

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

CUATRO ENSAYOS EN TORNO AL  
*DE LATENTER VIVENDO* DE PLUTARCO



TEXTO TRILINGÜE CON COMENTARIOS

T E S I S

que para obtener el título de  
Licenciado en Letras Clásicas  
presenta

Artem Yakimov Silantieva

Asesor

Mtro. José David Becerra Islas



CIUDAD DE MÉXICO  
2005





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CUATRO ENSAYOS EN TORNO AL  
*DE LATENTER VIVENDO*

PLUTARCO

*DE LATENTER VIVENDO*

texto trilingüe con comentarios



*CUATRO ENSAYOS EN TORNO AL*

DE LATENTER VIVENDO

A. YAKIMOV

*kai epixarhesqai; tini  
epi t%~~dior~~qwmati.*

**LAQE BIWSAS**  
**PLUTARCO CONTRA EPICURO**

**MISW SOFISTHN...**

FR. 905 DE EURÍPIDES: ¿UN “MAESTRO-CHARLATÁN”  
O UN “SABIO-INÚTIL”?

FILÓXENO, POETA-GLOTÓN  
(ONTOGÉNESIS DE UN CARÁCTER)



## LAS TRES VÍAS DE PÍNDARO Y PLUTARCO

## BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

*DE LATENTER VIVENDO*

NOTICIA HISTÓRICA Y TEXTO TRILINGÜE

TRADUCCIÓN LATINA  
DE XYLANDER

## NOTAS AL TEXTO

# LÁMINAS

Láminas I-V: algunas páginas de la princeps aldina.  
Todas las reproducciones, salvo las de Gracián y de Wyttenbach,  
proviene de la Biblioteca Salmantina.



APUD ARTEMIVM  
★ JOAKIMOVVM ★  
sub signo monocerotis,  
sumptibus societatis.  
M e x i c i  
m. m. vi.



## CONTENIDO

|  |     |
|--|-----|
| Prólogo  | 7   |
| “¡Vive escondido!”: Plutarco <i>vs.</i> Epicuro  | 15  |
| “¡Odio al sabio!”: fr. 905 de Eurípides, ¿un ‘sabio-inútil’<br>o un ‘maestro-charlatán’? | 41  |
| Anexo: dos Cartas de Cicerón   | 70  |
| Filoxeno: poeta-glotón   | 77  |
| Las tres vías de Píndaro y Plutarco  | 91  |
| <br>   |     |
| Bibliografía sumaria   | 111 |
| <br>   |     |
| <i>DE LATENTER VIVENDO:</i>  |     |
| Noticia histórica  | 123 |
| Texto trilingüe  | 130 |
| Traducción de Xylander   | 147 |
| <br>   |     |
| Comentarios  | 155 |
| <br>   |     |
| Láminas:   |     |
| La princeps aldina, 1509   | I   |
| Erasmus-Froben, 1520   | VI  |
| Xylander-Guarino, 1570   | X   |
| Gracián-Canova, 1571   | XIV |
| Wytttenbach, 1800  | XXI |

## PRÓLOGO

Cuando acabé la traducción del texto plutárqueo del *De latenter*, hacia mediado el mes de agosto de 2005, llegaron a México los primeros ejemplares de los tres tomos faltantes de las *Obras morales y de costumbres*, publicados por la colección Biblioteca Clásica Gredos (en trece volúmenes) y que, “a granel”, habían aparecido todos juntos durante el año anterior. No tenía yo noticia de que la edición se concluiría tan expeditamente y, por tanto, no la había tenido en consideración ni la había revisado, y es que el presente trabajo fue pensado como la primera edición y traducción al español del tratado (sin contar la antigua traslación del secretario Diego Gracián, hecha entre los años 1548-71, primordialmente a partir de la traducción latina de Erasmo, de 1514) ¡Vieja historia! Esta súbita aparición me forzó no sólo a reconsiderar muchos de los parámetros de mi trabajo sino también a revisar de nuevo la traducción, que ya no iba a ser la “primera” y, en consecuencia, tenía que ser diferente, es decir, aportar, en la medida de lo posible, cosas nuevas o, bien, realizar desde nuevos “ángulos” el acercamiento tanto al texto original de Plutarco en sí, cuanto a su interpretación y a los aspectos intertextuales que presenta (como cualquier texto). De este modo, mi traducción es *heterodoxa*, por así decir, mas todas las “discrepancias” y lecturas divergentes se explican y sustentan –dentro de los límites de mis capacidades– en las notas.

Además, decidí no hacer ya la tradicional “Introducción general” al texto, debido a que, por una parte, es posible consultar fácilmente, en aquella popular colección, las respectivas y muy bien razonadas y sucintas introducciones tanto sobre nuestro tratado en particular como sobre los escritos antiepicúreos de Plutarco en general, y a que, por la otra, últimamente han salido a luz varios libros, bastante asequibles, en torno al importante tema de la “tradición-trasmisión” del *corpus* plutárqueo, de lo que, cual es costumbre, suelen tratar las introducciones a las obras de la Antigüedad. En cambio, me propuse ir “al

grano”, es decir, abordar directamente los diversos problemas que presenta el texto y su crítica. De esta idea surgieron los cuatro ensayos que conforman el presente trabajo; pero antes de explicar brevemente cómo están elaborados, de qué tratan, cuál es su metodología y algunos procederes especiales que apliqué, diré unas palabras sobre las “Notas al texto”, el “núcleo” verdadero de esta *tesis*.

Dado que hoy en día existen muchas ediciones de la obra, mi técnica para comentarla fue la siguiente: al recopilar todas las ediciones (todas las modernas, por lo menos) y traducciones (salvo la de Amyot, cuya “actualización” por Richard sí consideré) y analizar sus notas y comentarios, advertí que, con frecuencia, en éstos se trataba de fijar lo que yo doy en llamar “lugares paralelos” del pasaje correspondiente (extraídos básicamente de las obras del propio Plutarco; de las de Epicuro, evidentemente, y de otros autores que aquél cita, menciona o a los que alude) y ello sin “abrirlos”, dando sólo referencias del tipo “véase obra tal, párrafo tal, página, etc.”; más, algunos comentarios de índole histórica y, de vez en vez, muy breves aclaraciones de tipo léxico-estilístico. De este modo, el lector interesado en el tema se ve obligado a ir en búsqueda de dichos “lugares paralelos” y hacer su propia “investigación” para esclarecer tal o cual punto en cuestión. Mi trabajo, pues, consistió en ir tras esas referencias –si bien encontré algunas más, lo cual no es tan importante–, y lo interesante fue que, al hacer este “recorrido” por las obras y siglos de la Literatura antigua, me di cuenta de que en muchas de las cuestiones textuales difíciles que en aquellas notas se pretendía aclarar muy cortos quedaban los comentaristas o, en algunos casos inclusive, lo único que dejaban “en claro” es que el propio escoliasta no se había tomado la molestia de leer realmente los pasajes que él mismo refirió. Lo cual tampoco es muy relevante (hoy en día –de sobra es sabido– los libros salen muy aprisa, los editores están muy ocupados y los traductores no tienen tiempo para revisar “a consciencia” todo aquello que traducen; como es el caso, en muchas ocasiones, de la antementada editorial Gredos), lo curioso es que casi de cada nota asomaba algún problema o tema interesante y, a veces, importante, que podía ser ampliado, debatido, analizado. No pretendí, ciertamente, resolver todos los aspectos problemáticos del texto en mis comentarios, pero sí apuntar algunas posibles soluciones y líneas a seguir.

Ahora bien: algunas de las notas continuaron creciendo, “alimentándose” de más y más datos, de suerte que ya no podían caber en lo que tendría que ser un *comentario* razonado, razonable y legible (“problemas de género”); así pues, vieron la luz cuatro ensayos más o menos independientes y que pueden ser leídos por separado. Ésa fue, idealmente, la intención: hacer un texto con múltiples auto e interreferencias, que constituyera un todo y, no obstante eso, pudiera ser leído en sus partes, como si éstas fueran artículos, o sea, textos independientes y “autosuficientes”. Qué tanto logré este propósito, lo decidirá el lector.

El primer trabajo trata sobre el título de la obra o, mejor, sobre la máxima epicúrea en él comprendida y su refutación por Plutarco. Lo conforman tres partes: la doctrina epicúrea en torno al asunto; la historia del precepto ‘*látthe biósas*’ y la del *oudé politeúsetai*, afín al primero (apartados dos y tres), y el análisis composicional y genérico del opúsculo plutárqueo, a la par que una breve apreciación de su contenido crítico-doctrinal. Sirve este primer capítulo de *Introducción* —no podemos evitarlo— a la problemática literaria e ideológica de la obra. La primera parte de este trabajo es la única de toda la tesis que se aleja de los principios del “género” filológico y se acerca —siquiera someramente— a un comentario histórico-filosófico.

El segundo artículo, el más largo y con mayor “carga” de “filología dura”, rastrea la “historia” de un solo verso: el célebre fragmento 905 de Eurípides, y confronta las dos lecturas de este aforismo que, como todo buen aforismo, resulta un tanto ambiguo. Paralelamente, y de manera especial en las notas —azote de todo escrito filológico, pesadilla de los editores y hastío para el lector—, se propone la reconstrucción de una tragedia perdida y se narra brevemente la historia de su heroína, Medea.

Allí es posible observar con mayor claridad, creo, la metodología usada: se trata de un procedimiento propio de la literatura *comparada*, aunque aplicado a esa literatura que es *una sola y las dos* a la vez —y en el supuesto de que ninguna literatura pueda ser o estar “sola”—, la **grecorromana** (con algunas “incrustaciones” de la tradición sapiencial hebrea), en sus distintos momentos históricos y diversos géneros. Me sirvo del análisis formal y estructural,

si bien no tengo la pretensión de adscribirme a alguna escuela en particular; se trata sólo de ejercicios con propósitos crítico-literarios y, en la medida de lo posible, filológicos. Recorremos en este ensayo quince siglos de literatura griega, vemos autores “grandes” y “pequeños”, distintas épocas y culturas, escuchamos “respirar” la *oicouméne*, saboreamos su vida y su habla, nos “familiarizamos” con ellas y, hasta cierto grado, las hacemos nuestras.

