

Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica
Societat Catalana d'Estudis Clàssics
Núm. 19 (2003), p. 71-113

Homero y la tragedia entre Antístenes de Atenas y Zenón de Citio*

J. Campos Daroca

Para Juan Luis
ὥς ἀληθῶς χροσοῦς

I. El sabio, Homero y Sócrates

Entre los seguidores de Sócrates, Antístenes de Atenas es uno de los más controvertidos, no sólo por el modo en que recibe la enseñanza del maestro, sino por la extraordinaria pervivencia que ha tenido la orientación que él imprimió al socratismo¹. Su fidelidad entusiasta al maestro que nada escribió² no le impidió dejar una obra escrita notable por su volumen y va-

* Este trabajo forma parte del proyecto «ARGUMENTA DRAMATICA», financiado por la DGICYT (Proyecto PB2002-00084). Agradezco al prof. X. Riu (U. de Barcelona) la amable invitación a las jornadas que han dado lugar a este texto y al prof. J. L. López Cruces (U. de Almería) la generosa ayuda que me ha prestado, que incluye no sólo numerosas sugerencias sino también una muy detallada corrección de la última redacción, lo que no le compromete de ningún modo en los errores que contenga. He tenido muy presentes las ideas y reservas que expresaron los profesores X. Riu y Carlos Lévy (París, Sorbonne) en el debate que siguió a la lectura de la primera versión.

1. La revisión biográfica y bibliográfica más completa sobre Antístenes de Atenas es la que ofrece M.-O. GOULET-CAZÉ, «Antisthène». Las pocas informaciones útiles para ubicar cronológicamente a Antístenes nos llevan a los años 445-366. Obras de referencia fundamentales son, además, las de A. PATZER, *Antisthenes*, que incluye una edición del catálogo de las obras que transmite D.L. VII 15-18 (= SSR V A 41) en pp. 107-163, y, especialmente para los temas que tratamos en este trabajo, la de A. BRANCACCI, *Oikeios Logos*, quien ha puesto de relieve la relación que une las ideas éticas de Antístenes como discípulo de Sócrates y la reflexión sobre el lenguaje, en continuidad con la sofística. Una revisión breve y justa de la figura de Antístenes es la de C. EUCKEN, «Antisthenes».
2. Sócrates mismo, en Jenofonte, *Memorables* III 11,17, dice que jamás se separa de él y el propio Antístenes se presenta en *Simposio* 8,4 como enamorado de Sócrates (ambos textos en SSR V A 14). Platón, *Fedón* 59b (= SSR A V 20), lo menciona entre los que acompañaron al maestro el día de su muerte.

riedad, hoy perdida casi por completo³. La figura intelectual de Antístenes aparece evocada repetidamente en la investigación sobre los momentos más significativos de la rica circunstancia filosófica y literaria (tan estrechamente relacionadas aún) del siglo IV, sobre todo en la interminable polémica sobre el «auténtico» Sócrates que sólo recientemente parece remitir⁴. Antístenes es uno de los principales contendientes en esa disputa por la herencia filosófica de un maestro que murió, como venía a decir con agudeza un autor antiguo, *ab intestato*⁵. Sus bienes, los de la palabra y la enseñanza, «se hicieron públicos», recreados en el modo literario del *logos sôkratikos*, entre cuyos primeros y más influyentes cultivadores hay que contar, precisamente, a Antístenes⁶. Este esfuerzo empeñado en la evocación literaria del maestro, como si la continuación de su enseñanza fuera imposible sin la representación de su ejemplo y figura, hace de la literatura socrática un enclave privilegiado para el estudio de la relación entre poesía y filosofía. El dominio indiscutible del momento mimético explica que, ya desde antiguo, se diera cierto privilegio a los géneros dramáticos⁷. Pero sabemos que en la constitución y desarrollo del género participan prácticamente todos los géneros conocidos en prosa y verso.

Pese a la desigual suerte que ha tocado a la obra Antístenes en la transmisión, por lo que podemos saber de ella no fue a la zaga de la platónica en lo que a la extensión e intensidad de su interés por la poesía se refiere. Sin embargo, la actitud y el aprovechamiento antisténico de la poesía difiere notablemente del platónico. En Antístenes, por ejemplo, la poesía de Homero mantiene su condición de medio fundamental de educación, para conservar y transmitir eficazmente saberes y valores en los que la ciudad griega se reconoce, una actividad que dispone ya por entonces de sus profesionales en los llamados sofistas, quienes con más o menos empuje se

3. Citaremos los fragmentos por la recopilación de G. GIANNANTONI (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (en lo sucesivo *SSR*; la sección V A recoge los fragmentos de Antístenes); la edición de F. DECLEVA CAZZI sigue siendo valiosa por su ordenación y comentario de los textos.

4. La importancia del contexto filosófico-literario de los *sôkratikoí logoi* para la adecuada interpretación de los diálogos de Platón ha sido señalada por Ch.L. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, pp. 1-35.

5. Dión de Prusa, LIV 4.

6. Sobre el lugar de Antístenes en la evolución del género, cfr. R. HIRZEL, *Der Dialog*, v. I, pp. 118-129 y KAHN, *Plato*, pp. 4-9.

7. Cfr. el análisis de los diversos antecedentes dramáticos del *sokratikos logos* en D. CLAY, «The Origins of the Socratic Dialogue», pp. 23-47, quien señala la importancia de la integración de la figura cómica de Sócrates en un modo histórico-trágico. La bibliografía sobre el Platón dramaturgo es considerable; destacamos el trabajo de A. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue*, por centrar el problema en la constitución problemática de la voz de la filosofía en rivalidad con otros géneros literarios que al cabo se apropia. En el seno de la tradición socrática no (o incluso anti-) platónica se distingue la orientación literaria de Diógenes de Sinope, sobre el cual se ha de leer el trabajo de J.L. LÓPEZ CRUCES, «Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia», en este mismo volumen; cfr. también las propuestas de reconstrucción en J.L. LÓPEZ CRUCES - J. CAMPOS DAROCA, «Physiologie, langage, éthique», y J.L. LÓPEZ CRUCES, «Une *Antiope* cynique?».

apropian de los medios y materias de la tradición poética, la de Homero sobre todo, al tiempo que de su función educadora.

Igualmente relevante es el modo en que Antístenes hace suya esa tradición poética. A diferencia de Platón, cuya desconfianza en la tradición se refleja en la composición de nuevos mitos, Antístenes retoma las figuras tradicionales para hacerlas hablar socráticamente en sus obras⁸. Heracles y Odiseo, por tomar dos héroes cuya elaboración por obra de Antístenes ha tenido especial trascendencia, no son sin más figuras «alegóricas», ni disponibles en función de los gustos de un público que exige ser complacido y, a veces, hasta paga por ello. En los escritos de Antístenes, esos personajes tradicionales protagonizan una trama educativa en la que se representa una enseñanza que puede, en ocasiones, alcanzar la condición de divina⁹ — una dignidad heredera del poeta arcaico, que apenas afecta a los nuevos educadores. Ciertamente Antístenes tiene en la sofística sus afinidades más inmediatas en este punto, como ha puesto de relieve la reciente investigación sobre el autor respecto a la extensa deuda del socrático con las ideas de Protágoras, Pródico, Gorgias (de quien algunas noticias lo hacen discípulo) e Hipias¹⁰. De ellos deriva probablemente la distinción fundamental que guía su modo de lectura, como veremos más adelante. Sin embargo, Antístenes, llevado de una idea propia de la figura y la enseñanza de Sócrates, somete las ideas de los profesionales de la virtud a una revisión que tiene el propósito de neutralizar sus aspectos más disolventes, que no son

8. Todavía en el siglo IV d.C., JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* (VII), 4 y 10-11 (= *SSR V A 44*), opone a la desvergüenza del cínico el modelo de Antístenes (*antistheneion typon*) para componer mitos o fábulas de manera adecuada a las materias éticas, que junto con las teológicas son las únicas que lo admiten. La virtud que destaca Juliano es la *emmeleia*, que volvemos a encontrar referida a Antístenes por el historiador del siglo IV Teopompo de Quíos (*FGrHist 115 F 295*) *ap.* D.L. VI 14 (= *SSR V A 22*) como una cualidad de su conversación. Junto con Antístenes aparecen también recomendados Orfeo de un lado, en temas teológicos, y Platón y Pródico, de otro, en la parte ética. Para el pasaje de Juliano, cfr. la edición y el detallado comentario literario de R. GUIDO, esp. p. 139.
9. Es el caso de la mitología antisténica sobre los trabajos de Heracles, de gran influencia en el cinismo y el estoicismo, cfr. M. LUZ, «The transmission of Antisthenes *Hercules*», quien destaca la recepción de Cleantes, y BRANCACCI, *Oikeios logos*, pp. 107-111. Sobre el tratamiento antisténico de Odiseo, cfr. *infra* n. 63.
10. Cfr. K. DÖRING, «Antisthenes», BRANCACCI, *Oikeios logos*, p. 60 ss. para la relación de Antístenes con Pródico a propósito de la polisemia. Sobre Hipias y su lectura de los modelos mitológicos, véanse más abajo las notas 53 y 63. La enseñanza de Gorgias, que la entrada de la *Suda* dedicada a Antístenes y las biografía laerciana (= *SSR A V 11*) hacen previa a su «conversión» socrática, es cuestionada por PATZER, *Antisthenes*, pp. 246-255. Recientemente, M.T. LUZZATTO, «Un'insidia biografica», ha interpretado estas noticias sobre la relación de Antístenes con Gorgias, y la dimensión retórica de Antístenes en su conjunto, como el efecto de una deformación interesada de algunos aspectos de la obra del socrático que se prestaban a confusión en este sentido. Sobre el aprovechamiento de la tradición poética por parte de la sofística, no sólo de temas y personajes sino de los poetas mismos en tanto que autores que representan estilos y modos compositivos, cfr. la revisión de Neil O'SULLIVAN, *Alcidamas*, pp. 62-79.

otros que los que conciernen al lenguaje considerado como medio de transmisión de valores.

La alianza de la filosofía socrática con la tradición poética y la sofística da una calidad distintiva a la posición de Antístenes que merece especial atención, sobre todo por el modo en que la poesía es recibida. Esta peculiaridad se hace más patente cuando observamos que la aceptación antisténica de la poesía convive con un planteamiento «teológico» que comparte con Jenófanes determinadas exigencias intelectuales en torno a la concepción de la divinidad¹¹. A Antístenes se atribuyen dos afirmaciones que tuvieron todavía eco entre los apologistas cristianos: el Dios es uno solo según la naturaleza, pero hay muchos según las leyes¹²; al Dios no se le puede representar, porque a nada se asemeja¹³. La raigambre de estas ideas en Jenófanes, en quien las nuevas demandas teológicas van de la mano con el rechazo de las escandalosas ficciones de los poetas, pone de relieve la singular aceptación antisténica del valor de la tradición poética encabezada por Homero. Y del mismo modo que el cuestionamiento de la poesía tradicional es en Jenófanes inseparable de la ruptura epistemológica que lo convierte en el ancestro del escepticismo, la defensa antisténica de Homero es el capítulo poético de una posición «dogmática» que intentará reubicar en el mundo de lo humano la certidumbre de la sabiduría.

Antístenes no parece, pues, sentir las incompatibilidades que llevaron a los primeros filósofos al primer esbozo de lo que acabará siendo la «teología natural» y a los rapsodas, a defender a Homero con las armas de la alego-

11. Sobre la importancia de la figura de Jenófanes en esta revisión teológica de la poesía que culmina en Platón, cfr. G. CERRI, *Platone*, pp. 55-66.
12. Filodemo, *De Pietate, PHerc.* 1428 fr. 21, p. 115 SCHÖBER (= *SSR V A 179*) y Cicerón, *ND I* 13,32 (= *SSR V A 180*). En la misma obra de Filodemo, Antístenes aparece citado una vez más: *Piet.* I c. 19, 519-541, p. 143 OBBINK (deest in *SSR*), junto con Pródico y Critias, y es objeto de la misma refutación que ellos por parte del propio Epicuro (en el libro doce de *Sobre la naturaleza*), en el sentido que su concepción de los dioses equivale a eliminarlos. Según OBBINK (en su comentario a la edición del volumen primero de esta obra, p. 360), Epicuro interpretaba la idea antisténica de la multiplicidad de los dioses en relación con el acto de nombrar (*thesis*).
13. *SSR V A 181*. Ambas cuestiones teológicas aparecían en el libro que los testimonios titulan *Físico*, identificable con el *Sobre la naturaleza*, I y II del tomo siete del catálogo laerciano (probablemente la misma obra que *Cuestión sobre la naturaleza I*, *Cuestión sobre la naturaleza II*, que siguen). Sobre las doctrinas antisténicas, el alcance de su «monoteísmo» y su lugar en la obra de Antístenes, cfr. A. BRACCACCI, «La théologie d'Antisthenes»; M.-O. GOULET-CAZÉ, «Les premiers cyniques et la religion», esp. pp. 143-145, revisa la religiosidad de Antístenes en el contexto de la tradición cínica, que tomaría de Antístenes la oposición *physis/nomos* como principio crítico sin el cual es imposible la propuesta moral cínica. Por el contrario, no puede encontrarse en Antístenes rasgos que concuerden con la desvergüenza cínica. Dos escritos de Antístenes también relevantes para su pensamiento teológico son el citado por Cicerón, *Ad Att.* XII 38, 5, con el título de *Kyrsas*, que suele corregirse en *Ciro*, y el de título *Sobre el Hades* en el volumen séptimo de Diógenes Laercio, antes de los libros sobre la naturaleza citados; cfr. sobre estos libros, A. BRACCACCI, «Zwei verlorene Schriften des Antisthenes».

ría¹⁴. Las afinidades en el ámbito de la filosofía se descubren más bien con la orientación que Detienne reconstruye para los primeros pitagóricos. Como fundador de una nueva *paideia*, al tiempo que heredero él mismo de la tradición aédica, Pitágoras se plantea la cuestión de las relaciones con la tradición poética, pero, al mismo tiempo, «il trouvait une solution, sans provoquer de conflit»¹⁵. El propio Detienne destaca un momento especialmente interesante de esta continuidad cuando, a propósito de la recepción antisténica de la figura homérica de Odiseo, señala que, frente a Platón, Antístenes, como Hippias, encuentra en este personaje «une forme archaïque et mythique de la rhétorique grecque, c'est-à-dire un moment où l'antinomie "vérité et mensonge", créée par la pensée rationnelle, n'existe pas»¹⁶. Detienne considera en Antístenes sólo su faceta sofística, al parecer la única que puede oponerse adecuadamente a Platón y a su radical planteamiento metafísico. Sin embargo, Antístenes es fundamentalmente un socrático y es en calidad de discípulo de Sócrates como se ha de explicar tanto su recepción de la poesía de Homero como su polémica con el fundador de la Academia¹⁷. Es plausible que ambas actitudes estén relacionadas. En concreto, Antístenes parece deudor de algunos de los métodos que promueven la mencionada conciliación, como, por ejemplo, la lectura selectiva de la poesía homérica (que habría dado en la confección de antologías) y la aplicación de lo que Detienne llama «comparación clarificadora», aquella que da a las palabras y las acciones de los héroes un sentido doctrinal y, por ello mismo, ejemplar¹⁸. Más cuestionable, como veremos más adelante, es si Antístenes recibe y aplica la lectura alegórica que Detienne atribuye también a los primeros pitagóricos¹⁹. Lo que distingue a Antístenes

14. Según la tradicional explicación de la figura de Teágenes de Regio, el primer alegorista del que se tiene noticia, cfr. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, pp. 101-136 y R. PFEIFFER, *Historia de la filología clásica*, p. 36 ss. Para la tradición del alegorismo, cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*; D. DAWSON, *Allegorical Readers*, pp. 23-72 y R. LAMBERTON, *Homer the Theologian*, pp. 10-14. El alegorismo fue también un procedimiento utilizado para servir a inquietudes más cercanas a la filosofía, como muestra el Papiro de Derveni, donde además podemos leer en la col. XXII OBBINK (XVIII de la ed. anónima en *ZPE* 47, 1982) un *logos* teológico atribuido a Orfeo muy semejante al de Antístenes, cfr. la reciente traducción de R. JANKO, «The Derveni Papyrus», esp. p. 29. JANKO añade (p. 12) que las reacciones hostiles a los intentos de alegorización de los que el papiro da muestra (en lo que ve uno de los motivos de la acusación de ateísmo) provocaron en la siguiente generación (en la que se incluye a Platón e Isócrates) el abandono del canon poético tradicional. Todo esto no hace sino resaltar la originalidad de la adhesión de Antístenes a Homero.

15. Cfr. M. DETIENNE, *Homère*, p. 95.

16. DETIENNE, *Homère*, p. 54.

17. Antístenes encabeza la larga historia de la contestación a Platón con argumentos que serán recogidos por el estoicismo, cfr. A. BRANCACCI, «Antisthène et la tradition antiplatonicienne».

18. DETIENNE, *Homère*, pp. 16 s. y 27 ss. (antologías); pp. 22 s. y 41 ss. (comparación «dévouilante»).

19. DETIENNE, *Homère*, p. 48 ss. (alegorías), considera que Teágenes de Regio es un gramático que en su comentario hacía referencia a las alegorías existentes, probablemente de origen pitagórico.

como lector de Homero no es separable de su vocación socrática. Se trata de si podemos atribuir a Homero, y a la poesía con él, algún privilegio de saber que justifique su posición de prestigio educativo vigente hasta el momento, cuestión que recibe de Platón la más terminante de las negativas. Para Antístenes, como veremos, Homero sigue contando entre los «maestros de verdad», y esta defensa antisténica de Homero puede rastrear-se en todos los momentos en los que el poeta es considerado, de alguna manera, sabio²⁰.

