdad, ésto es, de la Revelación cristiana, que comienza a esbozar a Melibeo (vv. 7-20). Tras breve interrupción de este, de nuevo llena de asombro (vv. 21-25), Títiro le explica la omnipotencia divina, la inmortalidad del alma y el consiguiente destino transcendente del hombre (vv. 26-45). Su parlamento, en resumen, señala lo fundamental de la escatología cristiana. Surge en seguida la pregunta siempre admirada de Melibeo, quien precisará aún más la cuestión al aludir a la resurrección de la carne²³.

Títiro contesta afirmativamente a las preguntas de Melibeo y le invita a la fe y a la confianza en Dios. Melibeo replica decididamente:

Credo equidem nec uana fides (v. 54)

e inquiere, ansioso, cuál debe ser su conducta (vv. 54-59).

En su contestación Títiro expone paralelamente cómo se alcanza la Gloria y cómo el Infierno (vv. 62-69 y 70-74). Nuevamente vuelve el diálogo: Melibeo insta a Títiro, quien finalmente comienza un largo parlamento (vv. 83 ss.) en el que describe primero la Creación del mundo y del hombre (vv. 86-98). A continuación el sentido del texto se oscurece bastante, en parte por la deficiente transmisión de algunos versos (vv. 104 ss.): se reconoce una alusión a la proclividad humana hacia el pecado y, confusamente, parece mencionarse algún episodio del Antiguo Testamento. Cuando la narración logra de nuevo claridad, al referirse a los preámbulos de la Redención (vv. 120 ss.), el texto, que se nos ha conservado fragmentariamente, se interrumpe bruscamente en la mitad de un verso.

El primer préstamo virgiliano puede verse, como ya hemos insinuado, en la forma misma de la composición, en el movimiento alternativo del discurso —tan típico de las Eglogas— en la caracterización misma de los personajes. Este Títiro y este Melibeo del centón ¿no nos recuerdan al Títiro y al Melibeo de la Egloga I? Parece que sí, que algo tienen en común. En Virgilio Títiro es el rústico feliz y egoistón que ha visto sus tierras conservadas por el favor del príncipe. Melibeo, el desposeído, nos cautiva por la melanco-

^{23.} Así creemos que puede interpretarse ad tarda reuerti / corpora (w. 47/48) que en Virgilio (Aen., 6, 720/721) designa la reencarnación de las almas de acuerdo con la doctrina de la metempsícosis.

lía con que lleva su desdicha, por el asombro fácil y la admiración sincera —nunca empañada de la envidia— con que contempla el bienestar de Títiro. En nuestro centón Títiro no aparece, es cierto, egoísta. Pero sí feliz y seguro, en posesión de una verdad que debe —como el otro Títiro sus tierras— a una gracia. Ambos pueden decir: deus nobis haec otia fecit! ²⁴ En cuanto a nuestro Melibeo, ¿no es también un desposeído, un espíritu falto y deseoso de la verdad?, ¿no escucha atento y asombrado la felicidad que canta Títiro?, ¿no es acaso la misma la emoción que vibra en sus preguntas?, ¿no entrecortan éstas igualmente el discurso seguro, imperturbable de uno y otro Títiro? En todo caso permítasenos sugerir que un poco de la atmósfera de la égloga virgiliana parece haberse trasladado, adherido a los disiecta membra que el centonario le ha sustraído, al centón.

Pero el préstamo más radical que Pomponio toma de Virgilio está constituído naturalmente por los versos y miembros de versos que componen el centón. Consta éste de 204 r e f e r e n c i a s - a - v e r s o ²⁵ tomadas del corpus virgiliano como muestra el cuadro siguiente:

CUADRO N.º 1

	NUMERO DE REFERENCIAS-A-VERSO	%
EGLOGAS	29	14,2
GEORGICAS	32	15,8
ENEIDA	143	70,0
Total	204	100

En seguida se echa de ver que es la *Eneida* la que ha proporcionado en su gran mayoría el material del centón, hecho muy explicable si se tiene en cuenta que sus versos solos constituyen las tres cuartas partes de la obra de Virgilio. Siguen a gran distancia las *Geórgicas* y un poco por debajo de ellas las *Eglogas*. Eso no significa, sin embargo, que las preferencias del centonario por cada una de las obras de Virgilio se escalonen de la misma manera. Dicho de otro modo, el cuadro anterior no nos muestra más que la distribución en términos absolutos de la utilización de las obras de Virgilio por Pomponio. Pero si queremos encontrar una expresión numérica que de alguna manera signifique la preferencia relativa de Pomponio por cada una de esas obras, tendremos que comparar el número de referencias-a-verso que ha tomado de cada una de ellas con el número de versos de que cada una consta, es decir, el que realmente se ofrecía a disposición del centonario. Al resultado de esta comparación, expresado convencionalmente en tantos por ciento, le llamamos f a c t o r d e p r e f e r e n c i a y su mayor o menor magnitud nos indica, en efecto, la mayor o menor preferencia relativa del centonario por la obra correspondiente:

^{24.} Así Verg., Ec., 1, 6 que Pomponio altera sin necesidad aparente —quizá cite de memoria— en deus haec nobis otia fecit (v. 9).

^{25.} Por referencia a-a-verso entendemos cada mención parcial o total de verso virgiliano que se hace a lo largo del desarrollo del centón. Cuando un verso o fragmento de verso es mencionado más de una vez, contamos, naturalmente, tantas referencias-a-verso como menciones se repiten.

Dejando para otra ocasión el análisis exhaustivo de los datos del cuadro anterior, comentaremos ahora sólo algunos de sus aspectos más destacados. Nótase en seguida, por ejemplo, la abultada proporción de referencias que han deparado Ec. I, G. 1 y Aen. I. Con independencia de su contenido el mismo carácter de iniciales concedía y sigue concediendo a estos libros un puesto de preferencia en la antología del gramático, les aseguraba una mayor frecuencia a la hora de la lectura y el comentario y, en definitiva, los fijaba con mayor firmeza en la memoria de escolares y lectores. El centón no hace más que reflejar ese estado de cosas. Más chocante, en cambio, nos resulta el número de citas, sólamente discreto, que arroja la Egloga IV, a pesar de la fortuna que logró entre los cristianos, muchos de los cuales vieron en ella una profecía mesiánica y en su autor un cristiano "avant la lettre" 26. Pero es precisamente el tono profético y, si se quiere, el "mesianismo" de la Egloga el que hace escasa²⁷ en elementos bucólicos. Ahora bien, creemos que los Versus ad gratiam Domini se integran decididamente en el género de la "Bucólica cristiana", definición que alberga una serie de poemas, datados a partir del siglo IV d.C., en los que se procuraba utilizar los recursos formales de la poesía pastoril y más concretamente de la bucólica virgiliana para arropar una temática cristiana²⁸. En su ámbito así la Egloga IV se encontraba en una situación de compromiso: de una parte su asunto mismo y muchas de sus formulaciones se prestaban estupendamente de otra, apenas si podía proporcionar las formas "bucólicas" que daban su sello al género. No parece arriesgado, suponer que la mediana utilización de la Egloga en el centón cristiano, sí, pero bucólico de Pomponio refleja en parte esa peculiar ambivalencia.

Escojamos finalmente para nuestro comentario el caso de Ec. V, G. IV y Aen. VI. De las diez églogas la V es la que proporciona el mayor número de referencias-a-verso (37,85 % sobre el total de las tomadas a las Eglogas); lo mismo ocurre con el libro VI de la Eneida, del que proceden el 19,6 % de las referencias-a-verso tomadas de esa obra. En cuanto a G. IV, de este libro proceden el 40,6 % de las referencias-a-verso tomadas de las Geórgicas, porcentaje apenas inferior al que arroja el libro inicial de esa obra (46,9 %) y muy superior al que corresponde a los otros dos (6,25 % para uno y otro).