El tercer ensayo, más corto y “ligero”, es de carácter preponderantemente histórico, aunque hay que considerar que “nuestra” historia es, por definición, una historia literaria; en este caso, la de un personaje –un poeta– que, si bien fue real, con el paso del tiempo, ha sido sumido en una leyenda y mezclado con otros “héroes”, todos ellos, célebres glotones. Trátase, pues, de analizar el devenir de este carácter –que de *real* se convirtió en *literario*, en un *tópico* y un *tipo*– e intentar distinguir entre varios individuos implicadas en su “ontogénesis”. Por desgracia, a medida que avanzaba la investigación, me percataba de que, en gran parte, este trabajo ya se habían hecho, mas la bibliografía, bastante extensa, en torno al particular (o, mejor dicho, su ausencia en nuestros acervos) rebasaba con mucho mis capacidades y el tiempo de que disponía.

Finalmente, el cuarto ensayo incursiona en temas religioso-mitológicos y, en particular, versa sobre las creencias órficopitagóricas en torno a la vida de ultratumba. Una vez más, debemos hacer hincapié en el hecho de que nuestras fuentes son ante todo literarias; evidentemente, aun el crítico literario nunca debe despreciar las nociones sociales y de vida cotidiana, arqueológicas inclusive, histórico-políticas y filosóficas, etc., conforme el propio tema de cada investigación en particular se lo exige.

Y he aquí otro objetivo no explícito que siempre tuve en mente: intentar mostrar cómo a partir de la detenida lectura de una obra de escasas siete páginas nacen y adquieren vida propia un sinnúmero de temas, historias, ideas, conceptos, que se cruzan y entrelazan, chocan, pelean y se reconcilian, conviven y, de repente, se pierden y reaparecen una vez más en algún otro lugar del mundo, en otros tiempos, en nuestro tiempo; mueren, quizá, algunos, mas nunca “mueren del todo”.

Resta una última aclaración. En los ensayos, en las notas, cito un número considerable de textos, a veces, bastante extensos; considero que es la mejor forma de ilustrar lo que pretendo demostrar o refutar, además de privilegiar siempre la voz de los escritores

antiguos antes que hacer una paráfrasis que siempre será “una lectura” (caso aparte, por supuesto, es cuando hacer mi “propia” lectura constituye el objetivo del trabajo). Algunos de estos textos no tienen, hasta la fecha, una traducción española (o no pude conseguirla); otros sí. De algunos creí pertinente citarlos en su lengua original; de otros, traducirlos. Para algunos de estos últimos utilicé las versiones existentes; para otros, preferí o tuve que efectuar una propia o, en casos contados (por la presión del tiempo), hacer una adaptación o los cambios necesarios (siempre advertidos y debidos a distintas razones: desde los ajustes en la transliteración y acentuación de los nombres propios hasta algún trastrocamiento importante en las citas de los presocráticos, por ejemplo, fundamentado en un atento cotejo de las ediciones especializadas). Algunos de los textos citados no están traducidos o lo están parcialmente, pues pensé en el lector preparado o, mejor, interesado y curioso que, leyendo, “trabaja” junto con el autor. En los casos donde la versión es mía, aplico lo que llamo una “traducción ilustrativa”, con la cual no pretendo lograr una redacción muy fluida o literaria, sino explicar mejor el significado de las palabras y el sentido de los enunciados. Para ello, pongo entre paréntesis, dentro de la traducción (o, en el caso de no estar traducido el texto, dentro del original), algunas explicaciones, variantes de lectura o acepciones distintas, siempre y cuando haya considerado que la información puede enriquecer la comprensión de la cita o marcar distintas “rutas” en su lectura. Esto, claro está, no se aplica a la traducción del *De Latenter vivendo*.

La presente tesis fue escrita durante un año y medio (abril 2005 – septiembre 2006), mientras gozaba el autor del privilegio de formar parte del Proyecto Conacyt *J 40813 H*: “Filología, Humanismo y Tradición Clásica. Problemas y Perspectivas Comunes”, a cargo de la Dra. Carolina Ponce Hernández. *Agradezco a todos los miembros del Proyecto su incondicional y sustancial apoyo y hago público reconocimiento al entendimiento mutuo que prevalece siempre entre sus partícipes*. Asimismo, reitero mi gratitud por la oportunidad que se me brindó de asistir a las múltiples actividades académicas llevadas a cabo dentro del mismo, y me felicito por el importante componente que significó para mi formación profesional.

No podría dejar de agradecer al profesor André Laks, de la Universidad de Lille III, Francia, quien me proporcionó prácticamente todo el material bibliográfico referente al tratado plutarquiano (ediciones y artículos más recientes); sin su inusual eficiencia, profesionalismo y expedita ayuda, este trabajo no hubiera podido ser realizado. Al licenciado José Luis Martínez, coordinador de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM) y a la licenciada Rocío Cazares Aguilar, responsable del Fondo Reservado de la Biblioteca Franciscana de Cholula (UDLA, Puebla), por facilitarme con amabilidad y presteza todo material bibliográfico necesario resguardado en estos acervos.

Mis agradecimientos a la Sta. Lizbeth C. Dimas, del Departamento de Publicaciones de la Academia Mexicana de la Lengua, quien hizo la revisión exhaustiva del texto y colaboró en su diseño y formación.

*Dedico mi trabajo a México, que tanto amor me ha dado y tanto dolor y preocupación nos está causando a todos ahora.*

Septiembre de 2006

*ψῆφον ἐπὶ ψῆφῳ,  
κάδιστον ἐπὶ καδίστῳ!*

## ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ PLUTARCO CONTRA EPICURO

De las tres obras antiepicúreas de Plutarco que se conservan y de las diez –en total– que escribió, dos llevan en su título alusión directa a algunos aspectos de la doctrina de Epicuro. Así, el tratado *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* alude, indudablemente, al hecho de que el principio del bien del epicureismo reside en el placer, y el placer, principalmente, tiene su sustento en la “carne”; de tal modo, sugiere Plutarco en su título, como el placer de la carne no es duradero y es altamente corruptible (provoca más sufrimiento que placer: piénsese en la gula, *e.g.*), no se puede “vivir suavemente”, según el propio promotor de dicha teoría (los placeres no carnales son mucho mejores, pues).

El segundo tratado –que es un pequeño discurso, en realidad– se intitula *Si está bien dicho lo de ‘vive ocultamente’*, expresión ésta que no se conserva en ninguna de las pocas obras del filósofo del Jardín que han llegado hasta nosotros; pero, indudablemente también, alude a varias máximas o fragmentos epicúreos que exhortan a los hombres a abstenerse de la vida pública, a vivir “escondido”.

Dado que es imposible resolver el problema de si esa “sentencia” es una cita literal<sup>1</sup> o, más bien, pertenece a la vasta tradición de la escuela epicúrea (que en muchas ocasiones, como es sabido, fue drásticamente “adulterada”), nos centraremos en este ensayo en la

<sup>1</sup> Cyril BAILEY en su célebre libro *The Greeks Atomists and Epicurus* (Oxford, 1929, p. 230) sostiene que “Plutarch is careful, wherever it is possible, to quote Epicurus’ own words” (sobre nuestra máxima *vid. ibid.*, p. 516; *cf.* como el propio Plutarco [Col. 1110 C], al citar un largo pasaje del *Contra Teofrasto* epicúreo, dice: “[éste] ha escrito textualmente lo siguiente...” [κατὰ λέξιν ταῦτα γέγραφε], y más abajo [1125C]: “y [aquéllos –los epicúreos–] escriben literalmente [γράφοντες ἀνταῖς λέξεσιν]). Sin embargo, K. ZIEGLER, en su no menos famoso *Plutarchos von Chaironea* (Stuttgart, 1949 [ed. italiana, Brescia 1965, p. 159ss.]), perspicazmente agrega que “una cita fidedigna no garantiza una interpretación fiable” y llama la atención sobre la “fiabilidad de Plutarco en sus exposiciones de la doctrina epicúrea, presentada a menudo de forma unilateral y claramente hostil” (*vid. tb.* W. C. HELMBOLD y E. N. O’NEIL, *Plutarch’s Quotations*, Baltimore, 1959, e importante trabajo de J. P. HERSHBELL, “Plutarch and Epicureanism”, con su apartado V: Plutarch’s Quotations of Epicurus [véase Bibliografía])



cuestión de qué tanto corresponde esa visión a la doctrina “verdadera” y “real” del Samio (con todas sus limitaciones textológicas e interpretativas debidas al estado de su legado). En otras palabras, **haremos una reconstrucción de su postura** en torno al asunto a partir de los textos epicúreos conservados.

En segundo lugar, y al terminar ese análisis, –como es lógico– tenemos que resolver la propia controversia plutarquiiana; es decir, **qué es lo que critica** en realidad Plutarco en su arenga o, de otro modo, si *realmente critica y refuta* a Epicuro o, tan sólo, *expone su propia visión crítica* de Epicuro (o la visión de la “gente común”); después, consecuentemente, se verá con mayor claridad cuál es la postura al respecto del propio Queronense y **cuál es su doctrina** y la importancia que ésta tiene dentro de su ideología.

#### 1. [Epicuro]

El pasaje más afín a *lathe biosas* es, sin duda, la Máxima XIV<sup>2</sup> de las *Máximas capitales*:

[143. XIV] **La solución más sencilla para lograr la seguridad** (ἀσφάλεια) **frente a los hombres, que hasta cierto punto depende de una capacidad eliminatoria** (texto muy discutido), **es la seguridad que proporciona la tranquilidad** (ἡσυχία) **y aislamiento del mundo** (ἐκχώρησις τῶν πολλῶν).<sup>3</sup>

Volveremos a analizar este precepto en su momento, pero antes veremos la otra Máxima estrechamente relacionada con ésta. Es la famosa Máxima VII, de la cual, en realidad, se deriva la anterior:

[141. VII] **Algunos han deseado hacerse famosos e ilustres pensando que así se granjearían la seguridad frente a los hombres. De modo que si la vida de tales individuos es segura lograron el bien congénito a la propia Naturaleza, pero si no es segura no disponen de aquel bien por el que contendieron**

<sup>2</sup> No deja de ser curioso que en las ediciones críticas de nuestro tratado no aparece esta Máxima, la más cercana, a nuestro parecer, al concepto de ‘*lathe biosas*’, tan sólo nos remiten, por lo general, a la Máxima VII (*cf.* Plutarch’s *Moralia* XIV, pp. 318, [LOEB]), que es la que sigue en nuestra “lista” de fragmentos afines.