Para reconstruir esta primera promoción de Homero a las filas de la filosofía gracias a su vinculación con Sócrates, podemos partir de unos pasajes del orador del siglo I d.C. Dión Crisóstomo, procedentes de un breve diálogo titulado precisamente *Sobre Sócrates y Homero*, donde se defiende que Sócrates fue discípulo del poeta. Para demostrar el sorprendente magisterio que une a los dos sabios por encima de los siglos, el interlocutor principal señala:

De las mismas cosas se preocupaban ambos (sc. Homero y Sócrates) y hablaban, uno en su poesía, otro en discurso seguido: de la virtud de los hombres y del vicio, de los yerros y las acciones rectas, sobre la verdad y el engaño, y cómo la multitud tiene opinión (δοξάζουσι), mientras que los sabios, conocimiento (ἐπίστανται)²¹

Para la interpretación de este pasaje seguimos de cerca a Brancacci²², quien ha defendido de manera bastante convincente la ascendencia esencialmente antisténica de este acercamiento del poeta al filósofo por la sabiduría que comparten y el modo en que la transmiten. Avala esa propuesta la articulación del pasaje en torno a la dualidad fundamental entre el sabio y el ignorante, con sus correlatos de virtud y vicio, opinión y ciencia, que constituyen la clave del pensamiento antisténico y de su pervivencia en el pensamiento estoico²³.

En el diálogo de Dión las sabidurías de Homero y Sócrates se vinculan esencialmente por su arte pedagógico. Ambos presentan igual destreza en hacer de la comparación un medio educativo, y de la misma manera se interpreta el arte de representar a los personajes:

20. Véase, por ejemplo, el intento de F. NAPOLITANO, «Gli studi omerici di Massimo Tiro», de remontar a Antístenes, por mediación de Dión, aspectos importantes de la interpretación de la poesía de Homero en Máximo de Tiro (el trabajo fue contestado por J. PUIGGALI, «Dion Chrysostome et Maxime de Tyr»). Con todo, es significativo que la primera promoción importante de Homero a la esfera de los filósofos sea contemporánea de un interés renovado por la literatura socrática no platónica; cfr. al respecto el artículo citado en nota 22. Sobre la figura de Homero y su «poesía filosófica» en Máximo de Tiro, así como los aspectos más originales de su recepción, véase la revisión de J.L. LÓPEZ CRUCES y J. CAMPOS DAROCA en «Introducción General» a *Máximo de Tiro*.

21. Dión de Prusa, LV 9 = SSR I C 444.

22. Cfr. A. BRANCACCI, «Dio, Socrates and Cynicism», esp. pp. 247-250.

23. Cfr. BRANCACCI, *Oikeios logos*, pp. 114-117 y EUCKEN, «Antisthenes», p. 115 s.

(12) No era en vano que hacía hablar (οὐ μάτην ἐποίει λέγοντας) a Gorgias, Polo, Trasímaco, Pródico, Menón, Eutifrón, Ánito, Alcibíades o Laques, cuando le era posible eliminar los nombres. Pues sabía que de aquel modo sería más útil a su público, si es que lo entendían. Pues comprender a las personas a partir de las palabras y las palabras a partir de las personas no es fácil para nadie, excepto para los filósofos y los que han recibido educación. (13) Sócrates pensaba que, cada vez que introducía a un fanfarrón, estaba hablando sobre la fanfarronería... y lo mismo en los demás casos, mostraba las afecciones y enfermedades a propósito de las personas mismas poseídas por las afecciones y enfermedades con más claridad que si las dijera sin más (τοὺς λόγους ψιλοῦς)²⁴.

Aunque es coherente con el modo en que Dión explica la paradójica enseñanza homérica, no deja de llamar la atención el hecho de que Sócrates aparezca en calidad de verdadero autor de los *logoi* socráticos, como si la labor de los discípulos que se empeñaron en representarlo literariamente quedara abolida en la palabra del propio Sócrates. Era Sócrates quien «hacía hablar» a las personas al modo de Homero; ambos eran llevados de una misma intención pedagógica determinada por la transmisión clara de una lección moral. Dión opone la presentación de las pasiones en las personas mismas que las sufren (ἐπ' αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων) a la forma más simple de exponerlas (τοὺς λόγους ψιλοῦς), que considera menos efectiva. De este modo, Dión asimila el *logos* socrático a la poesía por el rasgo común de la representación pedagógica de los personajes²⁵.

Sin embargo, al tiempo que lo aproxima a Homero, Dión parece prevenir de uno de los modos posibles de leer esta representación de las pasiones en las personas que las sufren. Lo que parece sortearse en la expresión de Dión es la posibilidad de una interpretación «mimética» del arte socrático, que tan peligrosa parece a Platón. Todo parece suceder en un limbo textual en el que las palabras de Sócrates quedan sostenidas en el tiempo por su sola virtud pedagógica: sus *logoi* en acción, que, incluso cuando «hace hablar» a otros personajes, lo hacen en la medida en que Sócrates habla y *enseña*. La presentación de una persona sometida a los afectos no es, pues, imitación de tal persona (ni incita, por tanto, a tal imitación), sino un modo de enseñar de manera más eficaz, dado que se muestra al tiempo que se señala su defecto. El arte mimético se ha transformado en el del comentario moral.

24. Dión de Prusa, LV 12-13 = SSR I C 444.

25. En el vocabulario retórico-literario el adjetivo *psilos* se refiere al medio no caracterizado: la prosa que carece de metro frente a la poesía (cfr. Platón, *Menéxeno* 239c; *Leyes* 669d; Aristóteles, *Retórica* 1404b14), o el discurso que carece de argumento (Platón, *Teeteto* 165a y Ps.-Aristóteles, *Retórica a Alejandro* 1438b27).

Así, pues, Homero, como Sócrates, es sabio porque ambos aúnan sin solución de continuidad la habilidad dialéctica para educar y la poética para inventar.

II. Antístenes y el «logos poético» de Homero

La importancia de la poesía homérica para Antístenes está avalada por tres tipos de testimonios de valor muy desigual: *a)* el catálogo de sus obras transmitido por Diógenes Laercio en la biografía del filósofo; *b)* los textos que transmiten «fragmentos» de la exégesis antisténica de Homero (ninguno de los cuales permite una fácil adscripción a los títulos conocidos); y *c)* los textos que nos dan noticia de los criterios e ideas que fundamentaban y guiaban esa exégesis. No es fácil reunir estos datos dispares en una interpretación antisténica de Homero²⁶. Respecto del primer caso, la información que tenemos sobre la producción del socrático no deja lugar a dudas acerca de la amplitud y ambición con la que abordó el comentario de los poemas homéricos²⁷. Conviene tener en cuenta, además, que la atención a la poesía ni se restringía a Homero²⁸ ni se encontraba exclusivamente en

26. Sobre la lectura homérica de Antístenes, cfr. F. DÜMLER, *Antisthenica*, pp. 16-39 (quien encontraba más datos en Platón que en los propios fragmentos transmitidos por los escolios) y la amplia revisión de conjunto de GIANNANTONI, *SSR IV* pp. 331-346. Cfr. además L.E. NAVIA, *Antisthenes*, pp. 39-52.
27. Dos tomos de los diez en que sus obras aparecen catalogadas en la biografía laerciana (D.L. VII 17-8 = *SSR V A 41*) estaban dedicados íntegramente al estudio de la *Iliada* y la *Odisea*, hasta completar al menos diecisiete libros: «En el octavo: *Sobre la música; Sobre los exégetas; Sobre Homero, Sobre la injusticia y la impiedad; Sobre Calcante; Sobre la espía; Sobre el placer*. En el noveno: *Sobre la Odisea; Sobre el báculo; Atenea o Sobre Telémaco; Sobre Helena y Penélope; Sobre Proteo; Cíclope o Sobre Odiseo; Sobre el uso del vino o Sobre la embriaguez o Sobre el Cíclope; Sobre Circe; Sobre Anfiarao; Sobre Odiseo y Penélope, Sobre el perro*.» El título de *Sobre los exégetas* (GIANNANTONI, *SSR IV* p. 332, considera la posibilidad, avanzada por KRISCHE, de que éste y el siguiente puedan unirse como título de un solo libro, *Sobre los exégetas de Homero*), podría tratar las cuestiones y las figuras de la recitación y la interpretación de la poesía homérica. Sabemos por Jenofonte, *Simposio* 3,5 s. (= *SSR V A 185*), del poco aprecio que Antístenes sentía por los rapsodos, a quienes consideraba el «género más estúpido»; el pasaje ha sido a veces interpretado en el sentido de que Antístenes aceptaba la interpretación alegórica. LUZZATTO, «Un'insidia biografica», pp. 374-376, propone que el título que abre el volumen primero del catálogo (Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτηρισῶν) se refiera no a materia retórica, como viene siendo habitual interpretarla, sino a la diversidad dialectal, algo inseparable en la Antigüedad de los estudios homéricos.
28. Sabemos del interés de Antístenes por otros poetas, sobre todo Teognis, cuya poesía, tal vez en el contexto de un tratado más amplio de carácter protréptico, comentaba en términos que coinciden en lo esencial con los que describimos más abajo como fórmula del *logos poético*. En el tomo segundo de sus escritos encontramos el título *Sobre la justicia y el valor*, protréptico, libros I, II y III, que probablemente haya que unir al siguiente, *Sobre Teognis*, libros IV y V. DECLEVA CAZZI, *Antisthenes*, p. 80, y PATZER, *Antisthenes*, p. 151 s., consideran que el conjunto de la obra tendría el título de *Protréptico* y estaría dividido en dos partes. Sobre esta obra y las propuestas integradoras, cfr. GIANNANTONI, *SSR IV* pp. 285-294, en especial sobre la posibilidad de atribuir a Antístenes el

los libros cuyo título hace pensar en un tratamiento «monográfico» de cuestiones homéricas.

En cuanto a los testimonios de tipo *b*), estamos relativamente bien provistos de textos que nos permiten conocer la práctica del comentario homérico antisténico, sobre todo gracias a los escolios a Homero²⁹. Las dificultades surgen cuando se trata de relacionar lo que sabemos por esta fuente y lo poco que podemos conocer de las ideas generales que guiaban la interpretación de Antístenes. En efecto, en lo que respecta a la «teoría», nuestra información se reduce a un solo texto de interpretación muy controvertida. Se trata de la información que podemos recabar de Dión Crisóstomo en un pasaje de su discurso LIII, que recibe el título de *Sobre Homero*, en el que hace un repaso de los juicios que la poesía homérica ha provocado entre los filósofos: la exaltación democritea de un Homero inspirado que alcanza a construir un «universo de versos variopintos» que transmite belleza y sabiduría, la dedicada exégesis de los gramáticos con Aristóteles a la cabeza, sigue la condena de Platón y su contestación por obra de los que indagan sentidos ocultos en la poesía homérica³⁰. A continuación Dión menciona la posición de Zenón de Citio, a quien cuenta entre los incondicionales de Homero. Dión nos informa de que el fundador de la Estoa escribió sobre la *Iliada* y la *Odisea*, además del *Margites* (que consideraba una obra de juventud y, en cierto modo, de ensayo) para exponer a continuación los términos en los que defendía a Homero, vinculando la propuesta de Zenón a la de Antístenes, de quien el estoico habría sido seguidor en este punto:

Pero nada critica Zenón de Homero, dado que explica al tiempo que enseña que unas cosas las escribió según opinión (τὰ μὲν κατὰ δόξαν) y otras según verdad (τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν), con la intención de que no parezca refutarse a sí mismo en algunas cosas que dan la impresión de estar dichas contradictoriamente. (5) Este argumento (λόγος) de que el poeta dice unas cosas en apariencia (τὰ μὲν δόξει), otras en verdad (τὰ δὲ ἀληθεία), fue ya anteriormente el de Antístenes. Pero éste no lo elaboró, mientras que aquél lo mostró en cada

pasaje de Stob. IV 29c,53, donde, bajo el lema «De Jenofonte, del *Sobre Teognis*», se recoge un texto sobre la nobleza a propósito de los versos 183-190 de la colección teognídea. Ya BERGK propuso leer «Antístenes» en lugar de «Jenofonte».

29. La información sobre Antístenes llega por mediación de las *Cuestiones homéricas* de Porfirio (sobre cuya obra homérica véase la revisión de P. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, pp. 32-42, y LAMBERTON, *Homer the Theologian*, pp. 108-113) y plantean serios problemas de delimitación respecto de otros autores, como Aristóteles fundamentalmente. Para estos problemas, cfr. V. DI BENEDETTO, «Tracce di Antistene».
30. Dión de Prusa, LIII 1 (Demócrito, Aristarco, Crates y Heraclides Póntico), 2 (condena platónica), 3 (disputa sobre la interpretación alegórica como salvación de Homero). La exposición de las actitudes platónicas sigue en §§ 5-6.

detalle particular. También Perseo, el discípulo de Zenón, escribió ateniéndose a este mismo presupuesto, y muchos otros³¹.

El pasaje dioneo nos enfrenta a la doble cuestión de determinar, de un lado, el sentido de esa diferencia básica entre verdad y apariencia-opinión en la escritura de Homero y, de otro, la relación entre Antístenes y Zenón respecto de este modo de entenderla. Dión parece exponer la identidad esencial de las ideas de ambos filósofos en lo que toca al modo de componer Homero, y reduce la diferencia a la mayor sistematicidad y extensión que habría llevado a cabo el estoico al recuperar la distinción antisténica, originalmente poco elaborada. Pero cabe preguntarse si Dión implica también que el socrático compartía la defensa incondicional de la poesía homérica así como las razones que llevaban a Zenón a explicar y enseñar la peculiar duplicidad de la poesía homérica. El grueso de la crítica dedicada a este texto ha seguido a Dión en lo esencial, es decir, ha entendido no sólo que es el mismo sentido el que hay que dar a la diferencia entre verdad y opinión en ambos filósofos, algo que no es de extrañar cuando se considera la influencia considerable que Antístenes ejerció sobre el fundador del estoicismo, sino también que Antístenes compartía su decidida voluntad apologética³².

Por el modo en que es presentada por Dión (analizando el decir/escribir de Homero en algo así como componentes), podemos afirmar que este texto nos da lo que llamaremos la «fórmula (o razón) del *logos* poético homérico» de aquellos filósofos, o su «*logos* poético», sin más. En efecto, Dión atribuye a Zenón y Antístenes un modo de dar razón (*logos*) del decir/escribir (*legein/graphhein*) de Homero. Como era de esperar en una expresión que contiene en tan poco cuerpo palabras tan generales, la fórmula antisténica-zenoniana ha sido muy diversamente interpretada y es, hoy por hoy, objeto de un litigio de cierta importancia por lo que su clarificación aporta a la construcción de una historia de la exégesis literaria en la Antigüedad.

La cuestión fundamental sigue siendo dar un sentido adecuado a la diferencia entre ἀλήθεια y δόξα aplicada al arte de Homero. Para empezar,

31. Dión de Prusa, LIII 4-5 = SSR V A 194; SVF I 274; FDS 608. Sobre el texto y sus dificultades ha llamado la atención M. HILLGRUBER, «Dion Chrysostomos 36 (53), 4-5», quien plantea, además, que la información del texto concierne a Zenón y sólo muy restringidamente a Antístenes, concretamente la distinción verdad/opinión —por lo demás no en el mismo sentido, como indica la diferencia de expresión para cada caso. La cuestión textual más importante es la suscitada por el verbo «censura» (ψέγει), que es corrección de EMPERIUS en lugar del unánime λέγει de los manuscritos. La corrección es admitida por el contexto de crítica en el que se sitúa la mención de Zenón.