Es indudable, pues, que Ec. V, G. IV y Aen. VI han atraído de manera especial al autor del centón y, por otra parte, no parece que esa atracción pueda explicarse por razones formales —situación en el conjunto de la obra, extensión, mejor transmisión, etc.— como ocurría con los libros iniciales de las Geórgicas y la Eneida y con la Egloga I. El centonario ha utilizado de manera preferente esos poemas y, muy especialmente, determinados pasajes o fragmentos de ellos por lo que decían y, sobre todo, por lo que se les podía hacer decir; porque desarrollaban un tema cuyo contenido era grato a espíritus cristianos y, sobre todo, porque tiradas más o menos largas de sus versos —a veces un solo

^{26.} Sobre la exégesis e interpretaciones cristianas de la cuarta égloga puede verse aun el resumen de Comparetti, op. cit., 1, pp. 122-127, y, recientemente, Courcelle, P., "Les éxègeses chrétiennes de la quatrième éclogue", Revue des Études Anciennes, 59, 1957, 294-319.

^{27.} Exagerada nos parece la opinión de J. Brisson, para quien "il n'y a rien de bucolique dans cette éclogue" (Virgile, son temps et le notre, París, Maspero, 1966, p. 14). Más exactamente afirma de la égloga cuarta W. Schmid que "sie nicht so sehr 'bukolische' als vielmehr 'elysische' Züge aufweist". ("Ttyrus Christianus", Rheinisches Museum, 96, 1953, 101-165, p. 110).

^{28.} Sobre la bucólica cristiana véase el artículo de W. Schmid citado en la nota anterior y, del mismo, la voz "Bukolik", RAC, 2, cols. 786-800, especialmente 792-797.

verso- convenientemente manipuladas podían transformarse en expresiones aceptables e incluso felices desde el punto de vista cristiano. Esta manera de utilizar el material virgiliano se concreta en una peculiar técnica compositiva según la cual nuestro autor va confeccionando su centón actuando simultáneamente a dos niveles: de un lado menudeaba las referencias a versos dispersos dentro de esos pasajes "cristianizables", mientras que de otro entresacaba grupos de versos seguidos que, o bien desmembraba y dispersaba por el centón, o bien intentaba conservar agrupados. Decimos "intentaba" porque esto último se lo vedaban las leyes del género²⁹, con las cuales, naturalmente, entraba en conflicto si persistía en su propósito. Apreciaremos mejor los detalles de este procedimiento "poético" si recurrimos a un ejemplo. Veamos cómo ha utilizado Pomponio el libro IV de las Geórgicas. Encontramos en el centón referencias a 12 de sus versos, a saber: G. IV, 1, 109, 206, 208, 215, 219, 220, 221, (dos veces), 222, 227, 393 y 472. La mayor parte de este material -nueve de las trece referencias- procedía de un pasaje con unidad temática propia: la descripción de la organización y costumbres de las abejas (G. IV, 149-227) y, más estrictamente, de una tirada de veintidós versos (G. IV, 206-227) que tocan muy específicos temas: persistencia de la especie de las abejas (genus immortale, v. 208), cuidado vigilante de su rey (operum custos, v. 215), rastros en las abejas de una participación en la inteligencia divina (vv. 219-227). Por otra parte el microcosmos comunitario, armónicamente ordenado, que Virgilio nos describe, ofrecía como veremos, elementos suficientes para despertar la "simpatía" -en el sentido pristino de la palabra- de un alma cristiana. Estas características del pasaje motivaron la preferente utilización del mismo por Pomponio. Pero hay más: no se conforma nuestro poeta con la referencia dispersa, por más que frecuente al pasaje, sino que, en el segundo nivel de actuación de que hablábamos, se propone utilizar íntegramente un grupo de cuatro versos seguidos: G. IV, 219-222. La lectura del fragmento nos ayudará a comprender el interés de Pomponio en reproducirlo:

- 219 His quidam signis atque haec exempla secuti
- 220 esse apibus partem diuinae mentis et haustus
- 221 aetherios dixere: deum namque ire per omnis
- 222 terras tractusque maris caelumque profundum

"por estas señales y según estos ejemplos se ha dicho que las abejas tienen una participación de la mente divina y emanaciones etéreas; que el dios, en efecto, se esparce por todas partes, por las tierras, las extensiones del mar y el cielo inmenso"

Los comentaristas suelen apostillar a estos versos que se trata de una doctrina, pitagórica, platónica y neopitagórica; que también los estoicos compartían esa creencia. Y citan una serie de lugares que abonan ciertamente sus comentarios³⁰. Sin embargo no es aventurado afirmar que lo que menos importaba a nuestro poeta era la filiación filosófica de estas creencias. Lo que más es que aquí se encontraba con unas ideas (participación de la mente divina, emanaciones etéreas, un dios presente en todas las cosas) que él veía "cristianizables". Ahora bien, el pasaje no podía ser reproducido tal cual por razones

^{29.} Vid. p. 00 y n. 6.

^{30.} Véase, por ejemplo, E. de Saint-Denis, Virgile. Geórgiques, París, Les Belles Lettres, 1966, p. 166 (ad G., 4, 221).

obvias. En primer lugar por una dificultad técnica: las leyes del centón no permiten, como hemos visto, la reproducción de más de un verso y medio seguidos del modelo. Además, por otra ideológica: había en el texto elementos o bien irreconciliablemente paganos o bien que simplemente no venían a cuento en su futuro contexto. Por lo que se refiere al primer inconveniente Pomponio en varias ocasiones lo ha zanjado por la vía simple, ésto es, ignorando las leyes del centón; en otras ocasiones, en cambio, las ha respetado y se ha complacido en desligar y partir los versos virgilianos y diseminar sus disiecta membra. Para remediar la segunda dificultad había que suprimir aquello que no convenía, lo cual ya suponía una falta de habilidad "centonaria", o había que conseguir —y ésto era lo mejorque el nuevo contexto produjera un desplazamiento semántico, más o menos forzado, que fuera capaz de dar nuevos significados a los mismos significantes.

En el ejemplo propuesto veremos un poco de todo. Pomponio ha empezado por reproducir dos versos y medio, 219, 220 y 221 hasta la cesura κατὰ τὸν τρίτον τροχαΐον, —primera falta—. No contento con eso ha sustituído sin ninguna necesidad quidam por etenim—segunda falta— y, con mucha habilidad (son, desde luego, métricamente iguales) apibus por animas. Desgraciadamente la habilidad no exime de la falta, que es la tercera. Con ello tenemos que:

- 219 his quidam signis atque haec exempla secuti
- 220 esse apibus partem diuinae mentis et haustus
- 221 aetherios dixere

pasa a ser

- 32 his etenim signis atque haec exempla secuti
- 33 esse animas partem diuinae mentis et haustus
- 34 aetherios dixere

afirmación aceptablemente cristiana con sólo que, ayudados por el nuevo contexto, forcemos un poco el haustus aetherios y lo entendemos como "soplo divino" o alguna expresión similar. Con ello ya podemos traducir:

"por estas señales y según estos ejemplos se ha dicho que las almas participan de la inteligencia divina y son un soplo de Dios".

Mucho más afortunado ha sido nuestro hombre con lo que le quedaba de cita, o sea, el verso 221 desde la cesura κατὰ τὸν τρίτον τροχαῖον,

221 deum namque ire per omnis 222 terras tractusque maris caelumque profundum

222 terrus tructusque maris cuetamque projunaum

Pomponio los ha trasladado, sin tocarlos, catorce versos más arriba, engarzándolos con uno de los versos incompletos de la *Eneida*:

ne dubita, nam uera uides

(Aen., III, 316)

y lo ha hecho con tal habilidad que el infinitivo *ire* ha pasado a ser regido por un imperativo, el cual le ha hecho perder el carácter ambiguo de afirmación impersonal que el estilo indirecto le confería en el original virgiliano. Con ello y con el oportuno desplazamiento semántico de *deum* ("Dios" en lugar de "el dios") el centonario ha conseguido, sin modificar en absoluto el texto virgiliano, una recia afirmación de la más pura ortodoxia:

6 deum namque ire per omnis

17 terrasque tractusque maris caelumque profundum

18 ne dubita nam uera uides.