<sup>3</sup> EPICURO, *Obras completas*, trad. de José Vara, Madrid, Cátedra, 1999, p. 94, subrayado nuestro; todas las traducciones de los textos de Epicuro son citados según esta edición (que sigue básicamente a la de BAILEY –en orden y numeración–, salvo la *Carta a Heródoto*, para la cual se usó el texto de BOLLACK-WISMANN), a no ser que se mencione alguna otra. Ésta es una traducción altamente interpretativa (y ya la enfrentaremos con el texto griego en algunos puntos especialmente relevantes para nuestro tema), pero dado el carácter del presente ensayo no podemos exponer todos los textos en su original, entre otras razones porque eso implicaría adentrarnos en un análisis innecesario del lenguaje epicúreo, sumamente complicado y técnico.

**desde siempre de acuerdo con la relación íntima de este esfuerzo con la Naturaleza.**<sup>4</sup>

Es una “sentencia” básica para la filosofía de Epicuro, quien reivindica en ella su concepción de que el máximo estorbo y el mal de los hombres es el temor (el temor máximo es el de la muerte), luego la seguridad es el máximo bien que lleva al gozo (que, en gran medida –pero no exclusivamente–, significa la ausencia del sufrimiento), el cual, a su vez, es el máximo objetivo en la vida humana.

La inseguridad que tenemos *frente a los hombres* no es tan nociva como la que existe *ante la muerte* (aunque puede implicar ésta última también), y uno de los modos para combatir la primera es procurarse la *fama* que, además, podría proporcionarnos, con cierta “imaginación”, la mayor seguridad frente a la muerte también, ya que presupone una “extensión” de la vida –en la memoria “colectiva” de la humanidad–, en teoría, ilimitada.

Mas ante la muerte, en principio, todos somos indefensos; *Fragmentos Vaticanos*:

[A. 31] **Frente a los demás es posible procurarse seguridad, pero en lo tocante a la muerte todos los seres humanos habitamos una ciudad indefensa.**<sup>5</sup>

Sin embargo, hay mecanismos de procurarse la seguridad ante la muerte, aunque no podemos ocuparnos de ellos por ahora,<sup>6</sup> ya que estamos en el ámbito de lo social y, por ende, “frente a los hombres”.

Ahora bien, el que logre la seguridad frente a los hombres por medio de la fama no es que haga algo necesariamente malo en sí:<sup>7</sup> simplemente no podría –las más de las veces– realizar su propósito de esta manera, ya que la fama, en realidad, implica más preocupaciones de las que puede librar.<sup>8</sup> Luego, el modo más *sencillo* o más *puro* (traducción

<sup>4</sup> *Id.*; *cf.*: “[El sabio] cuidará de su buena fama, en la medida precisa para no ser despreciado” (DIÓG. LAERT. X 120, “Sobre el sabio” = fr. 573 US.)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>6</sup> Basta decir que para lograrlo se necesita, antes que nada, arreglárselas con los dioses, y para ello, a su vez, hay que investigar la Naturaleza, o sea, ser buenos “físicos”.

<sup>7</sup> Aunque –en el caso de la riqueza, especialmente– sí podrían estar implicadas graves cuestiones morales o, diríamos hoy, “existenciales”; *Sentencias Vaticanas*: [67.] “Una vida libre (Ἐλεύθερος βίος) no puede conseguir muchas riquezas, porque eso no es fácil de hacer sin dar cabida al servilismo (θητεία) de la turba o de los poderosos [...]” (*ibid.*, p. 104).

<sup>8</sup> Máxima VIII: “Ningún gozo es malo en sí mismo, pero los actos causantes de determinados gozos conllevan muchos más dolores que gozos” (*ibid.*, p. 94).

discutida) de librarse de la inseguridad es la *tranquilidad* y el *aislamiento de la multitud*, es decir, de esos hombres que nos proveen el temor (Máxima XIV).

Por otro lado, el concepto de la (*auto*)limitación o, en otra palabra, de la *medida* —ciertamente, muy arraigado en la idiosincrasia griega—<sup>9</sup> está explicado en las Máximas XV y XXI:

[144. XV] **La riqueza exigida por la Naturaleza es limitada y fácil de procurar** (καὶ ὄρισται καὶ εὐπόριστος ἔστιν), **pero la exigida por presunciones alocadas** (κέναι δόξαι, lit.: ‘vanagloria’) **se dispara hasta el infinito.**

[145. XXI] **Quien conoce los límites** (τὰ πέρατα) **impuestos a la vida sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por la falta de algo y lo que hace perfecta la vida. De modo que no necesita en absoluto tareas que entrañan competencias** (ἀγῶνες).<sup>10</sup>

O de modo más aforístico y paradoxalista, en una de las *Sentencias Vaticanas*:

[68.] **Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco.**<sup>11</sup>

El mismo Plutarco, en el *Cómo debe el joven escuchar la poesía*, nos cita parcialmente la Máxima XV de Epicuro y agrega un pasaje más, el cual es considerado tradicionalmente como auténtico:

[D. 85 = *Moralia*, 37A] **La felicidad y la dicha no las poseen la abundancia de riquezas, ni el esplendor de las acciones ni algunos oficios y autoridades, sino la ausencia de pena y la tranquilidad impasible y la disposición del alma que pone sus límites en aquello que es natural.**<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Desde los “7 sabios” el tema es recurrente: “**La medida es lo mejor**”, “Domina el placer”, “En el éxito no te ufanes, en la desdicha no te humilles” (Cleobulo); “**Nada en demasía**”, “Huye del placer que procura pesar”, “Sabe y calla” (Solón); “Domina tu carácter”, “No ansíes lo imposible” (Quilón); “La intemperancia es dañina”, “**Usa la medida**” (Tales); “No seas ni bonachón ni taimado” (Bías); “En la ventura sé moderado, en la desdicha prudente” (Periandro), etc. Para una referencia rápida y amena *vid.* Carlos GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más). El retrato de los enigmáticos hombres de la Grecia arcaica que han representado el paradigma de la sabiduría*, Madrid, Alianza, 1989, páginas varias.

<sup>10</sup> EPICURO, *op. cit.*, p. 95.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>12</sup> PLUTARCO, *Moralia* I, Madrid, Gredos, p. 137; preferimos en este caso la traducción de José GARCÍA LÓPEZ por ser la más literal y más apegada al espíritu epicúreo, según nuestro criterio, sobre todo en la segunda parte de la proposición (desde “sino...”); *cf.* la traducción de J. VARA: “El estado de felicidad y bienaventuranza no lo alcanzan ni la multitud de riquezas ni la majestuosidad de las profesiones ni jefatura ni poder alguno, sino la alegría y suavidad de sentimientos y la disposición del alma que define los propios bienes de la Naturaleza” (EPICURO, *op. cit.*, p. 120, el subrayado es nuestro).

Esta cita de Plutarco, a su vez, es casi una paráfrasis, “enriquecida”, de la última Sentencia Vaticana: [81.] “**No disipa la inquietud del alma ni origina alegría, que merezca tal calificativo, ni la**

Hay que saber adecuarse a las propias limitaciones apegándose a la naturaleza de cada cual y no desear demasiado. El famoso imperativo *¡nada en demasía!*, sin embargo, se ve algo modificado en la interpretación de Epicuro. A saber: si en la Grecia clásica lo “natural” y lo “correcto” está en “posesión” de todos los (buenos) ciudadanos de la *polis*, en el Helenismo estos mismos preceptos están sujetos al criterio individual de cada hombre,<sup>13</sup> a su buena disposición. Volveremos sobre este asunto sumamente importante después.

La limitación es buena, pero, a su manera, tiene... sus propias limitaciones; *Sentencias Vaticanas*:

[63.] **También en la moderación hay un término medio, y quien no da con él es víctima de un error parecido al de quien se excede por desenfreno.**<sup>14</sup>

Así, en el ámbito de lo social, el aislamiento del mundo (= la multitud, la turbamulta) en ningún momento es absoluto (¡ni podría serlo!), tan sólo es una herramienta para fortalecer el espíritu, dentro de las limitaciones razonables y razonadas. A este propósito citaremos el importantísimo pasaje, que se encuentra casi al final de la *Carta a Meneceo* (y, por cierto, el único lugar que expresa la idea de cierta “abstinencia” del mundo dentro de las tres únicas obras completas y auténticas de Epicuro conservadas):

También consideramos el propio contento de las personas un gran bien, para no conformarnos exclusivamente con poco, sino con objeto de que, si no tenemos mucho, nos conformemos con poco, auténticamente convencidos de que sacan de la suntuosidad el gozo mayor quienes tienen menos necesidad de él, y de que todo lo natural es fácil de procurar y lo superfluo difícil de procurar. Y los gustos sencillos producen igual satisfacción que un tren de vida suntuosa, siempre y cuando sea eliminado absolutamente todo lo que hace sufrir por falta de aquello.

[131.] El pan y el agua procuran la más alta satisfacción cuando uno que está necesitado de estos elementos los logra. **Así, pues, el habituarse a un género de vida sencillo y no suntuoso es un buen medio para rebosar de salud, y hace que el hombre no se arredre ante los obligados contactos con la vida, y nos dispone mejor hacia lo suntuoso cuando después de una falta prolongada**

---

**más grande riqueza que exista ni la estima ni el respeto del vulgo ni ningún otro honor que se deba a razones insignificantes”** (*ibid.*, p. 105).

<sup>13</sup> O, en todo caso, a un grupo de hombres (“escuela”, “secta”) y su respectivo “maestro”; aún así, es un procedimiento “individualista” *en cuanto no establecido por el estado* (sociedad) y, hasta cierto punto, dirigido en contra de él. Es pertinente recordar que este principio –el hombre, medida de todas las cosas– ya había sido proclamado por Protágoras un siglo y medio antes –tema que suscita un sinnúmero de consideraciones e interpretaciones–, sin embargo no es ése el lugar ni el momento para adentrarse en la problemática de la génesis de esta idea y de sus “lecturas”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 104.

**nos acercamos a ello, y nos hace intrépidos ante el azar.** Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los vicios y al que se basta en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma.

[132.] Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa, sino un **sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo** y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones.<sup>15</sup>

Además, el aislamiento “completo” tampoco es concebible dentro de la ideología epicúrea, ya que, según ella, como es de todos conocido, el máximo valor que puede proporcionar la “vida social” es la amistad; la *Máxima* capital No. XXVII:

[148. XXVII] **De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad.**<sup>16</sup>

Llegamos aquí al punto clave de la “teoría del comportamiento social” de Epicuro.

La seguridad y la ataraxía, ciertamente, no son privativas del aislamiento total del mundo, pues pueden ser conseguidos por medio de la fama y con la *ayuda* –otro concepto importante– de los amigos; las Sentencias Vaticanas 23 y 34:

[A. 23] **Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda.**

[A. 34] **No obtenemos tanta ayuda de la ayuda de los amigos como de la confianza en su ayuda.**<sup>17</sup>

La capacidad de “limitarse”, propia de toda felicidad verdadera (y duradera), induce a aislarnos, tan sólo, de la multitud; así, podemos corregir la traducción inicial del primer pasaje: se ve claramente que *no se trata allí del mundo*, sino de los *muchos*: de la multitud y de los excesos, en fin, de la fama –léase, de la política– y de la “vida social”.