32. La relación de Zenón con Antístenes, tomado como antecedente del estoicismo, es un tema fundamental de la historiografía filosófica helenística por comprometer la filiación filosófica de esta escuela (y la del cinismo); cfr. recientemente la detallada exposición de F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 47-51, quien distingue hasta tres tradiciones que vinculan a Zenón con Antístenes.

conviene destacar el carácter marcadamente antiplatónico de este *logos* filosófico que tanta fortuna ha tenido, según Dión, en el estoicismo. Queda ciertamente lejos del planteamiento que Platón se hace de la poesía tradicional tanto que ésta pueda salir del ámbito de la apariencia como que el poeta tenga ese poder «de verdad», aunque, por supuesto, éstas son convicciones a las que el platonismo posterior consiguió dar la vuelta³³. En este sentido creemos que la cuestión de qué pueda ser el hablar o escribir «según opinión» o «en apariencia» (de ambas formas nos referiremos a este momento del *logos* en lo sucesivo) en Homero no puede separarse del planteamiento que cada filosofía hace de esta diferencia, que es a la vez gnoseológica y moral, como de las figuras a las que se asignan³⁴. Como ve-

33. Sobre la poesía como lugar en el que se absorben acriticamente las opiniones, cfr. CERRI, *Platone*, p. 139 ss. Platón funda su argumentación en el hecho de que una apariencia-opinión (*doxa*) deviene «impronta» (*typos*), determinando «psicosocialmente» la calidad del alma del individuo, cfr. *República* II 377b. El efecto de «impronta» era el modo en que los estoicos explicaban la acción de la impresión (*phantasia*) en el alma humana. La claridad y distinción de ese sello es, en realidad, el criterio de su verdad y la firmeza con la que quedaba en el alma la cualidad propia del sabio. Es impensable en el sistema estoico que una impresión falsa quede impresa como *typos* firme en un alma sana, por no decir en la de un sabio. Sobre la opinión en el estoicismo de Zenón cfr. más abajo la nota 81. Sobre la *doxa* en Platón, cfr. Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, esp. pp. 23-33 para la clarificación semántica de los sentidos del término.
34. La *doxa* en Antístenes se implica en una doble oposición a *episteme* y a *aletheia*. La oposición entre verdad y opinión-apariencia tiene su raigambre en la sofística, cfr. Antifonte, *Tetralogía* IV 2, 2 y Gorgias, *Defensa de Palamedes* 24, heredera del debate que se inicia con Jenófanes y Parménides y que señala, desde la misma poesía, la apariencia como la incertidumbre que se impone al ser humano en tanto que opinión (ambos momentos objetivo y subjetivo se unen en el sustantivo *doxa*), a la cual hay que enfrentar un esfuerzo interpretativo, cfr. *infra* n. 48. La distinción tiene un protagonismo especial en las dos únicas piezas que nos han llegado de Antístenes, los discursos enfrentados que Ayante y Odiseo pronuncian para conseguir las armas de Aquiles (*SSR* V A 53 y 54), cfr. G. ROMEYER-DHERBEY, «Entre Ajax et Ulysse, Antisthène». En el volumen sexto figura una obra con el título de *La verdad* y en el séptimo aparecen *Sobre la opinión y la ciencia* y, más adelante, *Opiniones*. De la *Verdad* no se ha transmitido ningún fragmento seguro, pero sabemos que se trataba de un diálogo en el que Antístenes proponía algunas de sus más polémicas tesis sobre el lenguaje y el conocimiento, y que dio lugar en escritos posteriores a una polémica con Platón. Por el título y la intención programática que cabe atribuirle se ha cotejado con obras del mismo título en la corriente sofística (Protágoras, Antifonte) y, sobre todo, en la tradición eleática que llega a Gorgias, paralelo de especial interés porque el acta fundacional de la filosofía, el conflicto entre verdad y opinión, es trasladado a la apropiación filosófica de la poesía épica (BRANCACCI, *Oikeios Logos*, pp. 25-27). También por esa condición programática se tiende a pensar que los primeros párrafos del *Contra los sofistas* 1-6 de Isócrates (= *SSR* V A 170) se dirigen específicamente contra *La Verdad* de Antístenes. Isócrates descalifica como mentirosos a los nuevos maestros que se pretenden dedicados a la búsqueda de la verdad, al tiempo que desprecian a los que se atienen a la opinión. Sobre el sentido antisténico de *doxa* es importante la propuesta de BRANCACCI «Antisthène, la troisième définition de la science et le songe du *Thééthète*», sobre la ascendencia antisténica de la definición de ciencia en el *Teeteto* platónico, que la define como una opinión verdadera (*doxa alethês*) acompañada de *logos*. Restituida a su contexto antisténico, hallamos que en el plano dialéctico la *doxa* es aquello que permite la representación correcta del ob-

remos, es en este segundo punto donde localizamos la diferencia entre Antístenes y los que más tarde recibieron su *logos* poético.

La interpretación durante un tiempo más habitual no ha recurrido al conjunto de la filosofía de los autores en cuestión, sino que ha entendido la diferencia entre verdad y opinión como un caso del mecanismo esencial de la alegoría, que como práctica exegética tenía ya una historia relativamente larga³⁵. El defensor más elocuente e influyente de esta lectura de Antístenes es J. Pépin, aunque su exposición más reciente sobre el tema es más matizada que la que se podía leer en su clásico *Mythe et allégorie*. Si aquí Antístenes ocupaba un capítulo importante en la evolución de este procedimiento hasta los estoicos, en el trabajo más reciente es ya sólo el que ha preparado el advenimiento de la exégesis alegórica³⁶. Pépin destaca el hecho de que lo que se describe aquí es el modo en que Homero se expresa, hablando o escribiendo, aunque hay que precisar que la expresión de Díon no llega a clarificar si podemos hablar de una alegoría «fuerte» o «débil».

La argumentación de Pépin sitúa el *logos* poético antisténico en contextos claramente alegóricos que evidencian que estamos en la misma familia de ideas exegéticas. En primer lugar, la diferencia entre opinión y verdad se implica en aquella del *lógos* teológico entre los dioses según las costumbres y el Dios conforme a la naturaleza, al que no cabe representar por imágenes, lo que le permite traer a colación algunos pasajes de Filón de Alejandría. En segundo lugar, Pépin remite a las *Alegorías de Homero* de Heráclito, uno de los documentos indiscutibles de la tradición alegórica, para trazar paralelos de los motivos que impulsan la defensa de Homero, como son las aparentes contradicciones en las que incurre el poeta³⁷. Finalmente, Pépin identifica el principio de la exégesis antisténica tomando como fórmula de referencia el famosísimo «*logos* oracular» de Heráclito, esta vez el de Éfeso, en el que Pépin identifica la matriz del tropo mismo de la alegoría. De este modo, habremos de concluir, entre opinión y verdad la

jeto propuesto (*alêtheuein*), pero la ciencia sólo resulta si se incorpora, gracias al proceso de indagación que depura el *definiendum*, un *logos* en el que Brancacci descubre el *oikeios logos*, clave de la filosofía antisténica: el enunciado que muestra el qué es una cosa mostrando lo propio (*oikeion*) de la misma, dejando a un lado lo que le es ajeno o extraño (*allotrios*). En suma, si la opinión se opone de manera polar y exclusiva a la ciencia (*epistêmê*) como posesión firme de la verdad, puede trabar con ésta una relación dialéctica, como dos momentos de un progreso en el que cabe esa paradójica mezcla, la *doxa alethês*.

35. Para Antístenes, cfr. el amplio *dossier* de GIANNANTONI, *SSR* IV, pp. 338-346, quien pone en cuestión la interpretación alegórica para el socrático, y para Zenón, cfr. HILLGRUBER, «Dion Chrysostomos», pp. 15-16, quien la defiende sólo para Zenón. Sobre la alegoría y la necesidad de mantener distintos los contextos retórico y filosófico en que se ha desarrollado, cfr. G.R. BOYS-STONES, «Introduction» y D. INNES, «Metaphor».

36. J. PÉPIN, *Mythe*, pp. 105-106 y «Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère», a quien sigue NAVIA, *Antisthenes*, p. 47 ss.

37. Sobre esta obra y su filiación filosófica (que ya no es unánimemente estoica), cfr. DAWSON, *Allegorical Readers*, pp. 38-52.

razón sería la misma que la que hay entre decir y «significar» (*sêmainein*), interpretado como «querer decir». Sólo en este punto aporta Pépin una confirmación a partir del material propiamente antisténico: la interpretación que el socrático daba del archiconocido pasaje de la pesada copa de Néstor que sólo él, pese a su edad, podía levantar. Lo que Homero, según Antístenes, quiere decir (*sêmainei*) es que Néstor no se emborrachaba fácilmente, lo que recuerda al Sócrates del *Simposio*³⁸.

La piedra de toque de esta interpretación no es sólo la equiparación del *logos* poético al *logos* oracular, sino el escaso apoyo que encuentra en los textos que dan testimonio más o menos directo de cómo leía Antístenes la poesía homérica³⁹. En efecto, no hay rastro en los fragmentos de Antístenes de alegoría física de los textos homéricos. Ciertamente, la objeción se resuelve haciendo de Antístenes un alegorista *in ethicis* (una línea casi tan antigua como la naturalista y que se hace remontar a Anaxágoras), pero, ni siquiera en los suavizados términos de Pépin, parece acertado considerar todos los testimonios acerca de la práctica antisténica de exégesis homérica como ejemplos de una alegoría moral.

La tendencia que se abre paso es la que cuestiona la validez de este modo de entender la fórmula poética, sobre todo para Antístenes⁴⁰, pero igualmente, como veremos, para Zenón. Las alternativas a la lectura alegórica del *logos* poético antisténico se hacen fuertes en el hecho de que la oposición entre verdad y opinión no sólo no implica la alegoría, sino que, incluso, puede ser incompatible con ella⁴¹. En efecto, la expresión de Dión no

38. Porfirio, *ap.* escolios a *Iliada* X 636.

39. Cfr. M.F. DECLEVA CAIZZI, «Antistene», esp. pp. 81-83. No se trata de negar que Antístenes recurriera a la alegoría para interpretar a Homero, sino que el *logos* poético que se le atribuye se deba interpretar como su justificación teórica exclusivamente. El recurso a la *hyponoia* por parte de Antístenes, sobre todo si por este procedimiento se entiende generosamente toda búsqueda de sentidos morales, puede encontrar confirmación en algunos fragmentos, cfr. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis*, p. 116, quien concede la alegoría para el fr. 109 = SSR VA 123 (= Clem. Al., *Stromata* II XX 107,2s. y Teodoreto, *Affect.* III 53), según el cual Antístenes decía que «asaetearía a Afrodita», y reconviene a los desgraciados que, vencidos por el placer, invocan en su ignorancia como una diosa a lo que es realmente una enfermedad. BRANCACCI, *Oikeios logos*, p. 75 n. 62, seguido por ALESSE, *La Stoa*, p. 143 n. 95, remitía al famoso fr. 941 RADT de Sófocles, de obra incierta, en el que se pone a Afrodita por encima del mismo Zeus: «sobre las entrañas de Zeus gobierna sin lanza ni espada». Sófocles usa además del argumento de los nombres: Cipris no es sólo Cipris, sino que tiene muchos nombres. Recordemos que para Antístenes el comienzo de la educación es justamente el análisis y la inspección de los nombres (SSV V A 160 = Arriano, *Disertaciones de Epicteto* I 17,10-12). Es posible que este fragmento se refiera a una obra de Antístenes mencionada por Zenón en un pasaje de difícil interpretación de Diógenes Laercio, VII 19 (= SVF I 305 = SSR V A 137), sobre el cual cfr. nota 99. Sobre este fragmento se ha basado R. LAURENTI, «L'iponoia d'Antistene», para defender la existencia de una alegoría ética en Antístenes. BRANCACCI, *Oikeios logos*, p. 262 n. 62, sugiere también los fragmentos SSR V A 192, donde la diosa Atenea simbolizaría al *sophos* y SSR V A 197, que hace referencia a unos *symbola* de Dioniso.

40. Así se ha impuesto ya en trabajos de referencia: cfr. J.C. JOOSEN - J.H. WASZINK, «Allegorese» y PFEIFFER, *Historia de la filología*, p. 80 s.

41. F. WEHRLI, *Geschichte*, p. 65.

exige dos *niveles* de sentido, sino una alternancia entre lo dicho de un modo y lo dicho de otro. En la poesía de Homero esta diferencia señalaría más bien el entrelazamiento de dos momentos de su decir que no sólo no tienen que sobreponerse como el decir y el querer decir alegórico, sino que pueden también sucederse. Esta interpretación que llamaremos «discursiva» del *logos* poético es igualmente compatible con el *logos* teológico: la *doxa* es, sobre todo, el momento en que aparecen en Homero las ideas populares de los dioses, las fábulas escandalosas, poco aceptables desde el punto de vista filosófico pero consustanciales a la poesía, en que los dioses se representan en figura humana y en conflictos no menos humanos, así como el modo en que los hombres entienden que han de relacionarse con tales dioses⁴².

La interpretación de Desideri es representativa de este modo de distribuir la verdad y la opinión: la verdad se dice cuando el poeta toma la sustancia útil para la enseñanza ética y política, mientras que la opinión es «la sentina en la que confluyen la narración en cuanto irreducible al discurso de la utilidad social, el aparato mágico, inevitable concesión a los valores corrientes para no disgustar, comprometiendo así todo el esfuerzo educativo»⁴³. La *doxa* del *logos* antisténico-zenoniano se resume en el momento más característico del arte poético, la ficción y el mito. Uno de los más firmes defensores de esta lectura del *logos* poético ha sido Tate⁴⁴ (quien, por otro lado, no pone en duda el alegorismo de Zenón). Entre los paralelos que avalan esta versión de la fórmula poética tienen un lugar señalado los que en el libro primero de su *Geografía* brinda Estrabón, al que debemos la importante información sobre el debate helenístico acerca de la sabiduría homérica y la función que ha de atribuirse al poeta. Homero, según Estrabón, es un consumado artista al combinar verdades y mentiras de modo

42. Cuestión aparte es que estas fábulas fueran sometidas, a su vez, a una interpretación alegórica, como defiende HILLGRUBER, «Dion Chrysostomos», pp. 23-24, pero esto queda fuera del *logos* poético propiamente dicho, que no da indicación alguna al respecto.

43. P. DESIDERI, *Dione di Prusa*, pp. 483-485, quien pone en relación esta interpretación del *logos* antisténico-zenoniano con el diálogo *Sobre Sócrates y Homero*, con el que iniciábamos esta reflexión.

44. J. TATE, «Plato and Allegorical Interpretation», *CQ* 23, 1929, pp. 142-154 y, sobre todo, 24, 1930, pp. 1-10. El paralelo teórico más relevante para Tate es el capítulo de los «problemas y soluciones» en Aristóteles, *Poética* 25 1460b10 ss. donde la primera distinción introducida es entre tres modos de mimesis, siendo el segundo οἷά φασι καὶ δοκεῖ (cfr. 1460b35 ὅτι οὕτω φασίν, οἷον τὰ περὶ θεῶν), sobre la *doxa* en la *Poética* aristotélica como trasfondo sobre el que la poesía produce sus efectos, cfr. E. EGGS, «Doxa in Poetry». En contestación a R. HÖISTAD, «Was Antisthenes an Allegorist?», TATE polemizó posteriormente sobre el alegorismo antisténico en «Antisthenes was not an Allegorist». Una interpretación semejante a la de TATE la encontramos independientemente en BUFFIERE, *Les mythes d'Homère*, pp. 146-149 y 205 y en el importante artículo de A.A. LONG, «Stoics readings of Homer» (recogido en sus *Stoic Studies*, pp. 58-64, edición por la que citaremos en lo sucesivo).

que su narración resulte atrayente al auditorio⁴⁵. La defensa de Homero se expresa aquí en una fórmula poética que implica el control de Homero sobre la producción de su poesía.

Cabe, sin embargo, una tercera interpretación del pasaje que fue, de hecho sugerida por Buffière, aunque sólo para rechazarla a favor de una versión de la interpretación en términos de ficción que hemos señalado más arriba. Según Buffière, cabría entender la distinción entre verdad y opinión como la que va entre «ce que le poète prend à son compte comme vérité objective, et les opinions qu'il fait énoncer par tel ou tel de ses héros», opiniones que variarían según cada personaje y cada situación⁴⁶. Se trata, pues, de una interpretación del *lógos* poético que llamaremos «enunciativa», porque el momento de la verdad y su distinción respecto de la opinión es inseparable de la diferencia de las figuras del saber que la enuncian. El *logos* poético permitiría reconocer en los poemas, sobre todo, una textura dialéctica en la que se traban diferentes voces cuya diferencia urge destacar, porque se contradicen en aspectos que comprometen ideas éticas fundamentales. Recordemos las razones de Zenón, quien tras la estela de Antístenes quiere evitar que Homero *parezca* enfrentado a sí mismo (ὅπως μὴ φαίνεται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος) en ciertas cosas que *parecen* dichas contradictoriamente (ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρησθαι). Ante las contradicciones del texto la exégesis instaura una diferencia al tiempo que una jerarquía de voces, atribuyendo a una de ellas la autoridad de la verdad no sólo en el sentido doctrinal⁴⁷, sino en el enunciativo de ser la que cabe atribuir *verdaderamente* a Homero. Respecto de esa verdad, la opinión es la apariencia de una inconsistencia incompatible con la sabiduría que el poeta encarna y que no cabe, por consiguiente, atribuirle al poeta sino con cierta reserva.

La distinción enunciativa, por tanto, no coincide con las narrativamente marcadas entre la voz autorial y la de los personajes (aunque pueda también, como veremos, servirse de ellas), porque la perspectiva dominante es la que implica esa diferencia en la recepción de los poemas según un modelo educativo para el que carece de interés la ficcionalidad del mismo.

45. Cfr. Estrabón, I 2,7-9; 2,19. La lectura que Estrabón hace de Homero se podría calificar de «histórica», y está presidida por el principio de que no es propia de Homero una ficción absoluta, cfr. D.M. SCHENKEVELD, «Strabo on Homer».

46. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, p. 147. Una de las posibilidades que TATE, «Plato and Allegorical Interpretation», pp. 7-10, contempla va en el mismo sentido: que Homero apareciera como «spokesman for the multitude», lo cual no implicaría contradicción con las verdades que expresa en otros lugares. Tate aporta el paralelo de Dión de Prusa, VII 97-102, aunque en esta ocasión, el texto que es objeto de interpretación es de Eurípides y hay que referirlo al modo en que Antístenes interpretaba la tragedia, sobre el cual véase *infra* la sección dedicada al *logos* poético aplicado a la tragedia y nota 99.

47. El *lógos* teológico, cuya relación estrecha con el *logos* poético nadie pone en cuestión, es el centro «doctrinal» de esa verdad: un conocimiento no sólo de la naturaleza de los dioses, sino del modo en que su apariencia se diversifica en costumbres y naciones, al tiempo que se degrada la idea que los hombres se hacen de esas divinidades.

Según este modelo, lo importante es poder localizar como punto de referencia la figura del sabio y reconocer su modo de hablar, algo para lo que Homero, según Antístenes, nos da indicaciones explícitas, como veremos. El *logos* poético dicta cómo han de ser escuchados los poemas, atribuyendo a determinados momentos una solidez que permite juzgar todo aquello que parece disentir. El dinamismo característico de la exégesis que impone es el que reconduce el texto a un decir lo mismo sobre las mismas cosas, uno de los puntos reconocidos de la propuesta socrática de dar fundamento a un saber moral. Este *logos* de la escucha/lectura se proyecta en la composición misma y se atribuye al propio Homero como principio compositivo que hubiera guiado su escritura⁴⁸. La descendencia de esta fórmula se encuentra sobre todo en los escritos que desde Zenón a Plutarco indican cómo ha de leerse la poesía.