("que Dios está en todas partes, en las tierras, en las extensiones del mar y en el cielo inmenso, no lo dudes, pues estás viendo la verdad").

Es así como, alternando torpeza con habilidad, Pomponio ha conseguido incorporar a su centón un pasaje del modelo virgiliano que le había sugestionado especialmente.

Un análisis detallado de la utilización de Ec. V y Aen. VI nos demostraría que el centonario procede en ambos poemas según pautas análogas a las que hemos visto en el caso de G. IV. Pero pondría también al descubierto un buen número de problemas nuevos y de peculiaridades técnicas surgidas como respuesta a esos problemas. Todo ello proporciona un material abundante y de notable importancia y merecedor, creemos, de un estudio más amplio y pormenorizado que el que sería oportuno realizar en esta ocasión. Con la presente comunicación no hemos pretendido, en efecto, más que entresacar algún aspecto de los problemas planteados por los centones virgilianos, problemas a cuya investigación dedicamos buena parte de nuestra tesis doctoral, actualmente en curso de elaboración.

UN ASPECTO DE LA RETORICA CLASICA EN LA CRONICA DE HIDACIO Por José Closa

En el capítulo noveno de su tratado del *De viris illustribus* San Isidoro de Sevilla hace una breve y elogiosa referencia a la figura del escritor hispano Hidacio, obispo de la provincia de Galicia, uniéndose al mismo Hidacio al destacar como éste escribió su historia siguiendo como modelos a Eusebio de Cesárea y San Jerónimo¹. De esta forma se hace eco de la clara dependencia entre la obra del obispo gallego y sus modelos literarios según la teoría clásica de la imitación, que el propio Hidacio establece en sus escritos².

Una carta pastoral, dedicada a todos sus fieles, a modo de prólogo introduce su relato histórico. Aunque su forma imita el prólogo epistolar de San Jerónimo, que figuraba como introducción a su versión latina de la Crónica de Eusebio, sin embargo su contenido es totalmente distinto³. Mientras San Jerónimo se ocupa de los problemas planteados por la traducción del texto original griego⁴, Hidacio de Lamego expone con gran sencillez las motivaciones internas, que le condujeron a escribir su Crónica.

Su prólogo da comienzo con una frase de tipo sentencioso aludiendo a la estimación de los grandes obispos por la dignidad de su palabra y el honor de sus propios méritos, para disculparse a continuación por su escasa preparación para imitar sus obras. Aunque su formación literaria y sus conocimientos de las Sagradas Escrituras son mucho menores que la de los Santos Padres, se propone seguir su modelo de acuerdo con su capacidad y elocuencia:

- 1. Isid., De vir. ill., cap. ix (P. L. 83, 1088): Itacius, provinciae Gallaeciae episcopus, s e c u t u s Chronicam Eusebii Caesariensis episcopi, sive Hieronymi presbyteri.... barbararum gentium bella crudelia narrat'.
- 2. Numerosos estudios han sido dedicados al aspecto general de la doctrina clásica de la imitación, entre los que destacan los siguientes: E. Stemplinger, Das plagiat in der griechischen Literatur, Leipzig 1912; C. Hosius, Plagiatoren und Plagiatbegriff im Altertum en NJA 16, 1913, 176-193: G. C. Fiske, Lucilius and Horace. A Study in the classical theory of imitation, Madison 1920, esp. pp. 25-63; W. Kroll, Studien zum Verständnis der römischen Literatur, Stuttgart 1924; A. M. Guillemin, L'originalité de Virgile. Étude sur la méthode litteraire antique, París 1931; A. Reiff, Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhángigkeit bei den Römern, Düsseldoff 1959.
- 3. Los diferentes tipos de prólogos latinos y sus características han sido estudiados por A. Porqueras Mayo, El prólogo como género literario, Madrid 1957; Tore Janson, Latin Prose Prefaces, Studies in literary conventions, Estocolmo 1964.
- 4. Cf. & Eusebii Hieronymi Chronica, Praefatio, (P. L. 27, 33-40), analizado por G. Cuendet, "Cicéron et Saint Jérôme traducteurs", en REL XI, 1933, pp. 380-400.