Es decir, la convivencia gozosa no es alienable de la vida feliz y ayuda, hasta cierto punto, a combatir el temor a la muerte; la última de las *Máximas*:

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 96; *cf.* “Sobre el sabio”: **“Se enfrentará al azar (τύχη) y no abandonará a ningún amigo”** (*Vit.* X 120A = FR. 584 Us.).

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 100, 101.

[154. XL] **Todos los que consiguen la posibilidad de procurarse la máxima seguridad del prójimo, éstos no sólo viven entre sí con el mayor gozo, dado que disponen de la garantía más solemne de seguridad, sino que, a pesar de haber conseguido unos con otros la más plena intimidad, no lamentan, como si se tratara de cosa digna de compasión, el final anticipado del muerto.**<sup>18</sup>

De este modo, la máxima seguridad en la vida (en su aspecto social) significa el no temer al prójimo (*sic!*); mas, curiosamente —y es sumamente cierto esto—, la seguridad (que presupone la limitación de los deseos y, por ende, *apartamento* del “mundo”) nos lleva a un nivel mucho más alto en nuestras relaciones con el prójimo (*i. e.*, con el mundo mismo).

Esto es, en resumidas cuentas, la “dialéctica social” epicúrea, de la cual se derivará su “ética individual”.

## 2. [οὐδὲ πολιτεύσεσθαι]

Regresemos al inicio de este recorrido por la moral epicúrea en su aspecto relacionado con el principio de *privacia*, y lo veremos ahora desde el punto de vista histórico-literario y comparativo, por decirlo de alguna manera.

Algunos estudiosos sobre el asunto creyeron, de manera un tanto “reduccionista”, que el famoso consejo “vive ocultamente” —ya que no se encuentra en las tres obras epicúreas conservadas— apunta a otro, no menos famoso, el de “no harás política” (οὐδὲ πολιτεύσεσθαι),<sup>19</sup> citado por Diógenes en el célebre *intermezzo* “Sobre el sabio”, entre las *Cartas* a Pitócles y a Meneceo (X 119ss.).

Se cita a propósito de este precepto, además, la patética Sentencia 58 Vaticana:

[58.] **Hay que liberarse de la cárcel de la rutina y de la política.**<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Ibid., p. 98

<sup>19</sup> Es interesante pensar cómo sonaba esta frase: “el sabio no participará en los asuntos del Estado”, en el tiempo de propio Epicuro, ya que el verbo *πολιτεύω* tiene cuatro acepciones principales: ‘vivir (en su país)’, ‘ser ciudadano’, ‘participar en el gobierno del Estado’ y ‘asignar ciudadanía’; de tal modo, su significado hasta podía ser “subversivo”: ‘no seas ciudadano de tu patria’ (o sea, el sabio... es ¿ciudadano del mundo?!).

<sup>20</sup> Ibid., p. 103.

Para no quedarnos demasiado cortos en este breve recuento, y ya que hemos hecho mención de la tradición epicúrea, aduciremos varios “lugares paralelos” a este pensamiento en otros autores.

En primer lugar, es de esperarse que si la idea de “vivir escondido” es propiamente epicúrea debe haber un reflejo de ella en Lucrecio. Hay varios pasajes en él más o menos afines a la idea y, ciertamente, Lucrecio, por antonomasia, es un poeta lo más alejado de la vida del “mundo”; ésa es su idiosincrasia intrínseca: no hay otra figura tan solitaria en la literatura antigua, el solo hecho de que nada sabemos sobre su vida, siendo él autor de una obra excepcional en todos los sentidos de la palabra, es de por sí suficiente para captar la magnitud de su aislamiento.

Así, en el libro quinto de su poema, al esbozar la “historia social” de la humanidad, en el apartado dedicado al descubrimiento de la *realeza, propiedad y riqueza*, apunta:

Que si uno gobernara su vida según la verdadera sabiduría, las grandes riquezas del hombre son el vivir parcamente ecuánime, pues lo poco nunca jamás escasea. Mas los hombres quisieron ser ilustres y poderosos a fin de cimentar la fortuna en fundamento estable y poder hacer una vida plácida en medio de la opulencia. Vana ambición; porque los caminos contradizos y opuestos hicieron escabroso el ascenso al pináculo del honor, y, algunas veces, desde la cumbre, como un rayo, los hizo caer rodando ignominiosamente la envidia hasta los tártaros del oprobio. Porque la envidia —así como el rayo— abrasan de preferencia las cumbres y todo aquello que rebasa el nivel común. **De modo que, vale más obedecer pacíficamente, que querer gobernar la república con imperio o sentarse en un trono.** Por eso, deja a los hombres sudar sangre y agotarse en sus vanas luchas sobre el camino angosto de la ambición. (vv. 1117-1132)<sup>21</sup>

Otros aducen la famosa introducción al libro segundo (vv. 1-14): “...nada hay más dulce que poseer bien cercada una con el saber de los sabios construida torre [*templá*] serena, desde la cual tú puedes otear y ver errar a los otros a la ventura”, etc.<sup>22</sup> O bien, los versos 59-73 del libro tercero, donde habla el poeta del miedo a la muerte, de la avaricia (que es, en gran medida, la “sublimación” de aquella) y de la envidia. Pero, en este último pasaje, no hay una exhortación explícita al apartamiento del mundo.

A su vez, Cicerón, cuya obra es una gran fuente para la recuperación del pensamiento epicúreo, cita en dos ocasiones, literalmente, la máxima —y con gran enojo—: en una carta a

<sup>21</sup> LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, trad. de René Acuña, México, UNAM, 1963, t. II, p. 186; *cf.* [D.70]: “**La conformidad es la mayor de las riquezas**” (EPICURO, *op. cit.*, p. 119).

<sup>22</sup> *Ibid.*, t. I, p. 36.

su joven amigo Trebacio (*Ad fam.* VII 12), al enterarse de la nueva de que éste se convirtió al epicureísmo,<sup>23</sup> y en una misiva tardía a Ático (XIV 20), donde con reproche le dice: “¿Cómo tú te atreves a mencionar a Epicuro y a decirme μή πολιτεύεσθαι?”

No hay duda alguna de que este precepto ya para la época de Cicerón, cuando menos, es de todos conocido. En el *Sobre las leyes*, el Arpinate hace un desdeñoso comentario acerca de esas “raras flores del invernadero”, y dice así: en las cuestiones del Estado y del bien común, todos querríamos la aprobación de los varones ilustres y esforzados del pasado: de la Antigua Academia, del Peripato, de la Estoa;

En cuanto a los que practican la facilidad, se sujetan a sus cuerpos y miden todo lo deseable e indeseable en la vida por la regla del placer y del dolor, aun cuando expresen la verdad (y no es el momento de entrar en esta discusión), los invitamos a expresarla en sus jardines y a alejarse un rato de estas sociedades políticas de las que no conocen ni jamás quisieron conocer parte alguna. (I, cap. 13 [39])<sup>24</sup>

Finalmente, Séneca, en su “Elogio de la filosofía”, recalca que no quiere hablar “de aquella filosofía que puso al ciudadano fuera de la patria, a los dioses fuera del mundo, y que hizo de la virtud un premio del placer”,<sup>25</sup> y, en [*ad Serenum*] *De otio*, es más explícito:

En ésta, como en otras muchas cosas, dos son las sectas que principalmente disienten: la de los Epicúreos y la de los Estoicos, pero ambas envían al ocio, aunque por diferentes caminos. Epicuro dice: “**El sabio no intervendrá en los negocios públicos a no ser que algo le fuerce** (*non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid intervenerit*)”; Zenón dice: “Intervendrá a no ser que algo se lo impida”. El uno pide el ocio por principio, el otro por una causa especial [...]”<sup>26</sup>

Séneca, al parecer, ya une los dos conceptos: el más general –el de la *no acción* o el *ocio* (“vive escondido”)– y el particular –no hacer *política*–; sin embargo, huelga decirlo, del segundo

<sup>23</sup> Su gran inconformidad, precisamente, gira en torno al hecho de que Trebacio, como *patronus* de un poblado del Lacio (*Ulubrae*, hoy Cisterna), es responsable de defender la ley y velar por las causas de los demás; como epicúreo, en cambio, estaría al servicio de su propio bien y del placer: “sed quonam modo ius civile defendes cum omnia tua causa facias, non civium? ubi porro illa erit formula fiduciae, 'ut inter bonos bene agere oportet'? quis enim <bonus> est qui facit nihil nisi sua causa? quod ius statues communi dividendo cum commune nihil possit esse apud eos qui omnia voluptate sua metiuntur? quo modo autem tibi placebit Iovem lapidem iurare cum scias Iovem iratum esse nemini posse? quid fiet porro populo Ulubrano **si tu statueris πολιτεύεσθαι non oportere?**”

<sup>24</sup> CICERÓN, *Las Leyes*, trad. de Roger Labroussee, Madrid, Revista de Occidente – Universidad de Puerto Rico, p. 17 (texto bilingüe).

<sup>25</sup> *Ep.* XC 35, en SÉNECA, *Cartas morales* II, trad. de J. M. Gallegos Rocafull, México UNAM, 1953, p. 71.

<sup>26</sup> *De otio*, III 2-3, en SÉNECA, *Tratados morales* II, trad. de J. M. Gallegos Rocafull, México UNAM, 1946, p. 395. Sobre la *quietud* en Séneca, *cf.* la importante carta XCII, *Sobre la vida bien aventurada*, que citamos a propósito de la voz epicúrea *gargalismós*, en la nota corr. al inicio del cap. IV (*vid.* Notas al texto).



(que es, sin duda, epicúreo)<sup>27</sup> no se deriva necesariamente el primero, que sí sería válido a la inversa. En otras palabras, nos parece, aquí reside el punto de la confusión: Epicuro rechaza la política, pero no por ende repugna toda la acción (ni podría hacerlo, evidentemente). La crítica reduccionista de la doctrina epicúrea (que, en este caso, llámese, más bien, “amplificcionista”) *siempre* busca reivindicar la *acción política* –con el antiguo *páthos* del hombre entendido como “animal político” con sus “valores sociales”, etc.–, y tanto Séneca como Plutarco son los mejores y obvios ejemplos de este tipo de pensadores.