Un caso especialmente ilustrativo es el que nos transmiten los escolios a propósito de la descripción homérica de los Cíclopes:

«*Soberbios*» son los que tienen una constitución física grande (la expresión es de dos sentidos); «*sin ley*», los que no hacen uso de leyes, pues dice que «*cada uno gobierna sobre hijos y esposa*». Pues si dijera «*sin ley*» en el sentido de «injustos», ¿cómo dice «*confiaban en los dioses*»? Si alguien dijera: «¿Cómo es que Polifemo dice: “*Los Cíclopes no respetan a Zeus*?”», que preste atención al personaje, que es el de Polifemo, comedor de carne cruda y salvaje⁴⁹.

El empeño del intérprete está en la aclaración del sentido verdadero, que no es «otro» respecto del aparente, sino el único válido y, para Antístenes, atribuible a Homero. La lectura de Antístenes aparece, pues, notablemente *literal*, más cercana a la práctica filológica que a la imaginación alegórica, con la diferencia de que, a diferencia de la filología, el empeño de clarificación tiene una clara intención ética. Aspira a aclarar el verdadero sentido de términos cuya incomprensión puede provocar una desorientación moral e impedir la tarea pedagógica. Para Antístenes este significado inequívoco se halla en cuanto nos atenemos al texto mismo y a la coherencia que en

48. Este dinamismo ha sido adecuadamente reconocido por BRANCACCI, *Oikeios logos*, pp. 64-70, quien interpreta la distinción entre verdad y opinión como planos complementarios entre los que se opera, gracias a la interpretación, un tránsito que elimina la ambigüedad. Una interpretación cercana a la nuestra del *logos* antisténico es la que B. CASSIN, *Parménide*, pp. 240-245, hace de las vías de indagación de Parménides, en las que también se enfrentan la verdad y la opinión de manera aparentemente exclusiva. Para Cassin, el discurso de la verdad se muestra capaz de acoger todos los demás discursos, incluyendo el de la opinión en un modo especial que podemos considerar de pleno derecho ficticio (*apatelon*): la diosa representa en toda su coherencia apariencial el mundo de las apariencias sin darle sustento ontológico. Según nuestra interpretación, en el *logos* de Antístenes esta posibilidad de la palabra «arcaica» ha desaparecido. Cfr. A. NEHAMAS, «The three ways of Parmenides».

49. Porfirio, *ap. Schol. in Od.* IX 106 = SSR V A 189.

él podemos descubrir. El ocultamiento es, en todo caso, el efecto de la incompreensión, del error derivado de la ignorancia, no de quien esconde una sabiduría valiosa para protegerla. El riesgo de la incompreensión respecto de términos clave como «*soberbios*» y «*sin ley*» en un contexto narrativo que da a los Cíclopes una vida propia de la Edad de Oro, piadosa y cercana a los dioses, como sabemos por Hesíodo y confirma el propio Homero, daría en la imputación al poeta de una contradicción especialmente peligrosa⁵⁰. La interpretación antisténica de lo que podríamos llamar «la moral de los Cíclopes» se resuelve, pues, en el establecimiento de un sentido verdadero que salva al poeta de la apariencia de una contradicción, y lo hace llevando a coincidir a Homero consigo mismo.

El escolio citado nos da una segunda indicación valiosa para la reconstrucción más exigente del *logos* poético antisténico. Cuando se trata de aclarar el sentido de la afirmación de que «*los Cíclopes no respetan a Zeus*», el interlocutor señala que hay que atender a quién lo dice, Polifemo en este caso. La exégesis que este escolio refleja parece esta vez diferenciada en relación a dos momentos del texto homérico, uno de los cuales pide una interpretación de los significados verdaderos de los términos, mientras que otro pasa por atender primero al personaje, para entender adecuadamente el valor de lo que dice⁵¹.

Trasladado a la fórmula del *logos*, podemos decir que la verdad en este caso no es aquello significado en el modo «oracular» y que exige desciframiento, sino un momento de la poesía en el que cabe oír la voz del sabio, a cuyo decir se aplica, en todo caso, el esfuerzo de entender *propiamente* sus palabras. El momento de la opinión no representa la apariencia que oculta o disfraza algo más valioso con determinada intención, sino aquél en el que el texto «amenaza» incoherencia en un punto ético fundamental y que, por consiguiente, pone en riesgo la adecuada recepción de lo que verdaderamente dice. La lectura puede operar en este punto una auténtica suspensión enunciativa de la opinión, que adquiere de este modo una condición cercana a la que atribuimos al personaje de ficción en relación con el autor, algo que puede considerarse un rudimento, al menos una versión en negativo, de esa categoría tan extraña a la Antigüedad como es

50. La importancia del planteamiento antropológico hesiódico en la constitución del pensamiento cínico-estoico, del cual es el de Antístenes un importante antecedente, sobre todo para la división entre sabios e ignorantes, ha sido destacada por M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, pp. 12-64, esp. 23 ss.

51. Este esquema de interpretación *kata prosopon* será después empleado por la filología alejandrina, cfr. J.I. PORTER, «Hermeneutic Lines and Circles», p. 78, al igual que el uso de la contradicción aparente (πρὸς τὸ δοκοῦν μάχεσθαι, Escolios A a *Iliada* VI 265) como estímulo de la exégesis. Cfr. Porfirio a *Iliada* VI 265 (99,22 SCHRADER): οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν εἰ παρὰ τῷ ποιητῇ ἐναντία λέγεται ὑπὸ διαφόρων φωνῶν. ὅσα μὲν γὰρ ἔφη αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἐξ ἰδίου προσώπου, ταῦτα δεῖ ἀκόλουθα εἶναι καὶ μὴ ἐναντία ἀλλήλοις· ὅσα δὲ προσώποις περιτίθῃσιν, οὐκ αὐτοῦ εἰσιν ἀλλὰ τῶν λεγόντων νοεῖται, ὅθεν καὶ ἐπιδέχεται πολλάκις διαφωνίαν. Falta, por supuesto, la inspiración de clarificación ética que distingue a Antístenes.

la persona literaria⁵². La de Antístenes es, pues, una lectura que podríamos llamar «dogmática» de Homero, porque requiere del propio texto una diferencia enunciativa fundamental que solventa la relatividad de las opiniones. Es coherente con la interpretación que el filósofo hace de su maestro Sócrates e inseparable de su elaboración de la figura del sabio que encarna la firmeza inmovible de un conocimiento que por ello puede transmitirse de modo eficaz.

Si tomamos la perspectiva de esa voz del sabio y el modo en que se despliega en los poemas, la firmeza de la verdad está lejos de la imagen de rigidez enunciativa que suele asociarse al dogmatismo. La palabra del sabio no sólo es compatible, sino que exige la mayor capacidad de variar. Un fragmento de Antístenes, que conocemos igualmente por los *scholia vetera* a la *Odisea*, nos permite clarificar el modo en que Homero ubicaba esa voz del sabio en sus poemas y su característica capacidad de variación. Comentando el sentido del epíteto *polytropos* que Homero aplica a Odiseo, Porfirio nos refiere cómo Antístenes entendía este controvertido calificativo y hacía de él justamente el momento caracterizador de la figura del sabio⁵³. El texto del fragmento permite incluso reconstruir el contexto literario en el que tal explicación se exponía, un diálogo entre Hippias y Sócrates cuya relación con el *Hippias menor* de Platón pocos han puesto en duda. En el diálogo de Antístenes, Sócrates defendía una interpretación positiva del epíteto más controvertido de Odiseo que contesta a aquella, tan vigente en la época, que identificaba la versatilidad del héroe con su falsedad:

52. Sobre la dificultad de la reflexión literaria de la Antigüedad para elaborar una categoría semejante, cfr. D. CLAY, «The Theory of the Literary Person».

53. Porfirio, *ap. Schol. ad Od.* I 1 = *SSR V A* 187. El fragmento permite reconocer una estructura dialógica originaria que se ha atribuido a obras diversas de Antístenes. Cfr. PATZER, *Antisthenes*, p. 171 s. (la edición del texto se lee en p. 169 s.) quien asigna el pasaje a la obra *Sobre el estilo* (cfr. *supra* n. 27), y BRANCACCI, *Oikeios logos*, p. 47 s. y n. 10, cuya propuesta seguimos y que articula las intervenciones del modo que sigue: a) Antístenes presenta su opinión sobre el valor que Homero daba al epíteto *polytropos* aplicado a Odiseo (es bastante plausible que el personaje del diálogo que defendía esta posición antisténica fuera Sócrates, cfr. A. BRANCACCI, «Dialectica e retorica in Antistene», p. 379 s.); b) objeción del interlocutor, quien sustenta su afirmación por medio del contraste con otros héroes y su caracterización homérica en términos semejantes a los que conocemos por el *Hippias menor* platónico, puestos en boca del famoso sofista; y c) solución antisténica («Antístenes resuelve...») que es el texto que hemos traducido. BRANCACCI, *ibid.*, prefiere asociar este fragmento a la obra *Sobre la conversación* en el volumen VI del catálogo, mientras que M.T. LUZZATTO, «Dialectica o retorica?», p. 275, siguiendo a SCHRAEDER, piensa en *Sobre la Odisea* (aunque BRANCACCI recuerda que, probablemente, la obra *Sobre la Odisea* no era un diálogo). Platón, en el *Hippias menor*, disiente de la interpretación moral de los mismos héroes con sus epítetos y llega a conclusiones inversas, lo que hizo pensar ya a DÜMMLER, *Antisthenica*, pp. 30-33, que está refutando a Antístenes. Acerca de la diferencia entre Hippias y Antístenes sobre la valoración de Homero, cfr. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, pp. 366-369, y BRANCACCI, «Dialectica», pp. 381-387.

Antístenes resuelve diciendo: «¿Qué? ¿Es acaso malvado Odiseo porque fue llamado «*μυγ versátil*»? ¿Y no es más bien porque era sabio por lo que lo llamó así? ¿Es que ‘modo’ (τρόπος) no significa carácter por un lado y, por otro, el uso del discurso (τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν)? ‘De buenos modos’ (εὖτροπος) se dice, en efecto, el hombre que tiene un carácter inclinado hacia el bien, y ‘modos’ (τρόποι) del discurso se dicen las formas de estilo (αἱ ποιαὶ πλάσεις)⁵⁴. Usa el término ‘modo’ también para la voz y las modulaciones del canto, como acerca del ruiseñor: «y ella en mil giros vierte en voz de muchos sonidos» (*Od.* XIX 21). Los sabios son hábiles en el hablar y saben decir el mismo pensamiento de muchos modos (οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν). Y por saber los muchos modos de decir lo mismo son llamados «versátiles». Los sabios son buenos (en el trato con los hombres); por esto dice Homero que Odiseo, por ser sabio, era versátil, porque sabía tratar a los hombres de muchos modos (ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι)⁵⁵.

Este texto, que hace seguir al ejemplo de la versatilidad de Odiseo la de Pitágoras, capaz de hacerse con los más diversos auditorios, ha recibido especial atención precisamente como testimonio de la peculiar retórica pitagórica⁵⁶. La voz del sabio no queda aislada ni inamovible en la enunciación de la verdad, sino que revela su poder en el trato con los hombres (τοῖς ἀνθρώποις συνεῖναι), un trato que impone una diversidad atenta a la variación de las situaciones humanas que el sabio sabe reconducir a la identidad de un mismo pensamiento. Especialmente revelador de la transformación filosófica de la figura del poeta es el aprovechamiento de la imagen del canto del ruiseñor, que un homerista moderno hace expresión de la suma del arte homérico de una tradición de la variación⁵⁷. La perspec-

54. DINDORF, SCHRADER y BRACCACCI aceptan la conjetura de BUTTMANN αἱ ποιαὶ para corregir la lección de los mss. αἴτιοι.

55. Porfirio, *ap. Schol. ad Od.* I 1 = SSR A V 187.

56. PATZER, *Antisthenes*, p. 180, y DECLEVA, *Antisthenis*, p. 107, atribuyen al propio Porfirio la referencia a Pitágoras en el texto, con lo que eliminan la base para la relación de Antístenes con la retórica pitagórica. BRACCACCI, «Dialectica», pp. 402-406, defiende la ascendencia antisténica del texto completo, tanto por la práctica de Porfirio —quien suele ser cuidadoso a la hora de indicar sus propias intervenciones— como por la coherencia de términos e ideas con el pensamiento antisténico. Sobre la vinculación de estas ideas con el pitagorismo, cfr. A. ROSTAGNI, «Un nuovo capitolo nella storia della retorica antica», y M. DETIENNE, *Homère*, p. 54 ss., quien también considera que la noticia de Pitágoras era incorporada por el propio Antístenes.

57. Cfr. el capítulo primero de G. NAGY, *Poetry as Performance*, sobre el valor de la imagen del ruiseñor en *Odisea* XIX 518-523 y las variantes que conciernen especialmente a la capacidad de diversificarse del canto del ave para reconstruir el modo original del canto homérico. Un pasaje del *Palamedes* de Eurípides en el que se refería al «sapiéntísimo» (*pansophon*) héroe como «ruiseñor de las musas» fue interpretado como una alusión a Sócrates, fr. 10 J.-V.L y test. 33 KOVACS.

tiva del sabio es, pues, la de la verdad capaz de discurrir entre las opiniones y que sabe tratarlas en una relación pedagógica. La verdad no es, pues, tanto un determinado contenido doctrinal indudablemente cierto, sino el modo en que es encarnado en un personaje que sabe sostenerla en toda situación y enunciarla. Un texto de Jenofonte de probable origen antisténico pone en relación la actividad de Sócrates con el ejemplo de Odiseo en unos términos semejantes:

Cuando quería precisar algo con su discurso, procedía por los puntos de mayor acuerdo, por considerar que en ellos estaba la seguridad del argumento. Por esto precisamente, de entre los que yo conozco, era el que, cuando hablaba, más conseguía el acuerdo de los que lo escuchaban. Decía también que Homero presentó a Odiseo como orador seguro (ἀσφαλῆ ῥήτορα), porque era capaz de llevar sus discursos a través de las opiniones aceptadas por las personas (ικανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους)⁵⁸.

Para una última aclaración de los modos antisténicos de entender la poesía de Homero y su relación con la sofística por un lado y el magisterio de Sócrates de otro, recurriremos a un cotejo, que creemos especialmente ilustrativo, con otro ejemplo de exégesis poética contemporánea del socrático: el que conocemos por el famoso pasaje del *Protágoras* platónico en el que el sofista de Abdera propone a Sócrates proseguir la conversación recurriendo a la poesía, de Simónides en este caso, algo que, según afirma el propio sofista, no cambia el tema que se trata, que sigue siendo la virtud, sino sólo el medio (339a5-6: μετενηνεγμένον δ' εἰς ποίησιν)⁵⁹. Este «traslado a la poesía» aparece cuando las diferencias entre Sócrates y Protágoras a propósito de la distinción de las virtudes ha llegado a un punto en el que se cierne el fin la conversación. La invocación a la poesía es un modo de reubicar la discusión por referencia a una autoridad reconocida cuyas palabras se trata de aclarar. Diálogo moral y exégesis poética se identifican. El modo en que Protágoras emprende la crítica del famoso poema de Simónides llama la atención por la presentación del principio crítico en el que ambos interlocutores parecen de acuerdo. Criterio de calidad y correc-

58. Jenofonte, *Memorables* IV 6,15 (deest in SSR); cfr. PATZER, *Antisthenes*, pp. 186-187 y DECLEVA CAIZZI, *Antisthenes*, p. 107.

59. A. CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, pp. 187-191, ofrece una excelente revisión de las interpretaciones modernas de este pasaje platónico. El pasaje es clave para la comprensión de la transformación del estatuto pedagógico de la poesía, cfr. G. NAGY, «Early Greek Views», pp. 73-74 y G.R.F. FERRARI, «Plato and Poetry», pp. 99-103. J. SVENBRO, *La parole et le marbre*, tr. it., pp. 126-138, analiza esta exégesis moral del poema de Simónides en el curso de su estudio sobre la transformación de la palabra poética desde Homero, tras sus avatares críticos en Jenófanes y la exégesis alegórica de Teágenes. Para Svenbro, el abuso fundamental de Sócrates que hace posible su exégesis moral está en el cambio de la esfera semántica del adverbio, *alatheôs*, que el filósofo desplaza de su valor originario en relación con la función poética de la celebración y la memoria.

ción (*kalôs, orthôs*) es que el poeta no parezca en un punto decir algo que contraría lo que él mismo dice en otro momento (339b10 Δοκεῖ δέ σοι καλῶς πεποιῆσθαι, εἰ ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ ὁ ποιητής;). Esto es precisamente lo que Protágoras demuestra en el poema de Simónides sobre la posibilidad de que el hombre alcance la virtud: el poeta no parece estar de acuerdo consigo mismo en el curso del poema (339c9-1: Πῶς γὰρ ἂν φαίνοιτο ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ταῦτα ἀμφοτέρω λέγων), contra el parecer del propio Sócrates (339c7-8: δοκεῖ οὖν σοι, ἔφη, ταῦτα ἐκείνοις ὁμολογεῖσθαι; Φαίνεται ἔμοιγε). El punto decisivo es, pues, el problema enunciativo de atribuir al poeta sentencias contradictorias, y el socorro que Sócrates perentoriamente le presta es coherente con este modo de entender la calidad moral de la poesía, según la cual lo que hay que esperar de un buen poeta es una orientación inequívoca. No de otro modo el *logos* poético que Antístenes legará a Zenón es la fórmula que salva a Homero de una contradicción que implica una descalificación educativa.