66 José Closa

perexiguum informatus studio saeculari, multo minus docilis sanctae lectionis volumine salutari sanctorum et eruditissimorum patrum, in praesenti opere sum pro capacitate proprii sensus aut verbi ostensum ab his secutus exemplar⁵.

De acuerdo con sus propias palabras existe una clara contraposición entre el modelo de los Santos Padres y su propia obra, que aparece señalada por el empleo de términos distintos. El uso de la expresión 'secutus exemplar', es decir, "seguir el modelo", constituye un testimonio evidente de su conocimiento de la doctrina clásica de la imitación⁶. Igualmente, después de hacer referencia al contenido de las obras de Eusebio de Cesárea y San Jerónimo, distingue claramente la labor de éste último como simple comentarista o traductor⁷. Por su parte, Hidacio justifica su humilde obra como el resultado de su preocupación por el hecho de faltar la relación de los años que mediaban entre el brusco final de la relación histórica de San Jerónimo y su propia época. Describe su labor personal mediante la imagen poetica de seguir los pasos de sus predecesores:

Tamen quia ad nostri temporis cursum, ut superior lectio docet, descriptio defluxit annorum, cum membrana huius historiae cura contingisset, expertis, mentemmonuit imperiti, ut de cognitis, etsi in omnibus i n p a r i g r e s s u, vel v e s t i g i i s se s u b s t e r n e r e t praecessorum.

El obispo hispano se disculpa de su falta de formación literaria o retórica, aunque en realidad esta muestra de modestia corresponde a un tópico literario común en los prólogos de la época tardía, según han observado numerosos estudiosos⁹. Además recoge en su enunciado una breve reminiscencia de la poesía de Lucrecio, transmitida posiblemente como una sentencia de carácter proverbial, para indicar la relación entre dos obras en el aspecto retórico de la imitación¹⁰. Igualmente evoca el principio clásico de la superación del modelo al hacer mención del poeta hispano Merobaudes, de quien elogia la nobleza de su origen y del mérito de su elocuencia, que llegaba a podérsele comparar con sus modelos¹¹. Por su parte, Hidacio no se considera a sí mismo suficientemente preparado para igualarse a sus modelos, Eusebio de Cesárea o San Jerónimo, ni a los otros insignes obispos, famosos algunos de ellos por sus obras literarias, que personalmente admira y menciona: Teófilo de Alejandría, San Ambrosio de Milán, San Martín de Tours, San Juan Crisóstomo, Juan de Jerusalén, Eulogio de Cesárea, Epifanio de Chipre, Sulpicio Severo, San Agustín o San Paulino de Nola¹². Sin embargo destaca claramente como la