Es sumamente significativo también que este pensamiento aflore en el primer siglo de Nuestra Era, época de la decadencia política: nunca la necesidad de “proteger” la política había sido tan apremiante. Por supuesto, también nosotros estamos esquematizando, y la filosofía de Séneca y de Plutarco –éste, platónico; aquél, estoico– es mucho más compleja y rica en sus contenidos, pero su eje central, por así decir, su “móvil”, *descansa* primordialmente en aquella base.

Hay que destacar, además, que es a partir de Plutarco y de su crítica antiepicúrea, cuando aparece ya explícita la frase “vive escondido” en la literatura grecorromana; es probable que este tópico se haya hecho “popular” –y en contra de lo que se pretendía– exactamente a raíz de los escritos del Queronense.

Resulta ilustrativo, en este sentido, un viejo *Comentario* anónimo a la *Guerra Civil* de Lucano: “Epicurus cum dicat propter voluntatem omnia esse facienda, excludit ab officiis actuque civili sapientem et sibi tantum oportere vivere adfirmat”,<sup>28</sup> que apunta al motivo de “vivir para sí mismo”, “ser sabio para su provecho propio”, palabras que Plutarco pone en boca de Epicuro al inicio de su tratado *De latenter vivendo*.<sup>29</sup> Este escolio abre el famoso retrato lucaniano de Catón el Joven (libro segundo, v. 380ss.) –quien es precisamente el “antípoda” de Epicuro–, lo curioso es que esta reprimenda hacia Epicuro –quien jamás se menciona en el poema– aparece ligada al nombre de Catón, al cual, de paso sea dicho, dedicaron vastas páginas tanto Lucano como Cicerón, Séneca y Plutarco legándonos la

<sup>27</sup> Aunque podemos recordar el célebre caso de Sócrates, quien, si bien se abstuvo de la política activa, influyó ampliamente, al igual que Epicuro, en ella por medio de la *paideia*.

<sup>28</sup> *Comenta Lucani* II 380, p. 75, 13 *apud* USENER, fr. 8, p. 95.

<sup>29</sup> Así lo interpretamos nosotros y dedicamos a este aforismo –“Odio al sabio que no es sabio para sí mismo” (Euríp. fr. 905 NAUCK)– nuestro segundo ensayo.

perfecta semblanza de aquel “caballero sin ira ni reproche” de la moral republicana, un héroe fiel a su Patria, aun perdida para él.<sup>30</sup>

Lugares, donde Plutarco se empeña en rebatir el concepto de la no acción política –aparte del nuestro tratado–, son múltiples; especialmente dedica al tema de la participación de los filósofos (es decir, de los “sabios”) en la política y legislación los últimos capítulos del *Contra Colotes* (caps. 30-34), y termina así su crítica al “Manual del epicureísmo” del Lamsacense, el cual parece, por cierto, no era un “libro de texto” muy brillante y flaco favor le brindó a la doctrina que defendía:

Por tanto, si abolir leyes y gobiernos significa destruir los fundamentos de la vida humana, y resulta que eso es lo que hacen Epicuro y Metrodoro cuando **disuaden a sus secuaces de participar en la vida pública y se irritan con quienes participan**, cuando hablan con desprecio de los primeros y más sabios legisladores y exhortan a desdeñar las leyes si no llevan aparejado el miedo a la pena y el castigo, no sé de ninguna falsa acusación lanzada por Colotes contra los demás filósofos tan grave como su certera exposición de las palabras de Epicuro.<sup>31</sup>

En otro texto, hablando de la “insalubridad” del ocio, asevera:

En efecto la salud no se compra con el ocio e inactividad, que son los mayores males que se añaden a las enfermedades, y el hombre que piensa conservar su salud con la inutilidad y el reposo en nada se diferencia del que guarda sus ojos no viendo y su voz no hablando, ya que a nada mejor se podría dedicar uno a sí mismo, estando sano, que a muchas y humanas actividades (φιλανθρώπους πράξεις). [...] y **nada le sirvió a Epicuro y a sus seguidores, para tan alabada buena disposición de su cuerpo, el rechazo de toda actividad que proporcionara honra [...]**<sup>32</sup>

Los ejemplos de este tipo son numerosos; dejemos, empero, a Plutarco, por el momento, y hagamos otra regresión en el tiempo para acercarnos más al principio del *vivir desapercibido*.

<sup>30</sup> CICERÓN, *En defensa de Murena* 83, 386ss.; SÉNECA, en varios de sus *Diálogos*: I 2-3, II 1-3, IV 32, V passim, IX 7, 16-17, XII 13, 5-6; PLUTARCO, en su *Vida de Catón el Menor* (sobre todo, caps. 6-7, 44, etc.).

<sup>31</sup> *Col.*, 1127D-E; PLUTARCO, *Moralia* XII, trad. de J. Fr. Martos Montiel, Madrid, Gredos (BCG 323), 2004, p. 129; *cf. ibid.*, cap. 33 [11276A]: “estos [*sc.* los epicúreos], en cambio, si escriben sobre tales temas, **escriben sobre política para que no participemos en política**, y sobre oratoria para que no hablemos en público, y sobre la realeza para que rehuyamos la compañía de los reyes; y mencionan a los hombres del estado sólo para reírse de ellos y destruir su reputación” (p. 125).

Sobre una probable tergiversación de la doctrina epicúrea en torno a la obediencia a las leyes, etc., en estos últimos capítulos del tratado, *vid.* nota 272, *ibid.*, p. 128.

<sup>32</sup> *Consejos para conservar la salud*, cap. 24 (*Tuend. san.* 135B-C), en *Moralia* II, trad. de C. Morales Otal y J. García López, Madrid, Gredos (BCG 98), 1986, pp. 161-62.

## 3. [λάθε βιώσας]

Bien, todo esto fue respecto de la política, ¿y qué hay de la vida escondida en el sentido más amplio?

Horacio en la carta a un amigo suyo, Esceva, le da a éste unos consejos “sabios”:

Si a ti el grato reposo y el sueño hasta la hora primera  
te deleita, si el polvo y el estridor de las ruedas  
te ofende, y la taberna; ir te encargaré a Ferentino;  
ya que ni los ricos solos participan de los goces,  
**ni ha vivido mal quien del nacer al morir se ha ocultado.**<sup>33</sup>

La siguiente epístola, a Lolio, continúa en la misma línea:

Entre todo aquello leerás y preguntarás a los doctos  
de qué modo puedes el tiempo atravesar dulcemente;  
si ha de agitarte siempre y torturarte el deseo insaciado,  
si el pavor y la esperanza de cosas medianamente útiles;  
si la ciencia proporciona virtud, o naturaleza la dona;  
qué atenúa cuitas, qué hace que regrese a ti el amigo,  
**qué da la tranquilidad [más] pura: el honor o el dulce  
lucrillo, o el secreto camino y de una vida oculta la senda.**<sup>34</sup>

Aquí los ecos del epicureísmo se escuchan ya con mayor claridad; atrae la atención que dos veces usa Horacio la palabra *ocultar* (*fallo – fefelli – falsum, 3*) y, especialmente interesante es la expresión “tranquiliza en forma pura” (*quid pure tranquillet*) que, creemos, alude directamente a la Máxima Capital XIV, la primera que citamos. La cuestión del epicureísmo del Venusino es ampliamente discutida y comentada y su postura –por lo menos, en los términos de una “declaración poética”– respecto a la “vida retirada” no requiere de más aclaraciones; basta recordar su “*Beatus ille*”, que nos remite a las “Máximas de los Sabios” epicúreas: “[El sabio] amará la campiña”.<sup>35</sup>

A su turno, Ovidio, exiliado, exclama en sus *Tristia* (III 4, 25):

crede mihi, **bene qui latuit bene vixit**, et intra  
fortunam debet quisque manere suam.

<sup>33</sup> *Epist.*, I 17, 6-10; en HORACIO, *Epistolae*, trad. de T. Herrera Zapién, México, UNAM, 1986, p. 36.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I 18, 94-103; p. 42 (con algunas adaptaciones nuestras en ambas citas debidas a que, al hacer una traducción rítmica –o “latinizante”, como dice el propio intérprete–, se pierde, a veces, el sentido de este “manifiesto” horaciano, sumamente importante).

<sup>35</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Epicuro*, “Sobre el Sabio”, X 120A 5.

Créeme, **el que bien se oculto, bien vivió**, y dentro  
de su fortuna debe permanecer cada uno.<sup>36</sup>

Es evidente que el Sulmonense solamente se aprovecha del dicho para quejarse de sus propias desdichas, pero, de entre todos los lugares –anteriores a Plutarco– que citamos, es nuestra única referencia –casi literal– a la máxima transmitida por el Queronense; incluso, el verbo *latere* hace recordar inevitablemente el λανθάνω de λάθε βιώσας.

Finalmente, en el ya multicitado Séneca, un bello coro de la tragedia *Tiestes* canta así:

Todo el que quiera, yérgase poderoso en la resbaladiza cima de un palacio; a mí, sácieme la dulce quietud; puesto en oscuro lugar, disfrute yo del suave ocio; desconocida por ciudadano alguno, fluya mi vida en silencio. Cuando así hayan transcurrido mis días, sin estrépito alguno, muera yo como anciano plebeyo. Pesada muerte cae sobre aquel que, muy conocido por todos, muere desconocido por sí mismo. (vv. 391-403)<sup>37</sup>

Hay aquí ya una filosofía muy de la “decadencia”, muy “existencialista” y muy “moderna”; ejemplos parecidos vemos en Plutarco (aunque, evidentemente, con un *páthos* muy diferente al que este Coro promulga), cuando habla, en su *De latenter*, de la necesidad de conocerse y purificarse a la luz del día (= re-conocimiento, gloria).

La máxima epicúrea, como ya lo hemos advertido, se hizo “famosa” desde su anti-propaganda hecha por el sabio sacerdote délfico, y no sólo eso: tanto se extendió su *fama* que el dogma pasó al dominio de otras escuelas filosóficas y sectas religiosas y llegó –junto con algunas otras ideas epicúreas, aunque ligeramente “modificadas” y “maquilladas”– hasta el cristianismo;<sup>38</sup> al grado que, según las palabras de la *Suda*, se convirtió en un proverbio.<sup>39</sup>

Un caso interesante que ilustra esta situación lo tenemos en la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, quien dice que este gran sabio –a la sazón, un niño-prodigio–, al llegar al

<sup>36</sup> Publio OVIDIO Nasón, *Las Tristes*, trad. de J. Quiñónez Melgoza, México UNAM, 1987<sup>2</sup>, p. 49

<sup>37</sup> SÉNECA, *Tragedias II*, trad. de G. Viveros, México, UNAM, 2001, p. 102.