Si Protágoras no es capaz de ir más allá de la constatación de la contradicción que condena al poema de Simónides es porque, en coherencia con su elaborado relativismo, no puede encontrar en la pieza sino dos sentencias enfrentadas como dos pareceres, sin que tenga ninguno el privilegio de servir de medida al otro. Ahora bien, esto es precisamente lo que distingue al *logos* antisténico: la posibilidad de atribuir a la poesía misma, a la de Homero al menos, un momento de verdad capaz de fundar una enseñanza, frente al cual toda contradicción se resuelve en un «parecer decir» que no implica al poeta mismo. No es otra cosa lo que Sócrates emprende en defensa de Simónides. En efecto, una vez vistos los ejemplos antisténicos, nos han de resultar familiares los procedimientos adoptados por el propio Sócrates para resolver la dificultad que suscita Protágoras en su lectura de la poesía de Simónides. Para empezar, el repetido intento por clarificar el sentido de los nombres con la ayuda de Pródico, experto en estas lides y al que Sócrates convoca en su ayuda, curiosamente, con un verso de Homero. Sócrates ensaya con diverso éxito las distinciones semánticas entre el ser y el llegar a ser, o la precisión sobre el sentido de *χαλεπός*. Pero la solución socrática pasa por reconstruir en el poema la complejidad enunciativa que había pasado completamente desapercibida a Protágoras. En el poema de Simónides Sócrates descubre lo que el propio poeta verdaderamente *dice*, aquella opinión que le es atribuible, al tiempo que constata que la contradicción es, en realidad, el efecto de haber incluido Simónides una voz ajena a la que contesta, el viejo dicho de Pítaco, inspirado por un deseo de rivalidad tan propio de los medios profesionales. En suma, se trata de localizar lo que el poeta verdaderamente dice en el doble sentido de que sea realmente Simónides quien lo dice y que verdaderamente es lo que él quiere decir. Sócrates interpreta la conjunción *men* como una marca de posicionamiento enunciativo, cuyo sentido es adelantar la presencia de una contestación: «no parece que eso (*sc. men*) esté colo-

cado como para una simple y única afirmación, sino más bien que Simónides habla como disputando frente a la sentencia de Pítaco» (343d). No menos interesante es el segundo paso de la interpretación, que nos da lo que, según Sócrates, es el pensamiento (*dianoia*) de Simónides y que pasa por reubicar el adverbio *alatheōs* —que ya Protágoras había aclimatado al ático en la forma de ἀληθεία—, de manera que su rango semántico se desplace al predicado (cuyo sentido ha sido previamente clarificado). Sócrates hace expresa su exégesis de lo que *verdaderamente* dice Simónides como sigue: «Al decir: “Amigos, es difícil ser digno”, el otro (*sc.* Simónides) respondería: “Pítaco, no dices verdad; pues no *ser*, sino *llegar a ser*, por cierto, un hombre de bien, equilibrado de manos, pies e inteligencia, forjado sin tacha, es difícil, *de verdad*.”» (343e-344a)⁶⁰.

Este episodio del *Protágoras* constituye el contexto más inmediato para dilucidar el sentido y propósito del controvertido *logos* antisténico sobre la poesía, tanto si lo interpretamos como contestación a la descalificación platónica como si aventuramos que es el propio Platón el que está descalificando las pretensiones antisténicas de hacer de un poeta una autoridad en materia moral y política. No pocos indicios apuntan en este sentido⁶¹, pero sobre todo el hecho de que sea Sócrates mismo el que desarrolla por extenso la exégesis de Simónides para al final quitarle todo el valor. La pretensión antisténica de hacer converger a Sócrates y Homero en la expresión de verdades morales firmes queda cortada de raíz.

En efecto, la refutación de la lectura poética de Protágoras no concierne al método, sino al hecho mismo de que la interpretación de la poesía, incluso cuando procede a la búsqueda de sentencias que confirmen una adecuada y verdadera idea de la divinidad (como al cabo viene a mostrar el propio Sócrates), adolece de un defecto fundamental que descalifica todos los intentos de ubicar en ella una verdad. La razón de Sócrates no es otra que la descalificación que hace de la «voz ajena» (*allogra phônē*), a la que queda

60. Ambas traducciones y los subrayados son de C. GARCÍA GUAL, Madrid 2000. La precisión sintáctico-estilística sobre el adverbio concentra las críticas modernas a la interpretación que hace Sócrates del poema de Simónides. Por ello conviene destacar que la función de este desplazamiento es evitar la relativización del adjetivo *agathos* que resulta si le asignamos el adverbio «verdaderamente», de suerte que pueda pensarse que hay dos modos de ser bueno.

61. Sócrates comienza su segunda exégesis precisamente evocando a los admiradores de Esparta y sus ridículas pretensiones de emular sus costumbres como modo de asimilar su sabiduría. Entre esos admiradores cabe situar al propio Antístenes (*SSR A V 7*). Especialmente significativo es que entre las medidas educativas que Sócrates atribuye a los espartanos está precisamente el intentar que sus jóvenes no desaprendan (*apomathein*) lo que han aprendido, expresión que evoca inmediatamente una de las sentencias capitales de Antístenes a la que el socrático imprime un rigor especial, *cfr.* D.L. VI 7 (= *SSR V A 87*): «Cuando se le preguntó cuál era la más necesaria de las lecciones, “Eliminar (*periairen*) —dijo—, desaprender (*apomathein*).”» (junto con los pasajes paralelos aportados por Giannantoni a este fragmento, que dan variantes del mismo pensamiento). Sobre la importancia de este precepto en la ética antisténica, *cfr.* M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, pp. 143-144.

reducido el recurso a la poesía, equiparada al sonido de las flautas que sirve para comunicar a ignorantes incapaces de hablar por sí mismos y conforme al orden adecuado del diálogo (347c-d). El diálogo entre gente educada para nada necesita recurrir a «voces ajenas, ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan» (342e). Así pues, la pretensión de verdad en la poesía, en los términos que hemos esbozado para Antístenes, se hace aquí imposible, no sólo porque no podemos interpelar directamente al poeta por medio de sus poemas, sino porque el hecho mismo de recurrir a uno de ellos nos priva de nuestra propia voz. Platón supone en Sócrates ya la idea de una poesía irremediablemente mimética, pues recitarla es decir lo que otro dice: hablar, en definitiva, con voz ajena⁶².

Otro diálogo platónico en el que parece probada la relación polémica con la figura y la filosofía de Antístenes, el *Hípias Menor*, plantea esta reserva a Homero tomando como centro la caracterización épica de los héroes y el sentido que se debe dar a la *polytropía* odiseica⁶³. Para Hípias, las figuras de Aquiles y Odiseo, caracterizadas en los términos que Homero les atribuye, no dejan lugar a dudas sobre su valor paradigmático: Aquiles es el hombre veraz y simple, Odiseo, el tramposo y mentiroso. Conforme a un movimiento característico de su actividad dialéctica, Sócrates procede a desplazar la afirmación de Homero a Hípias mismo:

Sóc.: Luego, según parece, para Homero una cosa era el hombre veraz, y otra distinta, pero no la misma, el hombre mentiroso.

Híp.: ¿Cómo no va a ser así, Sócrates?

Sóc.: ¿Piensas tú lo mismo, Hípias?

Híp.: Sin ninguna duda. Sería extraño que no lo pensara.

Sóc.: Pues bien, *dejemos a Homero*, puesto que es imposible preguntarle qué pensaba al escribir estos versos. Pero tú, puesto que parece que aceptas su causa y que estás de acuerdo con lo que afirmas que

62. A lo largo del *Protágoras* Platón ha prestado bastante atención a las peculiaridades vocales de los diversos sofistas, así a las de Protágoras mismo, cuya voz es comparada por su poder de seducción a la de Orfeo, y a las de Pródico, «omnisciente y aún divino», caracterizada por su tono grave que la hacía incomprensible al resonar en la habitación (315a, y 315c-316a).

63. Cfr. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, pp. 121-124. El reciente estudio de R. BLONDELL, *The Play of Characters*, se ha centrado precisamente en el difícil problema que supone para Platón ser coherente con su propia concepción de la capacidad mimética de la poesía a propósito de la vocación propia del *logos* socrático de representar a Sócrates como modo de transmitir su ejemplo y enseñanza. El capítulo III está dedicado al *Hípias Menor* como diálogo representativo del Sócrates «elencético», y el centro de la contestación a Hípias y su aprovechamiento de Homero se titula precisamente «Rewriting Homer» (pp. 154-162), una reescritura que consiste en tomar como punto de partida los héroes homéricos para superarlos en una figura nueva que viene a ser el propio Sócrates. Sobre la originalidad del Odiseo antisténico en relación con la tendencia contemporánea a su descalificación moral por su doblez característica, cfr. N. WORMAN, «Odysseus Panourgos», esp. pp. 62-66.

Homero dice, contesta conjuntamente en nombre de Homero y en el tuyo.

«Dejar a Homero» es consecuencia de su ausencia irremediable y de la sospecha que provocan aquellos que pretenden subsanarla por el simple medio de recitarla. Nos encontramos con la aplicación a la exégesis homérica de uno de los principios básicos de la dialéctica socrática en su versión platónica, aquel que nos impone hablar por nosotros mismos como garantía de que decimos lo que creemos. Sólo así puede proceder con éxito la labor de refutación para examinar la coherencia de las creencias⁶⁴.

En Platón, Homero ha quedado sin voz, porque el que la toma no puede hacerlo sino en la medida en que la hace suya y, desde este punto, queda el poeta inhabilitado para hacerse depositario de una verdad y resulta impropcedente toda exégesis de su poesía que parta en su busca. Para Antístenes, por el contrario, la voz de Homero sigue idéntica cada vez que se recita su poesía, no se transmite a sus intérpretes ni a su público, sino que *enseña*. No hay aquí inspiración alguna, sino la eficacia de la verdad cuando la dice el sabio y es reconocida como tal. Nuestra única oportunidad de identificarnos con Homero sería la de llegar a ser sabios. Por tanto, permanece vigente la posibilidad de conocer lo que Homero dice, de oír su voz, con la sola ayuda y guía de otros que han alcanzado la sabiduría, como ya sabemos que fue Sócrates. A la cadena magnética de intérpretes y oyentes, electrizados por una misma fuerza de la que nada saben, Antístenes parece oponer la cadena de maestros y discípulos que convergen en una sabiduría⁶⁵.

64. El efecto de la indagación socrática es la disolución de la exégesis, dado que en otro lugar no menos señalado de su obra rechaza la otra estrategia posible, la de detectar los significados ocultos.

65. Retomando una antigua propuesta de F. DÜMMLER, *Antisthenica*, p. 31, C.W. MÜLLER, «Die Dichter und ihre Interpreten», ha leído el *Ion* platónico como una contestación a Antístenes precisamente en este punto. Afirma Müller que este breve diálogo, más aún que la *República*, es el escrito platónico en el que se expresa con mayor radicalidad la incompatibilidad entre poesía y filosofía. En el personaje de *Ion* se señala la diferencia de la poesía: todo lo que la toca queda impregnado de su misma fuerza, que es, al mismo tiempo, su debilidad. El entusiasmo que despierta y contagia el poeta inspirado transmite enajenación e ignorancia, pero ningún saber de lo que se habla. Platón corta de raíz la pretensión técnica y filosófica del rapsoda, del mismo modo que lo hace con el poeta. Esta condena, expresada ciertamente con benevolencia y sin la urgencia política de *República* o *Leyes*, afecta a la totalidad de la poesía, incluida la tragedia. No es azar que la pieza que centra la imagen de la cadena de entusiasmos es la de la piedra imán, que Sócrates toma de Eurípides en formulación homérica (cfr. Eurípides fr. 567 N² del *Eneo* (= fr. 10 J.-V.L), citado en *Ion* 533d 3-4). Según Müller, se trata de una variación irónica de la fórmula homérica que distingue entre los lenguajes de dioses y de héroes, que reivindica para los dioses un lenguaje que encierra un saber sobrehumano. La parodia pone a Eurípides en el lugar de los dioses frente a la muchedumbre. El rapsoda y el actor son por igual un μέσος, entre el πρώτος del poeta y el ἔσχατος del espectador, una cadena por la que circula una fuerza de la que ninguno sabría dar razón y a la que sólo cabe adherirse. No es sólo el rechazo de la poesía como conocimiento, sino también de que lo sea propiamente el conocimiento *de* la poesía: la exégesis se ve

La traducción que forzaríamos para resumir nuestras conclusiones sonaría de la siguiente manera: Homero habla algunas veces de verdad y otras de modo que surge la apariencia de una contradicción que amenaza la coherencia de lo que verdaderamente dice. El efecto de esta apariencia en aquel que carece del conocimiento necesario es la opinión, que sólo puede ser atribuida a Homero de una manera especial. La construcción poética de la apariencia no responde a una pretensión mimética del autor, sino a la condición misma de sus receptores, divididos por su autoridad y conocimiento. El intérprete no puede aspirar a *desvelar* a Homero, que nada ha escondido, sino a *colaborar* con él en su tarea educativa.

III. El logos poético y la tragedia

Por lo que sabemos, la actitud antisténica de reverencia a la poesía no se extendía de Homero al género que pasaba por su heredero, la tragedia. Antístenes se acerca a Platón en su visión del alcance educativo limitado de la tragedia. En el caso de la tragedia el método que permitía la indagación de los textos poéticos y la localización de un momento de la verdad capaz de confirmar un saber ético encuentra una dificultad insalvable: los textos trágicos no parecen ser susceptibles de ser promovidos a la verdad desde sí mismos.

Nuestra interpretación del *logos* poético antisténico permite aclarar dónde se localizaba para Antístenes el defecto fundamental de la tragedia. En ella la opinión trabaja de una manera mucho más ambiciosa. A diferencia de Homero, el vínculo que une la tragedia a la opinión es casi constitutivo: la tragedia da expresión a la opinión de la multitud, y recibe por ello su aprobación entusiasta. Es, por tanto, su abogado y su profeta, como dice con especial acierto Dión haciéndose eco de una vieja acusación platónica⁶⁶. En la tragedia confluyen la adopción de las opiniones con la falta de medios internos de distanciamiento. En consecuencia, toda proyección de la dialéctica pedagógica que hasta ahora amparaba el *logos* poético se hace imposible. A lo sumo deberá incorporarla *desde fuera* del texto mismo. La intervención del intérprete no se limita a señalar, como en Homero, lo que ya está dicho verdaderamente en el texto, sino que interviene en él, por-

atrapada en el mismo círculo y se resuelve, en definitiva, en mera *alabanza* de Homero. El sentido de esta relativización dialéctica se cumple para Müller más allá del diálogo mismo: en polémica con otro modo de presentar esta relación entre saber y poesía que no puede ser otro que el de Antístenes.

66. Dión de Prusa, VII 97-102 y XXXVI 33-35. El cuestionamiento radical de la autoridad de los poetas trágicos como «profetas y abogados» de la opinión merece destacarse si aceptamos, con S. GOTTELAND, «Dion de Pruse et la tragédie», que la actitud de Dión hacia la tragedia clásica es, en general, favorable y que sus reservas conciernen más bien a la realidad teatral de su época.

que requiere enfrentar la dicción trágica a otra que sigue el régimen de una razón sobria que se expresa con voz verdadera.

Para rastrear la diferencia entre uno y otro género respecto del *logos* poético de Antístenes y Zenón, tomaremos ahora como punto de referencia una obra de Plutarco que ha sido en no pocas ocasiones traída a colación para aclararlo: *Cómo debe el joven escuchar la poesía*⁶⁷. Plutarco emprende, siguiendo en lo posible el ejemplo de Platón, una revisión detallada de los modos en que la lectura de la poesía, tomada como un hecho inevitable de la educación, puede surtir un efecto adecuado en la formación moral de los jóvenes. Distingue dos momentos importantes en la consideración del efecto poético, el de la ficción sin más (para la que evoca la vieja fórmula de Solón, otro *logos poético*) y el de las *doxai*, literalmente «opiniones», ideas contenidas en expresiones y juicios, que son, como tales, susceptibles de ser asignadas a la persona que las enuncia como parte de su carácter, ya sea al personaje o al poeta. Son adoptadas a su vez por el oyente o lector en el acto mismo de dar crédito a quienes las pronuncian. De aquí se desprende que el aspecto de la *doxa* que se juega aquí no es el de la irrelevancia ética de lo ficticio, sino, sobre todo, el de la enseñanza más importante, la de saber reconocer lo que está mal dicho o hecho. La labor del educador está en indicar justamente lo que está mal dicho o hecho en forma de coherencia entre palabra y carácter:

Son estos discursos malvados y falsos, pero apropiados a un Eteocles, a un Ixión, a un viejo usurero⁶⁸. Así pues, si les recordamos a nuestros hijos que los poetas escriben estas cosas, no porque las alaben y las aprecien, sino para atribuir cosas anormales y malas a caracteres anormales y personajes malos y anormales, no podrán ser

67. La obra de Plutarco fue ya señalada por Ph. DE LACY, «Stoics views of poetry», como fuente privilegiada para el conocimiento de la concepción estoica de la poesía, y por M.C. NUSSBAUM, «Poetry and the Passions», esp. 121 ss., casi como la obra de Crisipo del mismo título. También, LONG, «Stoics readings», p. 79 s., y DESIDERI, *Dione*, p. 387, toman apoyo en el *De audiendis* para la interpretación del *logos* poético. Sobre el estoicismo de esta obra véanse las reservas de D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pp. 87-92. D. DAWSON, *Allegorical Readers*, pp. 60-66, sitúa esta obra entre las contestaciones a la interpretación alegórica. Un sugerente análisis del modo en que Plutarco se atiene en un principio a la inspiración platónica para transformarla por una inflexión al concepto de mimesis puede leerse en Ch. BRÉCHET, «Le *De Audiendis poetis*». Especialmente acertado nos parece el tratamiento que Bréchet hace de la relación entre *mimêsis*, *mythos* y *doxa* (pp. 221-225) como uno de los aspectos, aunque no el único, más originales de la propedéutica poética a la filosofía según Plutarco. La *doxa* proviene, como destaca Bréchet, de la filosofía moral y, por su naturaleza involuntaria, se da tanto en el momento de la *mimêsis* como del *mythos*. La *doxa* es, para nosotros, el centro de interés del análisis de Plutarco, porque señala todos los momentos en que la construcción poética se traduce en juicios morales y, por tanto, educa. Para su lugar en la historia de la mimesis, cfr. recientemente S. HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis*, pp. 296-302.