- 5. Hydatii, Chron, 1 (ed. T. Mommsen, MGH, AA, XI, p. 13).
- 6. Cf. Reiff, op. cit. pp. 34 ss; 114.
- 7. Cf. Reiff, op. cit. pp. 107 ss.
- 8. Hydatii, Chron., 1 (ed. T. Mommsen, MGH, AA, XI, p. 14).
- 9. H. Bruhn, "Specimen vocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem pertinens", Diss. Marbug, 1911, esp. cap. I: De rusticitate scriptorum ecclesiasticorum, pp. 6-23; E. R. Curtius, La littérature européenne et le moyen age latin, París 1956, pp. 103-106; Janson, op. cit. pp. 125 ss.
- 10. Cf. Lucrecio, De rerum natura III, 3 ss: 'Te sequor, o Graiae gentis decus, incue tuis nunc / ficta pedum pono pressis vestigia signis.' La frase aparece también en textos posteriores a Hidacio, véase por ejemplo, Concilium Bracarense secundum: 'sanctorum Patrum v e s t i g i a s u b s e q u e n t e s' (P.L. 84,570; C. W. Barlow, Martini episcopi Brancarensis Opera Omnia, New Haven 1950, p. 116; J. Vives, Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, España Cristiana I, Barcelona-Madrid 1963, pp. 78 ss; Reiff, op. cit. pp. 9 ss.
 - 11. Hydatii, Chron. Olymp. CCCV, 128, XVIIII (ed. T. Mommsen, MGH, AA, XI, p. 24).
- 12. Hydatii, Chron., 5,II; Olymp., CCLXXXX,8,III; Olymp. CCLXXXXV,37,X-39; Olymp. CCLXXXXVII,53,XVIII; Olymp. CCLXXXXVIII,81,30. (ed. T. Mommsen, MGH,AA, XI, pp. 14-20).

José Closa 67

primera parte de su obra depende de otras fuentes, en contraste con el resto de su crónica fundamentada en su propia labor personal, igualmente su contenido presenta en relación a sus modelos una serie de innovaciones, que testimonian su deseo de aemulatio 13. En el marco de esta aportación personal debe mencionarse la simetría general de su prólogo fundamentada en la construcción en anillo 14, la adopción de una nueva cronología, la denominada era de España 15, o el comienzo de su relato histórico con Teodosio, emperador de origen hispano 16. Estas breves notas confieren un sello personal a su obra y testimonian su formación clásica. Como ha sido señalado acertadamente por el Dr. C. Torres Rodríguez, uno de sus más fervientes estudiosos, Hidacio concibió el propósito de continuar la obra de San Jerónimo, durante su estancia en Oriente, y especialmente en Jerusalén, donde tuvo ocasión de conocer personalmente al anciano venerable y santo varón de Dios, cuyo recuerdo quedaría grabado para siempre en su mente de joven adolescente 17. La cita literal de la frase final del prólogo de San Jerónimo atestigua su conocimiento de esta obra 18. Posiblemente Hidacio trabajaría, al igual que San Agustín, rodeado de libros, siendo uno de éstos la crónica de San Jerónimo 19.

La motivación real de su obra aparece expuesta en el último período sintáctico de su prólogo. Su relato cronológico, aunque es un claro testimonio de la perduración y transmisión de la doctrina clásica de la imitación, no fue escrita como una simple emulación de unos modelos, con una finalidad primariamente literaria, sino como una apología de la Iglesia ²⁰ en una época de terribles circunstancias, en que su autor asiste conscientemente a la caída del Imperio Romano y, al mismo tiempo, al peligro de un