<sup>38</sup> Entre muchos otros ejemplos, *cf.* JOHAN. CHRYS., *Epist. ad Rom. hom.* 1 (IX 435D [MONTEF.]) = fr. 548 US., donde el padre de la Iglesia parafrasea el célebre pasaje de Plutarco refiriendo algunos de los principios básicos del epicureísmo (*Aud. poet.* 37A, que creemos es el único lugar donde el Queronense cita a Epicuro *sin criticarlo*), mismo que aducimos ampliamente más arriba (*vid.* n. 13 y cit. corr.); *id.*, X 199e, *cf.* I 500D, 650C; II 365B, 367C.

<sup>39</sup> *SUDA*, Σ 116 (ADLER): τοῦ τε ἐν παροιμίᾳ λέγεσθαι εἰωθότος, ἔργῳ δὲ βεβαιωθέντος ὑπ’ ἐκείνου, τοῦ λάθε βιώσας.

puerto de Egas para seguir con sus estudios de filosofía, escuchó allí a los platónicos, a los estoicos y a los aristotélicos, y agrega: “Oyó también las doctrinas de Epicuro, pues no las menospreciaba; pero fue a las pitagóricas a las que se aplicó con una indecible sabiduría”.<sup>40</sup> Apolonio era, efectivamente, un pitagórico, aunque destacan en sus enseñanzas algunos rasgos del estoicismo; por lo que esta aseveración sobre su respeto por el epicureismo atrae mucho nuestra atención y, ciertamente, se confirma, en alguna medida, con aquel dicho célebre adjudicado a él:

Durante todo el tiempo que vivió, se dice, con frecuencia exhortaba (profería): “**Vive sin que nadie se dé cuenta, pero si no puedes, muere sin que nadie se dé cuenta**” (λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας).<sup>41</sup>

Asimismo, en las cartas que llevan su nombre (de muy discutida autoría), a menudo aparecen sentencias similares a las de Epicuro.<sup>42</sup>

(De la misma manera, cuando Séneca explica por qué razón Soción –el pitagórico, y uno de los maestros de Lucio– y Quinto Sexto se abstuvieron de comer carne, “aclara”, aunque un tanto confusamente y sin pronunciar el nombre del Samio: “Uno y otro lo hacían por causa *distinta*, pero *magnífica* en ambos”, y, a continuación, explica que Sexto “creía que había bastante con los alimentos incruentos y que se va haciendo una costumbre la crueldad cuando se practica la matanza para el placer. Añadía que había que reducir la materia de la lujuria: deducía que *la variedad de alimentos es contraria a la buena salud* y ajena a nuestros cuerpos.”<sup>43</sup> Lo cual palpablemente refleja la argumentación epicúrea, si no es que constituye un simple “plagio”; es decir, Séneca [“Sextio”] –estoico– se apropia del razonamiento típicamente epicúreo, mientras hace parecer que habla de los pitagóricos, pues enseguida expone las razones sobre el porqué hay que evitar ser carnívoro basadas en la teoría de la metempsicosis: y es que puedes “sin saberlo atacar el alma” de tu propio padre y “despedazar con el hierro o los dientes la carne en que se hospedara el espíritu de algún pariente”).<sup>44</sup>

<sup>40</sup> FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad. de A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos (BBG 141), 2002, p. 14 (libro I, cap. 7).

<sup>41</sup> *Ibid.*, VIII 28, p. 464.

<sup>42</sup> Herman USENER, *Epicúrea*, p. LXIII.

<sup>43</sup> “De la manera de oír a los filósofos” (CVIII 17-18), en SÉNECA, *Cartas...*, p. 347.

<sup>44</sup> *Id.* (§19).

Finalmente, Marino, en su *Vida de Proclo*, atribuye directamente nuestra máxima a los pitagóricos: “A tal grado se escondió (*sc.* Proclo?) que ni siquiera los pitagóricos, inamovibles guardianes del mandato de su líder –el de ‘vive ocultamente’–, [lo hubieran podido hacer]”.<sup>45</sup> Todo lo cual permite afirmar a Usener que tanto los estoicos como los pitagóricos, platónicos y cristianos inclusive, se sirvieron del pensamiento epicúreo cuando les convenía, despojándolo de sus ideas, por un lado, y tergiversándolo al hacer una crítica pedestre y amañada, por otro.

En cuanto a los cristianos, aparte del ejemplo de san Juan Crisóstomo asentado en la nota 37, tenemos el caso de Lactancio quien escribe en sus *Divinae Institutiones*: “Epicuri disciplina [...] apposita singulis quibusque moribus loquitur [...] avarum populari largitione liberat, ignavum prohibet accedere ad rem publicam, pigrum exerceri, timidum militare” (libro III “De falsa sapientia” 17, 3), y más abajo: “qui claritati ac potentiae studet, huic (ab Epicuro) praecipitur reges colere: quo molestiam ferre non potest, huic regiam fugere” (*ibid.*, 17, 6);<sup>46</sup> con “razón”, después de hacer esta lectura de la enseñanza epicúrea, pensó el autor del primer poema cristiano “culto”, que los filósofos paganos estaban “locos”, pues nunca se ponían de acuerdo, mientras los pormenores de sus doctrinas le dejaban entrever esta inexplicable, por sus “contradicciones”, locura.

Los ejemplos pueden seguir aumentando;<sup>47</sup> remítase el lector a la impresionante labor de Herman Usener y su inmensa *Epicurea* (1887; 1963, 1966), o bien, la más reciente y autorizada edición de los “restos” de Epicuro por Arrighetti (1960, 1972); algunas notas interesantes al respecto contiene la traducción de F. Portalupi (1961) y la edición de I. Gallo

<sup>45</sup> *Apud* USENER, *id.*; este texto, por desgracia, no está a nuestro alcance (pues no está registrado en el *TLG*), de modo que tuvimos que traducirlo fuera de su contexto, guiándonos por el comentario latino del insigne epicureólogo.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 328 y 329 (fr. 553 y 557, respectivamente).

<sup>47</sup> Aparte del mismo Plutarco (*Vit. Pyr.* 20: “Cineas contó [a Pirro] lo que dicen [*sc.* los epicúreos] sobre los dioses, el Estado y [la vida], cuyo fin ellos depositan en el placer, y huyen la política que daña y destruye la felicidad [πολιτείαν δὲ φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου], y a la divinidad –ajena a la misericordia o ira, y alejada de preocupaciones por nuestros asuntos– adjudican una vida ociosa y llena de goces”; *cf.* *Non posse* 2 [1087b], 15 [1097c]; *Col.* 21 [1119c], 31 [1125c], etc; *Tranq. an.* [465f] = STOB. [XXIX 79], algunos de estos pasajes encontrará el lector en nuestro comentario al texto), destaca el caso de JULIANO, crítico de esta postura epicúrea (*ad Themist.* 2 [255B-C], 5 [259B], *cf.* *Epist.* 89b [301C]); mientras que, en el otro bando, tenemos a san AGUSTÍN (*Acad.* III 16 [35]), quien saca a colación este precepto en su crítica del “probabilismo” (escepticismo) de la Academia Nueva.

(2001) de nuestro tratado plutarquiano; a nosotros nos parece que lo dicho fue suficiente para rastrear los tortuosos caminos de esta máxima epicúrea: ¡vive escondido!

Réstanos pasar una breve revista de lo que fue causa de todo este recorrido.

#### 4. [Plutarco]

Es evidente que Plutarco tenía que conocer la obra y doctrina de Epicuro lo suficientemente bien como para poder escribir todos aquellos trabajos dedicados a refutar su doctrina y a rebatir su cosmovisión y, sobre todo, sus preceptos éticos.

Es uno de los argumentos a favor de que la máxima *'lathe biosas'* fue muy conocida en los círculos epicúreos y, con mucha probabilidad, pertenecía a algún escrito muy cercano a su escuela, aunque, creemos, algo posterior a la época del propio maestro. Además, como veremos enseguida, Plutarco hace uso *literal* o “literalista” de esta expresión, lo cual, sin duda, indica que se basa en un *texto* que realmente existió y, quizá, sostenía que aquel mandato fue dado por el mismo Epicuro. Y es que para hacer este tipo de juego retórico –que constituye la esencia de la forma literaria del tratado– es menester apoyarse en una tradición muy sólida: de lo contrario se perdería una buena parte del efecto.

El opúsculo plutarquiano se divide en siete pequeños capítulos que, más o menos, siguen los siete puntos o argumentos principales que usa el Queronense para refutar la máxima desde diferentes ángulos y planteamientos:

1. Epicuro es deshonesto al proferir aquel dicho, ya que es precisamente la fama (la falta del ocultamiento) lo que buscó al pronunciarlo y, además, él toda su vida lo menos que hacía es ocultarse (sus múltiples obras, sus innumerables cartas y sus devotísimos alumnos lo comprueban) – capítulo I.
2. Así como la ocultación de las enfermedades físicas haría imposible su curación (el famoso pasaje de Herodoto), las enfermedades morales no sólo no podrían ser curadas, sino proliferarían cada vez más – capítulo II.
3. Por otro lado, el ocultamiento de las virtudes de uno imposibilitaría su uso para el provecho de otras personas y de la sociedad (ejemplos históricos) – capítulo III.

4. Los vicios buscan la oscuridad, mientras la conducta virtuosa merece ser exhibida y ser modelo para todos (con una curiosa alusión a las prácticas orgiásticas de los banquetes) – capítulo IV;
5. El reconocimiento provee la oportunidad para la acción y la motiva, mientras la oscuridad afloja el cuerpo y la mente (ejemplos históricos) – capítulos IV (desde 1129D) y V;
6. El hombre, por su propia naturaleza luminosa, busca la luz: de tal modo, desea conocer y ser conocido (parte más “filosófica” del discurso) – capítulo VI;
7. Aquellos que ganaron la fama por las acciones virtuosas serán recordados después de la muerte, además de ser merecedores de la vida eterna en las Islas de los Bienaventurados; mientras que el Olvido total que sucede a la inacción es el castigo (parte mítico-religiosa) – capítulo VII.<sup>48</sup>

De este esquema algunos autores extraen los cuatro argumentos propiamente dicho,<sup>49</sup> a los cuales nosotros agregaríamos uno más –*ad hominem*–, que es el primero en orden y que podríamos denominar nivel *zero* de la crítica plutárquea:

0. La deshonestidad de Epicuro, cap. I;
1. Es necesario darse a conocer tanto desde el punto de vista práctico (pues, si estamos “mal” podremos curarnos, si somos “virtuosos” serviremos a otros de ejemplo y mejoraremos las condiciones “sociales” de la vida de los hombres), cuanto “teórico” (pues el fin de la existencia humana no es el placer corporal, cuyo goce requiere a menudo el velo de la oscuridad, sino el servir al prójimo, para lo cual se requiere la notoriedad), caps. II-IV;
2. La luz y la oscuridad (= noche y día) provocan distintos efectos en el ser humano (al caer el crepúsculo “se entumescen” los cuerpos y las mentes; los rayos del sol de la aurora estimulan la acción y el pensamiento, esto es, algo semejante a un “renacimiento”); la luz es, con mucho, mejor que las tinieblas, cap. V;

<sup>48</sup> Ésta es, en líneas generales, aun con ciertas correcciones, la división propuesta por EINARSON-DE LACY, *Plutarch's Moralia XIV* (LOEB), pp. 318-319; para los detalles de la organización composicional del texto y sus contenidos *vid.* nuestras Notas, especialmente, las referidas al inicio de los capítulos 2, 4, 6 y 7.