68. Se refiere sucesivamente a Eurípides, *Fenicias* 524, Trag. Adesp. 4 = fr. *426a Kn-Sn = fr. 4 J.-V.L. (atribuido al *Ixión* de Eurípides, que aparece mencionado más abajo, cfr. fr. 6 J.-V.L.) y Com. Adesp. 707 K.-A.

dañados por la opinión de los poetas (οὐκ ἂν ὑπὸ τῆς δόξης βλάπτοι-
ντο τῶν ποιητῶν)⁶⁹.

La propiedad misma de las palabras consideradas desde el personaje que las pronuncia se complementa con una voz que las señala como malvadas con sólo señalar esa propiedad.

Ahora bien, respecto de este momento de la voz tutorial, una diferencia permite destacar la excelencia de Homero: su capacidad de controlar desde su propia poesía el sentido moral de sus versos. Plutarco señala cómo Homero puede con su arte aclarar el sentido que hemos de dar a determinados pasajes, por ejemplo, cuando introduce los discursos directos. Al tiempo que da la palabra, alude al modo en que hemos de recibir las palabras del personaje. Esta virtud compositiva debe ser señalada al joven lector para capacitarlo a la lectura apropiada, una lectura que extraiga del texto leído la lección adecuada y no confunda lo que se dice con lo que se recomienda:

... la desconfianza hacia el personaje desacredita tanto su acción como su palabra como algo malo, dicho o realizado por una persona mala. Tal es la narración de la acción de acostarse Paris, después de huir de la batalla. En efecto, al no poner a ningún otro hombre sino al disoluto y adúltero acostándose con su mujer durante el día, está claro que expone tal incontinencia al oprobio y reproche. (4) En estos pasajes debe entenderse si el poeta da indicios (ἐμφάσεις) contra lo que dice en el sentido de que le disgustan⁷⁰. (...) Pero Homero usa muy bien de este género, pues de las cosas dichas desacredita las malas y aprueba las buenas⁷¹ (...), pero con suscitar sospechas de antemano prácticamente da su testimonio y declara (μόνον οὐ μαρτύρεται καὶ διαγορεύει) que no debemos servirnos ni prestar atención a aquello que está fuera de lugar y es malo. (...) Por tanto, las afirmaciones y opiniones que se dan en palabras (αἱ τῶν λόγων ἀποφάσεις καὶ δόξαι) puede percibir las cualquiera que preste atención.

Diferente, sin embargo, es la enseñanza que deriva de las acciones mismas, como se cuenta que dijo Eurípides a los que le criticaban su Ixión por impío y desalmado: «Sin embargo, no lo saqué de escena antes de clavarlo en la rueda». En Homero, este género de enseñanza es tácito (σιωπώμενον), pero merece considerarse en los mitos especialmente desacreditados a los que algunos fuerzan y retuercen con los que antes llamaban significados profundos y ahora alegorías

69. Plutarco, *Aud. Poet.* 3,18F.

70. Cita de Menandro, *Tais*, fr. 163 K.-A.

71. Citas de *Odisea*, VI 148 e *Iliada*, II 189.

(...) ⁷². ¡Como si Homero mismo no diera soluciones! (...) Por tanto, la descripción e imitación de acciones malvadas, si implica la vergüenza y el daño que resultan para los que las realizan, son útiles y no dañinas para el que escucha. (*De Aud.*, 18F-20B)

La voz de Homero es capaz de neutralizar las opiniones porque las enuncia en un modo especial que las denuncia en su valor poco ejemplar. Su arte mimético y mitológico están soportados por uno propiamente pedagógico, que salvaguarda la validez educativa de su poesía y que lo emparenta con el filósofo de una manera que Platón sólo pudo intuir en la forma de una poesía no mimética. Es él mismo ya un exegeta filosófico que promueve una economía de la atención del discípulo y una clarificación de lo que en verdad se dice. Los maestros conspiran en una labor educativa, muy lejana de aquella inspiración magnética del *Ión* platónico, que hace que el texto coincida consigo mismo en una verdad ética, para lo cual, inevitablemente, hay que reconocer sólo este escasísimo margen a la ficción: la coherencia de los malos personajes.

Sin embargo, a diferencia de la poesía épica, la trágica está, por así decirlo, abandonada a sí misma. Son muy indicativas las anécdotas que refieren cómo Eurípides tenía que defender en persona la bondad moral de sus obras frente a un público que era incapaz siquiera de esperar a que la obra terminara. Sócrates no era tampoco paciente, y el filósofo estoico, al interpelar a Medea, es fiel heredero del ateniense. En esta tradición hay que dar un lugar a Antístenes, quien aparece encabezando los autores que han practicado el procedimiento que Plutarco llama *paradiorthôsis* ⁷³, con el cual da, una vez más, entrada a Zenón, esta vez con su discípulo Cleantes. Conviene destacar que se trata de un procedimiento que Plutarco sólo parece aplicar a textos dramáticos ⁷⁴. Plutarco relata la reacción del filósofo en el teatro durante la representación de una pieza de Eurípides, uno de cuyos versos ha provocado agitación en el público (*μάλα τοὺς Ἀθηναίους ἰδὼν*

72. Citas de *Odisea*, VIII 267ss. e *Ilíada* XV 166 ss.

73. El término es un *hapax* absoluto en la literatura griega. El término más afín léxicamente hablando es *paradiorthoma*, testimoniado (también en plural) sólo en Porfirio, *Cuestiones homéricas* 36,20 SODANO con el sentido de una corrección que empeora el texto. Los editores modernos del texto de Plutarco (VALGIGLIO, Turín 1973, y PHILIPPON, París 1987) destacan justamente que el sentido de este término no debe reducirse a mera corrección erudita. Se trata de una corrección inducida (PHILIPPON), que atiende más al efecto humano que al texto poético (VALGIGLIO). Cfr. también BRANCACCI, *Oikeios logos*, pp. 70-76 quien destaca la necesidad de entender el término en el contexto de la filosofía antisténica del lenguaje.

74. Estos ejemplos los engloba NUSSBAUM, «Poetry and the Passions», pp. 132-133, en el apartado «writing new poetry», aunque son esencialmente cambios metapoéticos del texto trágico que continúan una práctica que remonta a la poesía simposiaca, cfr. J.L. LÓPEZ CRUCES, *Les mèliambes de Cercidas*, pp. 162-167.

θορυβήσαντας ἐν τῷ θεάτρῳ)⁷⁵. Antístenes, dice Plutarco, no corrige ni altera (μεταγράφει), sino que responde oponiendo otro verso (παραβάλλον ἐὺθὺς). Puede leerse la anécdota como una ejemplificación de cómo el sabio asume la voz de verdad que le falta a la tragedia ante el desconcierto de un público que escucha una de las opiniones más extremas de la sofística, la dominancia absoluta de la opinión en cuestiones morales. La respuesta de Antístenes es la suma de un momento fundamental, aunque bastante malentendido, de su filosofía, la afirmación de un valor absoluto para un término de evaluación básico en cualquier sociedad y que se ve amenazado desde la escena. La anécdota de Antístenes debería, pues, ser contada entre los recursos que están en el origen del comentario filosófico y, por tanto, del espectador crítico, puesto que incluso se introduce hasta cierto punto en la escena⁷⁶.

Otro texto, esta vez uno del *corpus* platónico, el breve diálogo titulado *Minos* o *Sobre la ley*, que sirve de proemio a la obra más monumental de Platón, nos brinda una segunda oportunidad de acercarnos a esta rivalidad de géneros que es, a la vez, una alternativa de modos exegéticos⁷⁷. La importancia filosófica de este diálogo, hoy generalmente considerado espurio, no es proporcional a su extensión⁷⁸. Para la cuestión que indagamos, su interés reside en que, a propósito del debate sobre el alcance «legítimo» de las leyes, tan encendido por lo que sabemos entre los discípulos de Sócrates, la tragedia aparece enfrentada a la épica precisamente por la diferente calidad de su testimonio.

La primera parte del diálogo se dedica a la demostración dialéctica de la controvertida definición socrática de la ley; la segunda aporta un fundamento histórico-mítico a la pretensión de la universalidad de las leyes a través de la figura de Minos. El tránsito de la argumentación dialéctica a la histórica se hace poniendo en relación el criterio de la antigüedad con el de la competencia técnica, definida por la capacidad de escribir y dictar normas en un ámbito específico de la actividad humana: en cada arte, el representante más antiguo del mismo goza de un privilegio que no es otro que el que le otorga su proximidad a lo divino. Esta conjunción permite fijar para cada arte un momento firme que no es susceptible de relativización por alguna suerte de progreso o diferenciación sucesiva: el arte de

75. Plutarco, *Aud. Poet.* 12, 33c = SSR A V 193. Se trata del verso del *Eolo* de Eurípides (fr. 19 N² = *Aiolos* fr. 14, I p. 32 JOUAN - VAN LOOY). Como me señala el prof. López Cruces, la misma anécdota se atribuye a Platón y a Diógenes (Apostol. XVI 61^a = SSR V B 295).

76. Insisten en la idea de distancia crítica para describir la actitud fundamental que promueve Plutarco en este tratado BRÉCHET, «Le *De Audiendis poetis*», pp. 236-239 y NUSSBAUM, «Poetry and the Passions», pp. 138-142.

77. Seguimos el análisis de C.W. MÜLLER, «Cicero». Cfr. el pasaje paralelo de Dión de Prusa, IV 39-41 y el comentario de BRANCACCI, *Oikeios logos*, p. 163 s. y nota 34.

78. Despliega, en efecto, una provocadora reflexión sobre la naturaleza y vigencia de la ley en la que se reconoce un punto de partida fundamental para la filosofía del derecho natural, cfr. M. PETRELLI, «Mito e filosofia nel *Minosse* platónico», quien cita abundante bibliografía del ámbito del derecho.

Marsias, nos dice Sócrates, es todavía hoy el único que mueve a «los que están en relación con los dioses» (τοὺς τῶν θεῶν ἐν χρεία ὄντας, 318b). La permanencia inalterada de una práctica unida al testimonio de su antigüedad certifica, en definitiva, su condición divina.

Para clarificar el arte supremo de la justicia y la injusticia Sócrates evoca la figura del rey de Creta, origen de las leyes que después serán las de Licurgo. La antigüedad de los relatos sobre Minos, junto con el *mirage* de su permanencia inamovible entre los lacedemonios, permiten configurar la figura del sabio legislador cercano a los dioses. Sócrates encuentra para ello los materiales idóneos en la tradición épica: Homero y Hesíodo brindan a Sócrates recursos poéticos para fundar sólidamente la imagen de Minos como legislador excelente que goza de un privilegiado trato con Zeus. Pero debe en primer lugar enfrentar un inconveniente: la competencia que a esta imagen de Minos hace la tragedia ateniense, una competencia en la que ésta lleva la delantera, pues de hecho el interlocutor está ya, de entrada, ganado por esta opinión.

Sócrates: ¿Sabes, entonces, qué reyes buenos tuvieron? Minos y Radamanto, los hijos de Zeus y Europa, de quienes son estas leyes.

Amigo: Dicen Sócrates, que Radamanto era un hombre justo, pero de Minos dicen que fue salvaje, duro e injusto.

Sócr.: Una historia ática, excelente amigo, es la que refieres, y trágica (Ἀττικόν, ὃ βέλτιστε, λέγεις μῦθον καὶ τραγικόν).

A.: ¿Cómo? ¿No es eso lo que se dice de Minos?

Sócr.: Pero no lo dicen Homero y Hesíodo, y, sin embargo, son más creíbles que todos los poetas trágicos juntos, de quienes has oído eso que vas diciendo.

Sócrates señala inmediatamente la filiación de la caracterización negativa de Minos. Se trata para Sócrates de una imagen «impía», que él se propone conjurar con la imagen que brindan los poetas más creíbles⁷⁹. El Sócrates del *Minos* hace de la tragedia el lugar ateniense de la sabiduría, análogo en el Ática de la sabiduría legislativa de Minos. Como ésta, mantiene su vigencia continuada en un territorio, como la que ostentan las leyes de Minos en Creta y todavía conservan en Lacedemonia por el intermedio de Licurgo.

79. Podemos incluso proponer la obra a la que este Sócrates pseudoplatónico apunta críticamente: los *Cretenses* de Eurípides, pieza de la que tenemos la fortuna de poder leer testimonios muy reveladores que justifican plenamente la indignación del Sócrates que nos ocupa. En un fragmento de la pieza recuperado gracias a los papiros podemos leer un momento de la tragedia en que Pasífae se presenta con todas las características de las heroínas del primer Eurípides. Descubierta su vergonzosa relación con el toro de Poseidón, defiende orgullosamente su inocencia ante Minos al tiempo que le imputa la responsabilidad en los acontecimientos.

A.: ¿Por qué entonces, Sócrates, está extendida la fama esa de que Minos era alguien que carecía de educación y que era cruel?

Sócr.: Aquello de lo que tú, amigo excelente, te guardarás, si eres sensato, y todo hombre a quien preocupe su buen nombre: el no ser aborrecido jamás por ningún poeta. Los poetas tienen el mayor poder respecto de la opinión (οἱ γὰρ ποιηταὶ μέγα δύνανται εἰς δόξαν), según en qué sentido la compongán para los hombres: bien que ensalcen, bien que llenen de oprobio. Es justo en lo que erró Minos al hacer la guerra contra esta ciudad en la que abunda la sabiduría y hay poetas de toda especie de poesía, en especial de tragedia. (321) La tragedia es algo antiguo aquí, no toma su inicio, como se cree, de Tespis ni de Frínico, sino que, si te paras realmente a pensarlo, hallarás que es hallazgo muy antiguo (πάνυ παλαιόν) de esta ciudad. Y de la poesía, es la tragedia la más agradable y seductora, sobre la cual tendemos a Minos y tomamos venganza por los tributos aquellos que nos hizo pagar. Éste es, en definitiva, el error de Minos, habérsenos hecho odioso, de donde esto mismo que preguntas, ha acabado teniendo peor reputación (κακοδοξότερος).

En este diálogo se extrema la incompatibilidad entre la figuración épica y la trágica de los personajes tradicionales y se pone en evidencia la dificultad casi insuperable a la que se enfrenta la filosofía al intentar asimilar la escena trágica. La contestación filosófica se hace poniendo en evidencia la profunda implicación de la tragedia con la sociedad ateniense y el régimen que le es característico. Los poetas trágicos son denunciados aquí por su poder «doxástico» llevado a su potencia más extrema y, de nuevo, primitiva: la de dar mala o buena fama, algo que difícilmente entraba en las funciones de la tragedia. Es una tragedia, pues, juzgada desde las perspectivas de la poesía épica.

IV. Zenón y el «logos poético» antisténico

La interpretación del *logos* poético en el contexto de la filosofía de Zenón nos lleva de entrada a una constatación que rompe inesperadamente con el modelo antisténico en la valoración de la autoridad del poeta. Entre las virtudes cardinales del sabio estoico está la de no albergar opiniones, algo que hasta su más enconado rival, Arcesilao de Pitane, le concedía⁸⁰. La *doxa* en la filosofía de Zenón concentra los aspectos más negativos del estado cognitivo del ignorante, separado del sabio por una diferencia insal-

80. En *Lúculo* 76 s., Cicerón destaca la originalidad y la audacia de esta doctrina que nadie antes *non modo expresserat sed ne dixerat*. Sabemos, además, de la afición de Arcesilao a la poesía de Homero, que leía diariamente antes de dormir y al alba «diciendo cuando quería leerla que marchaba a por su enamorado», cfr. D.L. IV 31.

vable, dada la condición de las respectivas almas⁸¹. Dado que la ignorancia del hombre no resulta tanto de la falsedad y el error como de la debilidad del alma y la consiguiente mutabilidad de las percepciones verdaderas que por naturaleza se tienen, desde el punto de vista subjetivo, el de quien es incapaz de conservar e integrar con firmeza en su alma aquello que verdaderamente y con toda garantía percibe, no hay diferencia entre la ignorancia y la opinión. A Zenón, sin embargo, le interesaba señalar, además, que también el ignorante, en esto tanto como el sabio, es capaz de percibir la verdad de las cosas. Esta capacidad forma parte de nuestra disposición natural que, pese a toda la degradación sufrida por el hombre, tiene todos los signos de una providencia (y salva al mismo tiempo la posibilidad de un progreso moral). De ahí la distinción objetiva, secundaria en relación con la subjetiva, del momento de la *doxa* dentro del continuo de la ignorancia, para señalar el extremo de la debilidad del alma que culmina en la percepción irreal, no sólo porque sea de cosas inexistentes, sino porque, incluso cuando éstas existen, se perciben irrealmente.