- 13. Cf. Reiff, op. cit. pp. 30; 35 ss.; 51 ss.; 69 ss.; 73 ss.; 82 ss.; 94 ss.; 109 ss.; 116 ss.
- 14. Hidacio da comienzo a su prólogo haciendo referencia a su dignidad de obispo y a su tierra natal, terminando éste en un perfecto círculo, al evocar el mismo contenido que en su inicio; Hydatii, Chron, 1 (ed. T. Mommsen, MGH, AA,XI, p. 13): 'verum Hydatius provinciae Gallaeciae ...mage divino munere quam proprio merito summi praesul creatus officii'; ibid., 7: 'Exim inmerito adlectus ad episcopatus officium... intra extremam universi orbis Gallaeciam'. El ejemplo más notable en un prólogo histórico anterior a nuestro autor aparece en las Historias de Tácito. Cf. Tacitus, Hist. I, 1,1: 'Initium mihi operis Servius Galba iterum Titus Vinius consules erunt...', frase que es evocada de nuevo en el capítulo décimo primero, ibid., I,11,5: 'hic fuit rerum Romanarum status cum Servius Galba iterum Titus Vinius consules inchoavere annum...' Sobre el problema de la construcción en anillo destacan los estudios de W.A.A. Van Otterlo, Untersuchungen über begriff, anwendung und entstehung der griechischen ringcomposition, Amsterdam 1944; ld., De ringcompositie als opbouwprincipe in de epische gedichten van Homerus, Amsterdam 1948.
- 15. Cf. E. Florez, España Sagrada, IV, pp. 287-344, Madrid 1756; Z. García Villada, Historia eclesiástica de España, vol. II. La Iglesia desde la invasión de los pueblos germánicos en 409 hasta la caída de la monarquía visigótica en 711; B. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía española. vol I, Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo, Madrid 1941; R. Menéndez Pidal, Historia de España, tomo III, España Visigótica, Madrid 1940.
 - 16. Hydatii, Chron. 2,I ss. (ed. T. Mommsen, MGH, AA, XI, pp. 14 ss.).
- 17. C. Torres Rodríguez, Hidacio, el primer cronista español, en Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, LXII, 1956, 755-794; ld., El Cronicón de Hidacio. Consideraciones, en Compostellanum 1,1956, pp. 237-373; Id., Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V. Hidacio, en Compostellanum 1, 1956, pp. 401-448; ld., Hidacio, primer cronista español, en Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid 1956, pp. 507-508.
- 18. Hydatii, Chron. 4 (ed. T. Mommsen, MGH, AA, XI, p. 14): dixisse eum constat debacchantibus iam in Romano solo barbaris omnia haberi permixta atque confusa.
 - 19. Cf. H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics, Göteborg 1967, pp. 695-702.
- 20. Esta misma finalidad apologética fue puesta de relieve en la obra de Eusebio por H. Doergens, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine studie zur geschichte der altchristlichen Apologetik, Paderborn 1922. Sobre S. Jerónimo, veáse F. Cavallera, Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre, Lovaina 1922. La sociedad culta a la que pertenece Hidacio ha sido estudiada por A. Balil, Aspectos sociales del Bajo Imperio. Los senadores hispánicos, en Latomus, 24, 1965, 886-904.

68 José Closa

auténtico ocaso de los sentimientos religiosos debido al furor y confusión consiguientes a las invasiones²¹. De esta forma ofrece en su relato no sólo pasajes de terrible desolación y tinieblas, reflejo de estos hechos, sino además el contraste de la luz de las grandes figuras de su tiempo, especialmente los obispos destacados por su vida o palabra inspiradas. Siguiendo los pasos de estos insignes predecesores, Hidacio escribe su obra en un lenguaje culto y cuidado²².

Finalmente su obra y, en especial, su prólogo constituyen un brillante testimonio de la adaptación y transmisión del legado de la tradición clásica, particularmente de su técnica literaria y retórica por el cristianismo²³. Las diferentes adiciones y sucesivas redacciones de la Crónica primitiva de Hidacio muestran como su obra señaló el comienzo de un esplendoroso florecimiento cultural²⁴.

21. Cf. F. Giunta, *Idazio ed i Barbari*, en Anuario de Estudios Medievales, t. I, Instituto de Historia Medieval de España, Barcelona 1964, pp. 491-494.

23. Cf. M. L. W. Laistner, Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire, Cornell Univ., Ithaca Nueva York 1967, pp. 9 ss.

24. Cf. Christian Courteois, Auteurs et scribes. Remarques sur la Chronique d'Hydace, en Byzantion 21, 1951, pp. 23-54.

^{22.} San Braulio, obispo de Zaragoza, lo menciona como figura destacada de su región junto a Orosio en una de sus cartas. Este es su texto, Ep. XLIV, (P. L. 80, 698-699): 'Provincia namque quam incolitis et graecam sibi originem defendit, quae magistra est litterarum et ingenii; et ex ea ortos fuisse recordamini elegantissimos et doctissimos viros, ut aliquos dicam Orosium presbyterum, Turibium episcopum, Idatium et Carterium laudatae senectutis et sanctae eruditionis pontificem'.