<sup>49</sup> Así lo hacen A. BARRIGAZZI, “Una declamazione di Plutarco contra Epicuro...” (1990), p. 47s., y I. GALLO, *Plutarco. Se sia ben detto 'vivi nascosto'* (2000), Introducción, p. 11 y ss.



3. El hombre es un conglomerado del cuerpo y alma; el alma, en su esencia, es la luz misma, luego ésta tiende a la luz por semejanza (= quiere conocer y ser conocida) y huye de la oscuridad, cap. VI;
4. Por último, la luz (= fama) es el galardón de los “mejores” tras la muerte, quienes, además, vivirán por siempre en un “paraíso”; los malos irán al Tártaro, allí, en la oscuridad y olvido total, pasarán la eternidad, serán literalmente “chupados” por la Lete: perderán la luz de la conciencia y no serán nada.

Finalmente, existe una partición del tratado en tres partes la cual vela por evidenciar la estructura tripartita propia de una declamación retórica que se piensa como la esencia o núcleo “genérico” de la obra:<sup>50</sup>

1. Refutación: por qué “Vive escondido” es una pésima máxima (caps. 1-3 [1128B-1129A]).
2. Antítesis: las ventajas del reconocimiento (cap. 4 [1129A-D]);
3. Prueba: la propia naturaleza humana busca luz y notoriedad (caps. 5-7 [1129D-1130E])

Sin embargo, como veremos a continuación, este esquema evidencia, más bien, lo forzado que es el intento de circunscribir nuestro opúsculo a algún género fijo o establecido.

Nosotros, en un principio, pensamos que la obra se divide simple y claramente en dos grandes partes que, operativamente, llamamos la *negativa* y la *positiva*. En efecto, la primera mitad del tratado se caracteriza por un tono áspero, un estilo abrupto (frases entrecortadas, breves, con muchos imperativos y exclamaciones), comparaciones rudas y, en general, una crítica muy “personalizada”, ejemplos anecdóticos y argumentación superficial; mientras la segunda mitad es muy fluida, con períodos largos, tono elevado, imágenes muy bellas e ideas profundas. En este sentido, ciertamente, el cap. 4 es “transitorio”, como bien lo notaron los alemanes.

Y no obstante, al seguir trabajando el texto, vimos que las cosas no eran tan simples. La estructura de la obra se desarrolla en *espiral*: cada capítulo (salvo el primero, que es, como dijimos, el nivel *cero*) comprende su parte “negativa” y “positiva”; es decir, Plutarco nunca

<sup>50</sup> En BERNER-FELDMEIER-HEININGER..., *Plutarch. Ist “Lebe im Verborgenen” eine gute Lebensregel* (2000), p. 37.

se olvida del objetivo principal de su discurso –mostrar lo improcedente de la máxima epicúrea– y siempre regresa al tema de ocultamiento. En cada capítulo, indudablemente, va elevando el tono y profundizando tanto su análisis del “problema” cuanto su crítica (es lo que los estudiosos llamaron un desarrollo “lineal”, pero, en realidad, no es lineal, sino rigurosamente *discursivo* –como aquel ratón heideggeriano que va y viene [“discurre”] por el laberíntico desván del pensamiento–). Es decir, siempre regresa, como ya lo hemos apuntado, al inicio: el primer capítulo es burlescamente repulsivo, pero las últimas líneas de la obra nos pintan asimismo un desesperado cuadro del Mar-Océano del Olvido, de la Lete, la perdición y oscuridad total (es “negativo”), pues nunca se pierde de vista el objetivo *didáctico* y *práctico*, por decirlo de esta manera, no sólo “teórico”: ahuyentar el crepúsculo, es decir, ahuyentar al lector de la “oscuridad”, inducirlo por el camino de la acción y la fama.

Es de notar, por otro lado, que la disposición de los motivos, ejemplos y argumentos, además de devenir en espiral, sigue un patrón del reflejo especulativo (o simetría de espejo): empieza por dar unos ejemplos negativos seguidos por positivos, y termina al revés –de lo positivo a lo negativo–.

Todo esto nos hace pensar que el género<sup>51</sup> de este escrito es hasta cierto punto único, como la misma obra, pues ni es un *tratado filosófico*, como pensaba Ziegler<sup>52</sup> (de los “escritos científicos de filosofía”, en sus palabras); ni una *diatriba* como determinó Lattanzi, mucho menos un *panfleto*, según Seel;<sup>53</sup> ni tampoco un *corolario* de los dos tratados antiepicúreos “anteriores”<sup>54</sup> al nuestro, en estimación de Hirzel<sup>55</sup> y mismo Lattanzi.<sup>56</sup> Pero tampoco es un *discurso* o “declamación” retórico-epidíctica simplemente, como piensan los italianos

<sup>51</sup> A partir del análisis de la composición y contenido, y de los “objetivos”, procede la atribución del género, que es la parte primordial de la crítica literaria que nos permite vislumbrar el “proceso literario” tanto en su aspecto histórico-generativo (“diacrónico”) cuanto particular (“autor y su obra” o “género en tal o cual momento histórico”). Evidentemente, no pretendemos, en este breve ensayo, desarrollar todas estas apreciaciones; tan sólo apuntamos algunas líneas por seguir.

<sup>52</sup> ZIEGLER, *ed. cit.*, pp. 160-61.

<sup>53</sup> O. SEEL, “Zu Plutarchs Schrift *De lat. viv.*” (1972), p. 333.

<sup>54</sup> Sobre la datación del tratado *vid.* el breve resumen de la crítica por J. MARTOS, *Moralia* XII, p. 253ss. Nosotros nos inclinamos a pensar que la obra sí es posterior a los *Col.* y *Non posse*; algunos argumentos a favor de esta opinión se encontrarán en las notas finales al texto y, sobre todo, en la Noticia histórica antes de éste.

<sup>55</sup> R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895, vol. II, pp. 219ss.

<sup>56</sup> Lattanzi, *op. cit.*, p. 337

contemporáneos: Barigazzi, Gallo y su afiliado Martos.<sup>57</sup> Creemos con Hirzel que mucho tiene, si no de corolario, sí de una *glossa*; tampoco podemos descartar su faceta filosófica (cap. 6) destacada por Ziegler; es evidente que en algunos aspectos se acerca al panfleto (en los primeros tres capítulos) y tiene algunos rasgos de un discurso epidíctico.

Para definir mejor esta cuestión tenemos que pensar en el ambiente en que se dio esta obra. Plutarco estableció, *sui generis*, una “sucursal” de la Academia en Queronea, donde practicaba todas las actividades propias de ésta: dialogaba, pronunciaba discursos (discursos públicos o “conferencias”, inclusive; ya a la manera helenística), redactaba tratados (aparte, sus labores historiográficas y trabajos mítico-religiosos). Mas el tono general de esas actividades fue muy diferente, obviamente, a la “seriedad” y “escolaridad” (tecnicismo) establecidas en las viejas escuelas atenienses; en general, el estilo de los escritos filosóficos, o bien, parafilosóficos y “eruditos” de la segunda mitad del siglo primero a.C. – inicios del segundo es más “relajado”, orientado hacia la antinormatividad. Plutarco, ciertamente, está siempre atento a los procedimientos retóricos, pero nunca exagera ni, en absoluto, es un precursor de la Segunda Sofística, como sostienen algunos estudiosos.

La *antinormatividad* no sólo se ve en el estilo de la coíné de su tiempo, sino también, así como debe serlo, en el sistema de los géneros. I. Gallo acertadamente llama esa literatura –a la cual pertenece una buena parte de los *Moralia*– *Unterhaltungsliteratur*<sup>58</sup> (‘plática’, ‘diversión’; es curioso, podríamos traducir el término también como ‘literatura de mantenimiento [técnico]’, lo cual sería muy propio para el caso de una escuela como la que tenía el Queroneense); de allí que su género es algo escapadizo, incierto. Nosotros definiríamos éste como una *glossa*, un artículo de esa Enciclopedia virtual que es la obra del polígrafo délfico. Mas, en términos modernos, es esto: un *ensayo*, un género “libre” en forma, cuyo único principio es versar sobre un tema –más o menos delimitado– haciendo una singular mezcla entre el estilo *literario* (entendido como *les belles lettres*) y el contenido propio de alguna disciplina específica (filosofía moral, en este caso).

<sup>57</sup> Barigazzi, *op. cit.*, p. 45-64; GALLO, “Forma letteraria nei ‘Moralia’ di Plutarco: aspetti e problemi”, *ANRW* II 34, 4, 1998, pp. 3525-3534; *apud* J. Fr. MARTOS MONTIEL, *Moralia* XII, p. 252-253.

<sup>58</sup> GALLO, *Viv. nasc.*, p. 10-11; sobre la lengua y estilo de Plutarco *vid.* nuestra Bibliografía sumaria, apartado correspondiente.

En cuanto al contenido de la crítica antiepicúrea de Plutarco propiamente hablando, es menester agregar las siguientes observaciones-conclusiones.

Plutarco no rebate la doctrina epicúrea como tal, según podemos deducir de lo expuesto en el apartado 1 y a partir del resumen de contenido hecho más arriba. Epicuro tan sólo aconseja mantenerse lejos de la multitud y previene de los peligros que nos asechan por el camino de la fama: todos son lugares comunes en la ética griega a partir del helenismo, la época de la “enajenación” y el “aislamiento” del ciudadano de la *polis*; la época de la preeminencia de los valores individuales, de los cuales, sin duda, Epicuro, junto con su amigo Menandro, era un gran predicador. Con todo, no rechaza la fama en sí y nunca habla de la “inactividad”: su postura, sólo forzándola mucho, podría ser tachada de asocial.