La opinión viene a ser, en resumidas cuentas, la condición enferma de la potencia perceptiva del alma ignorante. Así pues, cuando Zenón presenta a un Homero que escribe ateniéndose ya a la verdad ya a la opinión, en realidad está dando del poeta y de su arte una descripción que es propia de quien carece de sabiduría⁸². Esta conclusión no ignora el hecho de que el

81. Sobre este concepto esquivo y a la vez ubicuo en la filosofía estoica hemos seguido a C. LÉVY, «Le Concept de *doxa*», esp. pp. 251-260. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, pp. 20-31, señalaba que el concepto de opinión en el estoicismo se transformó significativamente en el curso de la polémica con la academia escéptica, para hacer frente a las objeciones de ésta (cfr. *ibid.*, pp. 99-100, para la doble idea de opinión según Crisipo, que se hace cargo de la crítica de Arcesilao). La contestación del estoicismo es la historia de la resistencia al mundo de la *doxa* refinando la posibilidad de una experiencia cierta e inequívoca del mundo. El curso de ese debate convirtió a los personajes de la tragedia en figuras de referencia para identificar los momentos críticos del problema en cuestión. Donde los estoicos señalan casos patológicos, sus rivales ven casos ejemplares de la condición humana que amenazan desde su extremosidad la credibilidad misma de la construcción estoica (cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 150-189 y 227-260). Se puede decir también que los académicos impusieron su criterio, puesto que los estoicos al menos desde Crisipo aceptaron esa ficción teatral y acabaron hablando con los personajes trágicos (con el caso estelar de Medea, cfr. C. GILL, «Did Chrysippus Understand Medea?» y NUSSBAUM, «Poetry and the Passions», pp. 128-130, 142 s.). La tragedia ha dejado de ser metáfora. También en esto tuvieron un antecedente en Antístenes, cfr. Eliano, *VH* II 11 (= *SSR* V A 16, cfr. también Arriano, *Diatribas de Epiceto* I 24,15); Dion Crisóstomo, XIII 20-21 (*SSR* V A 67.1 = *SSR* V A 208) y A. BRANCACCI, «L'attore».

82. Esta valoración de la poesía no afecta para nada la concepción mimética de la misma que, según HALLIWELL, *The Aesthetic of Mimesis*, p. 265 s., cabe atribuir a los estoicos. Halliwell toma a Estrabón como autor de referencia y, aunque reconoce la influencia de Posidonio, no plantea diferencias esenciales respecto del estoicismo anterior al filósofo de Apamea. La mimesis del poema no es esencialmente distinta de la que cabe atribuir al lenguaje común y es significativo que éste se encuentra sometido a la misma tensión histórica que la poesía respecto de un momento originario de mimesis «cratílana». El problema fundamental para Halliwell es cómo compatibilizar la figura de Homero, como proto-sabio estoico, con el elemento «mítico» que Estrabón le atribuye en el sentido inequívoco de ficción, para lo cual menciona el *logos* poético de Zenón (*ibid.*, p. 271 n.

logos poético de Zenón venía introducido por la indicación de que, a diferencia de Platón, el estoico nada reprochaba a los versos de Homero, algo que puede interpretarse como el reconocimiento incondicional de Homero generalmente atribuido al estoicismo. Pero la expresión, al menos tal como la leemos en Dión, está lejos de ser de aprobación sin más, sobre todo si la interpretamos en línea con el pensamiento moral estoico: atribuye a los versos de Homero a lo sumo una modesta cualidad positiva, la de no ser malos, pero, en el estoicismo, nada se convierte en bueno en virtud de esa litote: a lo sumo alcanzaría el mundo de los indiferentes⁸³.

Esta «degradación» de Homero de la condición de sabio, que en nada contradice la afición a Homero o el reconocimiento de su importancia, concuerda con lo que conocemos por otras fuentes acerca de la valoración que los estoicos, al menos algunos de ellos, hacían de la actividad de los poetas conocidos. La exposición de la teología estoica que Cicerón ofrece en boca de Balbo deja claro el lugar que toca a los poetas en la transmisión y divulgación de las ideas sobre los dioses, que remontan a la percepción verdadera de los primeros hombres. Respecto de la *ratio physica* originaria, los poetas reciben la verdad en forma de mitos, a los que se aplican desarrollando precisamente aquello que contribuye a alejarnos más de la verdad originaria (antropomorfismo, esencialmente): su actividad figurativa (*figere*) es, en ese sentido, *deformadora* y es un buen ejemplo de cómo de la incertidumbre propia de la ignorancia se pasa sin solución de continuidad a una percepción decididamente falsa. Cicerón llama precisamente a este momento de falsedad, que ha surgido de la verdad misma en

24). El estudio de la poesía formaba parte de la sección de la dialéctica dedicada a la *phônê*. Sobre la dialéctica estoica cfr. J.-B. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, p. 138 ss., quien señala que en el plan de esta parte de la dialéctica según lo expone Diógenes Laercio (VII 44 y 55), la progresión de materias es alterada por el tratamiento de los poemas y la ambigüedad. Gourinat atribuye la entrada de la exégesis de la poesía en la dialéctica estoica al contacto del estoicismo con la tradición gramatical, la cual, a su vez, habría tomado de los estoicos el interés por la lengua hablada.

83). En el libro V del tratado *Sobre los poemas* de Filodemo (cols. XVII-XXI MAGONI), Filodemo polemiza con un estoico que se ha identificado con Aristón, el discípulo de Zenón, de quien critica en primer lugar el absurdo de la clasificación que este autor hace de los poemas en buenos, malos y ni buenos ni malos, así como las consecuencias que la aplicación de tal clasificación daría en la poesía existente. Los buenos poemas lo son de manera absoluta en todos los criterios poéticos, arte (*technê*), pensamiento (*dianoia*) y estilo (*synthesis*), pero basta que el poema falle en alguno de ellos para pasar a ser malo; sólo los «indiferentes» permiten una cualificación parcial de calidad, *kata ti*. Filodemo atribuye al estoico en cuestión la opinión de que Homero debe ser considerado bueno «con reserva» (μετὰ συγνώμης), que se le aplicaría de «manera impropia» (καταχρηστικῶς), cfr. E. ASMIS, «Philodemus on Censorship», esp. p. 151; cfr. también la traducción del texto de Filodemo a cargo de D. AMSTRONG en el mismo volumen, pp. 260-261. Sobre este difícil texto hemos seguido las aclaraciones de A.M. IOPPOLO, «La poetica», quien revisa detalladamente el pasaje y revalida la identificación del estoico con Aristón, pese a que la reconstrucción del nombre del discípulo de Zenón en XVI 30 MANGONI no parece ya plausible.

el contexto de la transmisión que implica hombres de diferentes calidades de alma, *opiniones*, que es el medio propio de los poetas⁸⁴.

La poesía pasa de ser voz autorizada a dar testimonio de ella, un testimonio que, además, debe ser cuidadosamente analizado para extraer de él la verdad que contiene⁸⁵. Esta valoración de la poesía, que emparenta a los estoicos con la conocida reserva platónica, es perfectamente congruente con un muy notable interés por ella, como demuestran tanto los escritos dedicados al tema de los que tenemos noticia desde los primeros filósofos de la secta⁸⁶ como la pléthora de citas poéticas que inundaban sus escritos con diversas funciones argumentativas.

84. Cicerón, *ND* II 28,70: «*Videstisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos? Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles*». La exposición de Balbo está desarrollando el segundo punto de la teología estoica (*quales sint dei*, I 1,4) y explica cómo han surgido los dioses de la creencia popular. A la divinización de los beneficios, las fuerzas anímicas y los benefactores, Balbo añade «*Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. Nam cum vetus haec opinio Graeciam opplevisset...*» (*ND* II 24,63; sigue la interpretación del mito de la castración de Urano por Saturno). En ambos casos es de destacar la presentación «dinámica» de la opinión, algo que tiene su paralelo en la controvertida presentación de gno-seología zenoniana en *Academica* I 11,41: «*ex qua (sc. inscientia) existeret etiam opinio quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis*». Cfr. igualmente Filodemo, *De pietate* (*PHerc* 1428), col. IV 12-VI 16 HENRICHS (= *SVF* II 1076), quien cita expresamente el libro primero de Crisipo *Sobre los Dioses*: «...y que es infantil que se declare, pinte o dé figura a los dioses en forma humana».
85. Sobre la interpretación de los poetas por parte de los primeros estoicos cfr., además del trabajo de LONG ya citado, P. STEINMETZ, «*Allegorische Deutung*», quien cuestiona la existencia de la alegoría homérica en Zenón, seguimos la lúcida revisión de BOYS-STONES, «*The Stoics' Two Types of Allegory*», quien localiza el ancestro en la concepción de la «historia» de Aristóteles y Platón. La primera forma de alegoría estoica se refiere, de nuevo, no a los poetas, sino al mito propiamente dicho. Un peso especial toca a la interpretación de la famosa *Epístola* XC de Séneca, en la que se afirma contestando la idea posidoniana de una Edad de Oro bajo la providencia de los filósofos (§§ 5-13, 20-25, 30-32 = fr. 285 E.-K.), que, con toda su excelencia, los primeros hombres no eran sabios (§ 36). Boys-Stones sostiene la ascendencia de la idea de Séneca en el antiguo estoicismo, aunque cita interpretaciones discordantes. El cambio que introduce Posidonio en la psicología y, consecuentemente, la antropología, determina el segundo modo de alegoría estoica, según el cual ya los primeros filósofos utilizaron la alegoría en su labor educativa.
86. A Zenón se atribuye un libro *Sobre la educación griega* y otro *Sobre la lectura de la poesía*, además de los cinco volúmenes de *Problemas Homéricos* (cfr. D.L. VII 4 = *SVF* I 41). Crisipo cuenta entre los títulos de la serie V de la sección VI de sus escritos (sobre la articulación de las nociones comunes), que inicia sus libros de tema ético, con tratados de título *Sobre los poemas*, *Sobre cómo se han de escuchar los poemas* y *Contra los críticos* (nn. 139-141 del catálogo de HADOT y GOULET en GOULET - HADOT - QUEYREL, «*Chrysippe de Soles*»). Cleantes fue autor de un *Sobre el poeta* (D.L. VII 175 = *SVF* I 481, al que VON ARNIM atribuye los frr. 526, 535, 549 y 592) y poeta él mismo consciente de los medios poéticos y de su valor para expresar las verdades filosóficas (*SVF* I 486 y 487). Conviene precisar que Cleantes no se refiere a la poesía existente sino, más bien, a las posibilidades de la poesía de hacerse medio de lo adecuado de la filosofía. En el mismo sentido creemos que debe interpretarse la afirmación de Crisipo de que «los dis-

La poesía, sobre todo la de Homero y Hesíodo, mostraba para los estoicos dos momentos de interés estrechamente relacionados que la hacen irrenunciable. El primero se relaciona con el lugar de privilegio de los poetas en la educación de los jóvenes, cuestión que no podía dejar de suscitar en estos filósofos el problema del modo en que esta poesía se recibe y actúa sobre un público que es prácticamente universal y en un momento formativo crítico⁸⁷. La consideración del alcance limitado de la sabiduría de los poetas da en una solución alternativa a la terminante expulsión (o regulación) platónica: desarrollar un control de la misma lectura y procurar que el peligro de la falsedad de la poesía se conjure en el momento mismo de su recepción. En este sentido, los estoicos parecen haberse atendido a un modo de lectura que hemos llamado «tutorada», y cuyos ancestros hemos querido hallar en Antístenes.

Pero la poesía no es sólo irrenunciable por la vigencia real en el mundo en el que el filósofo ha de vivir. Un segundo momento de interés está en la relación ya tratada de la poesía con una percepción primitiva del mundo y, en general, en la capacidad de recibir, podría decirse que ingenuamente, la verdad que el filósofo debe articular⁸⁸. El valor de la poesía se conserva por la vigencia en el estoicismo de una consideración primitivista de la cultura, en la que tienen privilegio los testimonios más antiguos y, por ello, más cercanos a una verdad desfigurada a lo largo del tiempo. Este planteamiento cambia notablemente el cuadro, durante mucho tiempo vigente, que hacía de los estoicos los representantes por antonomasia de la lectura alegórica⁸⁹. Lo que se encuentra en los textos estoicos al respecto es, más bien, el intento de recuperar una percepción natural del mundo que habría tocado sólo a los primeros hombres. Y lo que descubrimos de este modo en la poesía no es un significado cifrado por su autor, sino las historias que los poetas han tomado y han transformado «míticamente», sin saber del

cursos sobre los dioses se llaman razonablemente “iniciaciones” (*teletai*) (SVF II 1008), si es que debemos interpretar la expresión τούς περί τῶν θεῶν λόγους como «mitos poéticos», es decir discursos que, como mitos que son, se atienden a una elaboración expresiva que hace su significación indirecta. Es la perspectiva del sabio estoico, quien, junto con todas las excelencias humanas, recibe también el título exclusivo de auténtico poeta (cfr. SVF III 654-5 y ESTRABÓN, I 2,3).

87. No es incoherente con este interés por la realidad del prestigio de Homero el hecho de que en su controvertida *República* se expresara en contra de la *paideia* tradicional, algo que sus críticos no pasaban por alto, como testimonia D.L. VII 32; cfr. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, pp. 10-11.
88. Sobre la poesía como testimonio de valor en el debate filosófico y las razones antropológicas de este valor, cfr. el detallado análisis de T. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, p. 219 ss., quien, aun reconociendo que el grueso de la interpretación crispea no es alegórica, considera con razón que la tesis de Long es demasiado estricta y no hace justicia a casos como el de la interpretación del pasaje hesiódico en SVF II 908.
89. El punto de partida de esta interpretación lo localiza LONG, «Stoics readings», pp. 66-67, en la lectura inadecuada del conocidísimo testimonio de Cicerón, *ND* I 41 que, contrastado con el «pasaje paralelo» de Filodemo, *De pietate* col. VI HENRICHs, deja claro lo que la formulación de Cicerón debe a la polémica epicúrea. El nuevo dictamen contrario a la alegoría estoica aparece en D.M. SCHENKEVELD, «Poetics», pp. 221-222.

valor de lo que transmiten, una especie de alegoría involuntaria que se parece extraordinariamente a algunas teorías sobre el origen del mito vigentes en el siglo XIX. La alegoría se aplica, en todo caso, a las fábulas y los mitos, en el intento de clarificar la percepción primera y verdadera de la que quedan signos sobre todo en los nombres y en las historias. El paralelo para esta actividad no es la exégesis alegórica, sino algo parecido a la antropología cultural: la búsqueda del sentido nos ayuda a conocer el mundo tal como lo perciben determinados hombres en un estadio de la cultura, en este caso, el único que interesa al estoico, el de los primeros hombres y sobre un tema privilegiado, sus ideas sobre los dioses (sus «teologías»). En suma, tomando una expresión de Long, los estoicos no se interesan por la poesía sino por los mitos que ésta transmite, como reveladores de una ideas que han quedado progresivamente ocultas y, por tanto, degenerado en opiniones⁹⁰. Según este criterio, la antigüedad es un grado importante, es la garantía de cercanía a la verdad y de menor elaboración mitológica de las nociones primitivas sobre los dioses, pero la poesía existente queda siempre del lado de la pérdida de esa percepción originaria. Así pues, si el *logos* poético que Zenón heredara de Antístenes no puede sostener su pretendido alegorismo (aunque tampoco lo excluye), ni tampoco una continuidad con el maestro en el sentido de otorgar al poeta un privilegio de saber, la cuestión que queda abierta es la de qué sentido dar al *logos* poético que, junto con otros *logoi*, hereda Zenón de Antístenes. Esta vez no disponemos, como en el caso del socrático, del apoyo de casos prácticos que nos ayuden. Los testimonios que tenemos de la exégesis homérica del fundador del estoicismo son decepcionantes⁹¹. A juzgar por los escasísimos textos de que disponemos, está ausente la pretensión de clarificar momentos ética o teológicamente relevantes del texto homérico como la verdad del mismo. Las cuestiones que se suscitan piden un esclarecimiento que es afín al filológico y las contradicciones que se resuelven de este modo conciernen al aspecto que podríamos llamar «referencial» del texto homérico, con la idea de restituir en él la claridad que lo haga gene-

90. LONG, «Stoics readings», pp. 68-75. El «mito» es lo esencial de la intervención del poeta en la historia cuando la transforma de modo que enrarece la verdad originaria. Cfr. Cornuto, *Compendio de teología griega* 31, 14-17 LANG: «Te podría dar una más completa interpretación de (la genealogía de) Hesíodo. Buena parte de ella la tomó de sus predecesores, pero añadió otras partes de manera más mítica (μυθικώτερον), que es el modo en que la teología se ha destruido más»; cfr. DAWSON, *Allegorical Readers*, pp. 21-38.

91. Cfr. la nota siguiente. El caso de Hesíodo merece una aclaración independiente, pues, a diferencia de Homero, sí tenemos abundante información sobre la interpretación zenoniana de este poeta que VON ARNIM atribuyó a un libro de título *Sobre la poesía de Hesíodo* (SVF I, p. 71). K. ALGRA, «Comments or Commentary», ha demostrado lo abusivo de esta construcción bibliográfica que se ha impuesto acríticamente. En cualquier caso, Algra interpreta los comentarios de Zenón no como ejemplos de alegoría estoica, sino de la lectura filosófica que toma los versos del poeta para recobrar el sentido de los mitos que en él aparecen.

ralmente inteligible⁹². Si nos atenemos a estos datos, habremos de dar la razón a Steinmetz cuando reduce a esto la aplicación zenoniana del *logos* poético⁹³.

Y sin embargo, es precisamente este limitado alcance el que justifica la expresión con la que Díón describe la actitud de Zenón hacia Homero. En términos de la estricta distinción que los estoicos hacían de los términos de valor y su uso, que el filósofo nada reproche a los versos de Homero propiamente sólo los salva de su condena, pero está lejos de ser un reconocimiento de la sabiduría del poeta o de la excelencia de su poesía. Esta salvación puede tocar sencillamente al esfuerzo detallado (καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους) por salvar la inteligibilidad del poema como condición previa de su aprovechamiento pedagógico. El texto ya citado del *Sobre los poemas* de Filodemo puede servir para aclarar esta curiosa forma de evaluar la calidad de la poesía vista desde la perspectiva de quien denuncia estas distinciones de la poética estoica como absurdas. Entre los criterios que el estoico pone en juego aparece el de lo «extraño» o «insólito» (ἀλλόκοτον) y lo «que se sale del entendimiento común» (col. XVIII 17-26 MANGONI), algo que haría inútiles (ἀχρεῖα) los versos, y cita en concreto el verso 330 de *Ilíada* III, perteneciente a una de las conocidas escenas de armamento. Como Ioppolo señala, lo único claro en este ejemplo es que se trata de un caso de crítica homérica en el que no se juega asunto ético alguno, sino la comprensión misma del texto, sin la cual el poema no puede tener ningún valor educativo⁹⁴. En este caso, parece que el estoico no condenaba el poema sino que suspendía el juicio, algo que le permitía plantar una prudente abstención valorativa que, según Ioppolo, le libraría de condenar a

92. VON ARNIM atribuye a este escrito dos fragmentos: Díón de Prusa, LIII 4 (= SVF I 274), que nos ocupa en este trabajo, y Estrabón, I 2,34 (= SVF I 275), en el que se comenta el verso de Homero, *Odisea* IV 84 a propósito de la identidad de los «rembos» allí mencionados, que Zenón identifica con los árabes (cfr. tb. Estrabón, VII 3,6 y XVI 4,27). Zenón no era el único que daba esta solución, pero sí el único que se había decidido a reescribir el texto como dice el propio Estrabón, quien afirma que no se debe alterar (*kinein*) el texto por ser antiguo.

93. STEINMETZ, «Allegorische Deutung», pp. 20-21 pone como ejemplo el comentario de Porfirio a *Odisea* X 25, donde se plantea el problema de la descripción contradictoria de Itaca resuelto según la perspectiva de la descripción (*physei/doxēi*) STEINMETZ, *ibid.*, p. 20 n. 7, reconoce a Antístenes el haber dado el primer paso en el sentido de la alegoría en razón del *logos* teológico y del fragmento SSR A V 123, en el que se dice que Afrodita es el nombre que dan los enamorados a su enfermedad, lo cual, en realidad, lo acercaría una vez más al alegorismo estoico *de los mitos*, no de la poesía, cfr. CICERÓN, ND II 23,61.

94. IOPPOLO, «La poetica dello stoico anonimo», pp. 136-137. AMSTRONG, en OBBINK (ed.), p. 261 n. 26 *ad loc.*, revisa las diferentes interpretaciones de este pasaje. Este autor, siguiendo a E. ASMIS, «The Poetic Theory», p. 175, señala que la frase sólo adquiere sentido si entendemos que la crítica del estoico se refiere a que la descripción homérica es factualmente improbable.

un poeta muy apreciado entre los estoicos⁹⁵. Zenón, por su parte, actuaba ante los versos que amenazaban la comprensión del texto en el sentido de restituir una comprensión común del mismo. La defensa de Homero se iniciaba, pues, con un texto clarificado como punto de partida de cualquier otro aprovechamiento del mismo.

Hemos de recordar, sin embargo, que en la formulación del *logos* poético atribuido a Zenón, la defensa de Homero es solidaria de la labor a la vez exegética y *pedagógica* (ἕνα διηγούμενος καὶ διδάσκων) del filósofo respecto del poema. Creemos, pues, plausible interpretar el *logos* poético zenoniano como la integración de los dos momentos diferentes de la exégesis que encontramos aludidos por Filodemo a propósito de su crítica a un estoico que pudo ser Aristón, discípulo de Zenón. A la clarificación filológica seguía el momento propiamente didáctico, cuyo lugar más apropiado sería la obra acerca de la lectura de los poetas⁹⁶. De modo semejante a como intervenía en el texto de Homero para clarificarlo, Zenón sostenía su lectura con una enseñanza (διδάσκων) que se atenía a la distinción básica entre verdad moral y opinión, de modo que consolidara el valor educativo del texto homérico. Esta enseñanza, a diferencia de lo que proponíamos para Antístenes, es exterior al texto mismo: es la aportación del filósofo y no cabe atribuirla al poeta⁹⁷. La interpretación zenoniana del *logos* poético antisténico se haría cargo de la pérdida de fuerza de la voz homérica que ahora no puede sostenerse sin la del filósofo que, a la vez que explica, enseña y da firmeza a la verdad que contiene.

Traeremos a colación finalmente, como apoyo a nuestra lectura del *logos* poético zenoniano, otro fragmento de Zenón que también concierne a su actividad exegética y, del mismo modo, implica expresamente la enseñanza moral. El interés de este fragmento reside en que Zenón juega en él el papel de intérprete de un texto exegético del propio Antístenes o, al menos, lo toma como punto de partida de una lección hermenéutica a alguien muy dado a criticar al socrático⁹⁸. A este puntilloso lector le presentó Zenón «la anécdota de Sófocles» (una expresión tras la que posiblemente se esconde una obra antisténica en la que se comentaba un dicho del drama-

95. IOPPOLO, *ibidem*. El autor mencionado por Filodemo tiene en especial estima la poesía de Antímaco (col. XX 19-24 MANGONI). Para J. PORTER, «Stoic Moral», p. 69, son todos los poemas los que son clasificados como «ni buenos ni malos».

96. La atribución del fragmento a los *Problemas Homéricos* se debe al modo en que Dión introduce la referencia a Zenón: «También Zenón escribió tanto sobre la *Ilíada* como sobre la *Odisea*, y sobre el *Margites*». Pero Dión refiere sólo en términos generales que Zenón escribió sobre los poemas de Homero, y nada impide que la referencia incluya también escritos como *Sobre la lectura de poesía*.

97. A diferencia del modo en que, según Plutarco, Homero mismo enseña, cfr. BRÉCHET, «Le *De Audiendis poetis*», p. 215: «Toute l'habileté du moraliste consiste à donner l'impression qu'Homère voulait 'quand même' enseigner».

98. D.L. VII 19 = SVF I 305 = SSR V A 137.

turgo)⁹⁹; y ante la ignorancia que el interlocutor confiesa acerca de si había también algo bueno en ella, Zenón lo reconviene por prestar atención y memorizar sólo lo malo, mientras que lo bueno le pasa desapercibido sin retenerlo. Si, en efecto, podemos hablar de una obra antisténica para esa misteriosa «anécdota», el pasaje pone en relación a los dos filósofos en torno al problema de la interpretación de los textos poéticos a la busca de la cualidad de belleza moral en poesía: aquello que está bien y hermosamente dicho, y que debe buscar y conservar como algo inalienable el lector filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

- F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, Nápoles 2000.
- K. ALGRA, «Comments or Commentary: Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*», *Mn* 54, 2001, pp. 562-581.
- D. AMSTRONG, «Appendix I. Philodemus On Poems Book 5, translated by David Armstrong from the edition of Cecilia Magoni», en OBBINK (ed.), pp. 255-269.
- E. ASMIS, «The Poetic Theory of the Stoic 'Aristo'», *Apeiron* 23, 1990, pp. 147-201.
- ID., «Philodemus on Censorship, Moral Utility, and Formalism in Poetry», en OBBINK (ed.), pp. 148-177.
- D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París 1969.
- V. DI BENEDETTO, «Tracce di Antistene in alcuni scoli dell'*Odissea*», *SIFC* 28, 1966, pp. 208-288.
- R. BLONDELL, *The Play of Characters in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.
- G.R. BOYS-STONES, «Introduction», en IDEM (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford 2003, pp. 1-5.
- ID., «The Stoics' Two Types of Allegory», *ibid.*, pp. 189-216.
- A. BRANCACCI, «La théologie d'Antisthenes», *Philosophia* 15-16, 1985-6, pp. 218-230.
- ID., *Oikeios Logos. Filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles 1991.
- ID., «Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV siècle», en M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, París 1993, pp. 31-51.
- ID., «Dialectica e retorica in Antistene», *Elenchos* 17, 1996, pp. 259-306.
- ID., «Dio, Socrates and Cynicism», en S. SWAIN (ed.), *Dio Chrysostomus, Politics, Letters and Philosophy*, Oxford 2000, pp. 240-260.
- ID., «Antisthène, la troisième définition de la science et le songe du *Thééthète*», en G. ROMÉYER-DHERBÉY (dir.) y J.B. GOURINAT (ed.), *Socrate et les socratiques*, París 2001, pp. 351-380.
- ID., «L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo», *Philologus* 146, 2002, pp. 65-86.

99. Sobre las diversas posibilidades de interpretación de este fragmento de Zenón y Antístenes, cfr. J. CAMPOS DAROCA, «Antístenes de Atenas».

- ID., «Zwei verlorene Schriften des Antisthenes», *RbM* 146, 2003, pp. 258-278.
- Ch. BRÉCHET, «Le *De Audiendis poetis* de Plutarque et le procès platonicien de la poésie», *RPh* 73, 1999, pp. 209-244.
- J. BRUNSCHWIG - M.C. NUSSBAUM (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993.
- F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París 1973².
- J. CAMPOS DAROCA, «Antístenes de Atenas, ¿primer comentarista de Sófocles?» en A. PÉREZ JIMÉNEZ - C. ALCALDE MARTÍN - R. CABALLERO (eds.) *Sófocles el hombre. Sófocles el poeta*, Málaga 2004, en prensa.
- ID., ver J.L. López Cruces.
- A. CAPRA, *Ἀγών λόγων. Il 'Protagora' di Platone tra eristica e commedia*, Milán 2001.
- B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, París 1998.
- G. CERRI, *Platone, sociologo della comunicazione*, Bari 1991².
- D. CLAY, «The Origins of the Socratic Dialogue», en P.A. VANDER WARDT (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca - Londres 1994.
- ID., «The Theory of the Literary Person in the Antiquity», *MD* 40, 1998, pp. 9-40.
- M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, París 1989.
- D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley - Los Angeles - Londres 1992.
- F. DECLEVA CAZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milán - Varese 1970.
- ID., «Antistene», *StudUrb* 38, 1964, pp. 48-99.
- P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina - Florencia 1978.
- M. DETIENNE, *Homère, Hesiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruselas 1962.
- K. DÖRING, «Antisthenes, Sophist oder Sokratiker?», *SycGymn* 38, 1985, pp. 229-242.
- F. DÜMLER, *Antisthenica*, Berlín 1882.
- E. EGGS, «Doxa in Poetry: A Study in Aristotle's *Poetics*», *Poetics Today* 23, 2002, 393-426.
- C. EUCKEN, «Antisthenes. Die geistige Unabhängigkeit des Individuums», en M. ERLER - A. GRAESER, *Philosophen des Altertums*, v. I: *Von Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, pp. 112-129.
- G.R.F. FERRARI, «Plato and Poetry», en KENNEDY (ed.), pp. 99-103.
- G. GIANNANTONI (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Roma - Nápoles 1990.
- C. GILL, «Did Chrysippus Understand Medea?», *Phronesis* 28, 1983, pp. 136-149.
- P. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, Roma - Bari 1997.
- S. GOTTELAND, «Dion de Pruse et la tragédie», en A. BILLAULT - Ch. MAUDIT (eds.), *Lectures de la tragédie grecque*, París 2001, pp. 93-109.
- R. GOULET-P. HADOT-F. QUEYREL, art. «Chryssippe de Soles» C 121, *Dictionnaire des Philosophes Anciens* II, París, pp. 336-361.

- M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París 1986.
- ID., «Antisthène» A 211, *Dictionnaire des Philosophes Anciens I*, 1989, pp. 245-255.
- ID., «Les premiers cyniques et la religion» en EADEM y R. GOULET (edd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París 1993, pp. 117-158.
- J.-B. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, París 2000.
- R. GUIDO, *Giuliano Imperatore, Al cinico Eraclio*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Rosanna Guido, Testi e Studi 13, Lecce 2000.
- S. HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002.
- M. HILLGRUBER, «Dion Chrysostomos 36 (53), 4-5 und die Homerauslegung Zenons», *MH* 46, 1989, pp. 15-24.
- R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Lipsia 1895 (reimpr. 1963).
- R. HÖISTAD, «Was Antisthenes an Allegorist?», *Eranos* 49, 1951, pp. 16-30.
- D. INNES, «Metaphor, Simile, and Allegory as Ornaments of Style», en BOYSTONES (ed.), *Metaphor*, pp. 7-30.
- A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito tra stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Nápoles 1986.
- ID., «La poetica dello stoico anonimo in Filodemo *De poematis V*», *CronErc* 33, 1993, 131-150.
- R. JANKO, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes Logoi?*): A New Translation», *CPh* 96, 2001, pp. 1-32.
- J.C. JOOSEN - J.H. WASZINK, «Allegorese», *RAC* 1, 1950, col. 287.
- Ch.L. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996 (reimpr. 1999).
- G. KENNEDY (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism I: Classical Criticism*, Cambridge 1989.
- Ph. DE LACY, «Stoics views of poetry», *AJPh* 69, 1948, pp. 249-271.
- Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, París 1981.
- R. LAMBERTON, *Homer the Theologian, Neoplatonist Allegorical readings and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Londres 1989.
- R. LAMBERTON - J.J. KEANEY (eds.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992.
- R. LAURENTI, «L'iponoia d'Antistene», *RCSF* 17, 1962, pp. 123-132.
- C. LÉVY, «Le Concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexandrie: essai d'étude diachronique», en BRUNSCHWIG - NUSSBAUM (eds.), pp. 250-284.
- A.A. LONG, «Stoic readings of Homer», en LAMBERTON - KEANEY (eds.), *Homer's Ancient Readers*, pp. 41-66.
- ID., *Stoic Studies*, Cambridge 1996.
- J.L. LÓPEZ CRUCES, *Les méliambes de Cercidas de Mégalopolis. Politique et tradition littéraire*, Amsterdam 1995.
- ID., «Une *Antiope* cynique?», *Prometheus* 29, 2003, pp. 17-36.

- J.L. LÓPEZ CRUCES - J. CAMPOS DAROCA, «Physiologie, langage, éthique. Une reconstruction de l'*Œdipe* de Diogène», *Itaca* 14-15, 1998-1999, pp. 43-65.
- ID., *Máximo de Tiro, Disertaciones filosóficas* (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, en prensa.
- M. LUZ, «The transmission of Antisthenes *Hercules* in Hellenistic Philosophy», en K.J. BOUDOURIS (ed.), *Hellenistic Philosophy* II, Atenas 1992, pp. 114-121.
- M.T. LUZZATTO, «Dialectica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio», *Elenchos* 17, 1996, pp. 275-358.
- ID., «Un'insidia biografica: Antistene, Gorgia e la retorica», *SCO* XLVI, 1998, pp. 365-376.
- C.W. MÜLLER, «Cicero, Antisthenes und der Pseudoplatonische 'Minos' über das Gesetz», *RbM* 138, 1995, pp. 247-265.
- ID., «Die Dichter und ihre Interpreten. Über die Zirkularität der Exegese von Dichtung im platonischer *Ion*», *RbM* 141, 1998, pp. 259-285.
- G. NAGY, «Early Greek Views of Poets and Poetry», en KENNEDY (ed.), pp. 73-74.
- ID., *Poetry as Performance, Homer and Beyond*, Cambridge 1996.
- F. NAPOLITANO, «Gli studi omerici di Massimo Tiro», *AFLN* 17, 1974-75, pp. 81-103.
- L.E. NAVIA, *Antisthenes. Setting the World Aright*, Westport - Londres 2001.
- A. NEHAMAS, «The three ways of Parmenides», en *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton 1999, pp. 125-137.
- A. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.
- M.C. NUSSBAUM, «Poetry and the Passions: two Stoic views», en BRUNSCHWIG - NUSSBAUM, pp. 97-149.
- D. OBBINK (ed.), *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford - Nueva York 1995.
- D. OBBINK, *Philodemus. De pietate*, vol. I, Oxford 1998.
- N. O'SULLIVAN, *Alcidamas, Aristophanes and the beginnings of Greek stylistic theory*, Stuttgart 1992.
- A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, Heidelberg 1970.
- J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1976².
- ID., «Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère», en GOULET-CAZÉ - GOULET (eds.), *Le cynisme ancien*, pp. 1-13.
- M. PETRELLI, «Mito e filosofia nel *Minosse* platonico», *RIFD* 53, 1981, pp. 310-322.
- R. PFEIFFER, *Historia de la filología clásica* I, tr. esp. Madrid 1981.
- J.I. PORTER, «Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer», en LAMBERTON - KEANEY, *Homer's Ancient Readers*.
- ID., «Stoic Moral and Poetics in Philodemus», *CronErc* 24, 1994, pp. 63-88.
- J. PUIGGALI, «Dion Chrysostome et Maxime de Tyr», *Annal. Fac. Lett. et Sc. Hum. Univ. Dakar* 12, 1982, pp. 9-24.

- G. ROMEYER-DHERBEY, «Entre Ajax et Ulysse, Antisthène», *Elenchos*, 1996, pp. 251-274 (recogido en *La parole archaïque*, Paris 1999, pp. 103-113).
- A. ROSTAGNI, «Un nuovo capitolo nella storia della retorica antica», *SIFC* 2, 1922, pp. 148-201 (incluido en *Scritti minori I: Aesthetica*, Turín 1955, pp. 1-57).
- D.M. SCHENKEVELD, «Strabo on Homer», *Mn.* 29, 1976, pp. 52-64.
- ID., «Poetics», en K. ALGRA - J. BARNES - J. MANSFELD - M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999.
- M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.
- P. STEINMETZ, «Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa», *RhM* 129, 1986, pp. 18-30.
- J. SVENBRO, *La parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque*, Lund 1972, trad. it., Roma 1984.
- J. TATE, «Plato and Allegorical Interpretation», *CQ* 23, 1929, pp. 142-154; 24, 1930, pp. 1-10.
- ID., «Antisthenes was not an Allegorist», *Eranos*, 51, 1953, pp. 14-22.
- T. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus on the Soul. Argument & Refutation in the 'De Placitis', Books II-III*, Leiden 1996.
- F. WEHRLI, *Zur Geschichte der griechischen allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Basilea 1928.
- N. WORMAN, «Odysseus Panourgos: The Liar's Style in Tragedy and Oratory», *Helios* 26, 1999, pp. 34-68.