En este contexto –como ya lo hemos dicho–, la fórmula de “vivir ocultándose” o, más bien, su interpretación puede ser que fuera propia si no de Epicuro, sí de sus adeptos posteriores, especialmente del siglo primero, antes y después de Nuestra era, en adelante. Por otro lado, la lectura simplista de la doctrina epicúrea por sus detractores –también ya mencionada–, al parecer, fue muy difundida en esta época, hecho destacado por muchos estudiosos:<sup>59</sup> lo cual se hace sobre todo patente en la interpretación del célebre pasaje acerca del estómago como el “centro del universo”, el placer animal como la máxima expresión de la vida humana. Obviamente, esto no concuerda con el desarrollo de las ideas del filósofo del Jardín (*cf.*, *e.g.*, el concepto del gozo del pensamiento). Sus comentarios en torno a los placeres sexuales, como otro ejemplo, lo prueban en alto grado; *Sentencias Vaticanas*, 51:

**Acabo de enterarme de que tus excitaciones carnales se hallan demasiado propensas a las relaciones sexuales. Tú[,] siempre y cuando no quebrantes las leyes ni trastornes la solidez de las buenas costumbres ni molestes al prójimo ni destroces tu cuerpo ni malgastes tus fuerzas, haz uso como gustes de tus preferencias. Pero la verdad es que es imposible no ser cogido al menos por uno de estos inconvenientes, el que sea. Pues las cosas de Venus jamás favorecen, y por contentos nos podemos dar si no perjudican.**<sup>60</sup>

¿Acaso no suena muy actual esta máxima o podría llamarse “asocial”?

<sup>59</sup> *Vid.*, *e.g.*, H. JONES, *The Epicurean Tradition*, pp. 88-92.

<sup>60</sup> EPICURO, *op. cit.*, p. 103.

Es notorio que Plutarco, asimismo como Séneca, personalmente no puede aceptar la postura del aislamiento, incluyendo, por supuesto, la abstención de la política. Toda su trayectoria como actor social lo rechaza. No hay forma de que pudiera suscribir él una conducta filosófica como ésta; *Col.* 31 (1125C):

[D87 (Us. 554)] **Es menester explicar cómo uno conservará mejor el fin asignado por la Naturaleza y cómo no tenderá voluntariamente desde un principio al liderazgo de las masas.**

El Queronense siempre buscó este “liderazgo social” y, evidentemente, lo tenía que sostener, filosófica y moralmente hablando. Con todo, hay que establecer los criterios para distinguir los diferentes tipos del liderazgo, por un lado, y la esencia de la crítica plutarquiana, por el otro: está en contra de Epicuro porque éste es “mentiroso” (aconseja a los demás lo él mismo no cumple) o porque *su* liderazgo es *substancialmente diferente* y va en contra de los valores que Plutarco sostiene y defiende.

No es ésta una cuestión tan simple: con todo y sus “idiosincrasias” tan distintas, los dos filósofos eran *jefes* de unas *Instituciones* y como tales tenían que dedicarse a varias labores “político-administrativas”, las cuales, en efecto, ambos realizaban. En la misma línea, hay que destacar también que tanto para Epicuro como para Plutarco la amistad es un valor, quizá, de los más importantes. Recuérdese que los protagonistas y destinatarios de, prácticamente, todos los tratados plutarquianos son sus amigos y allegados; el papel de la mujer en la vida de estos dos círculos –casi familias, diríamos– es otro tema muy relevante, que merece un estudio aparte.<sup>61</sup>

El proceder de Plutarco para criticar las doctrinas epicúreas es bastante “reducionista”, por así decirlo: toma la frase ‘*lathe biosas*’ de manera literal y la desvirtúa llevándola al *nonsense* o a una *suposición inútil* que nada prueba (“si Epaminondas no hubiera sido conocido, no habría podido salvar su patria”);<sup>62</sup> es un truco retórico, semejante a la argumentación *per absurdum* en filosofía. Por lo demás, sus argumentos no son intrínsecamente filosóficos –salvo los del capítulo sexto–, sino “externos”: prácticos, sociales, religiosos, etcétera.

<sup>61</sup> Sobre las mujeres en la escuela epicúrea, *vid.* notas corr. al inicio del cap. 4; sobre la mujer-esposa-amiga en Plutarco, remítase a su *Eroticón* y a los repertorios bibliográficos correspondientes.

<sup>62</sup> Acuérdesse del viejo refrán, a menudo repetido por Karl Marx: “El *subjuntivo* en la Historia no existe”.

La lectura literal del pasaje epicúreo resulta pedestre y ramplona, *mas no son así los discernimientos del propio Plutarco*. La importancia de la teoría plutárquea de la “exposición”, por llamarla de algún modo, es destacable y tiene que ver con la defensa de los valores de la *polis*, por muy anacrónico que pareciera esto en los tiempos del autor. Pero su verdadera independencia e interés reside en el manejo del *concepto de la luz*, que podría ser el tema de otro(s) ensayo(s) –¡y debería serlo!–, donde habría que analizar su aspecto filosófico, mitológico, y literario (estilístico y léxico, inclusive). Algo de ese material podrá rescatar el lector en nuestras Notas al texto.

Para terminar, y a manera de colofón, agregaríamos, como un *recordatorio*, que Plutarco en su tratado introduce, además, un tema que será acogido con gran entusiasmo por toda la literatura del mundo cristiano: el de la fama como “segunda vida”,<sup>63</sup> aún no “la verdadera”, pero mucho mejor y más larga que la terrenal:

*«Non se vos haga tan amarga  
la batalla temerosa  
qu'esperáis,  
pues otra vida más larga  
de la fama gloriosa  
acá dexáis.*

*Aunqu'esta vida d'honor  
tampoco no es eternal  
ni verdadera;  
mas, con todo, es muy mejor  
que la otra temporal,  
perescedera.»<sup>64</sup>*

Éste ya es un tópico sempiterno del discurso occidental.

<sup>63</sup> Eso va en relación con las “tres vías” de Plutarco, teoría a la que hemos dedicado el último ensayo de este trabajo.

<sup>64</sup> Jorge MANRIQUE, *Poesía*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 164, conservamos las comillas porque es el parlamento de la Muerte; la “tercera” vida es, por supuesto, la eterna, en el Paraíso.

## ΜΙΣΩ ΣΟΦΙΣΤΗΝ...

FR. 905 DE EURÍPIDES EN EL *DE LATENTER VIVENDO*  
DE PLUTARCO: ¿UN “MAESTRO-CHARLATÁN”  
O UN “SABIO-INÚTIL”?

PLUTARCO, al empezar su pequeña disertación contra la doctrina epicúrea de “vivir ocultamente”, dice que la persona que tales consejos da lo último que desea es “ocultarse” ella misma:

Ἄλλ' οὐδ' ὁ τοῦτ' εἰπὼν λαθεῖν ἠθέλησεν· αὐτὸ γὰρ τοῦτ' εἶπεν, ἵνα μὴ λάθῃ, ὥς τι φρονῶν περιττότερον, ἐκ τῆς εἰς ἀδοξίαν προτροπῆς δόξαν ἀδικῶν ποριζόμενος·

μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός.

Y continúa:

τοὺς μὲν γὰρ περὶ Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιδος καὶ Γνάθωνα τὸν Σικελιώτην ἐπτο-  
ημένους περὶ τὰ ὅσα λέγουσιν ἐναπομύττεσθαι ταῖς παροψίσι, ὅπως τοὺς  
συνεσθίοντας διατρέψαντες αὐτοὶ μόνοι τῶν παρακειμένων ἐμφορηθῶσιν (*Lat. viv.*,  
1128A-B).<sup>1</sup>

En otras palabras, el “sabio”, que engaña de tal forma a su ingenuo público, es incongruente con sus propias palabras, y merece un justificado repudio, él y sus alumnos, a los cuales induce a unas conductas sumamente vergonzosas y del todo reprobables. Esto es, a primera vista, lo que quiere decir el texto, y es lo que algunos de sus traductores y comentaristas sugieren.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> En nuestra traducción “literal”: [*SI HA SIDO UN BUEN CONSEJO EL DE “¿VIVE ESCONDIDO!”*]

Pero es que ni siquiera quiso “escondirse” aquel que dijo eso, pues lo dijo precisamente para no pasar desapercibido, como si tramara algo extraordinario, haciéndose de una fama injusta a partir de la exhortación a una vida sin fama: **“Odio al sabio que no es sabio para sí mismo”**. En efecto, dicen que Filóxeno, hijo de Erixido, y Gnatón, el Siciliano, eran tan afectos a la comida fina que gargañaban en los manjares con tal que, luego de ahuyentar [de este modo] a los comensales, ellos solos se saciaran con los platillos servidos.

<sup>2</sup> Regresaremos brevemente sobre las traducciones más representativas en la nota 5.

A su vez, “**odio al sabio...**” es cita de una obra no identificada de Eurípides (NAUCK, *TGF*, fr. 905), también usada por el Queronense en su *Vida de Alejandro* (LIII, 2 [695C]). Éstos son los datos que todos los editores y comentaristas del tratado señalan. Algunos de ellos (*e.g.*, PORTALUPI, p. 10) señalan, además, que la misma cita aparece en la *Medea* (*Medea exul* [?]) de Enio (KLOTZ, *SRF* I, 240 = VAHLEN, fr. 273) y en una carta de Cicerón a Julio César (*Fam.* XIII, 15), de la cual, por cierto, en primer lugar se deriva la atribución. Lo que no señalan los críticos y lo que creemos particularmente interesante, son los *contextos* en que aparece el verso citado y su *sentido*. Más allá de poner una nota con las fuentes del pasaje, pocos de ellos, al parecer, volvieron a *leer* lo que ellos mismos habían referido, tan sólo *copiaron* las advertencias de los editores anteriores y tradujeron, en su caso, el anunciado en cuestión según *su* entendimiento o, más aún, según la primera percepción. La intuición, empero, si bien es imprescindible en cualquier trabajo, no siempre es una buena consejera; y es éste, a nuestro modo de ver, un buen ejemplo de ello, y un buen pretexto, además, para pensar en qué consiste el trabajo del traductor y comentador de los textos antiguos.<sup>3</sup>

Resulta que tanto el contexto cuanto el sentido de la máxima eurípídea —así como ésta se lee comúnmente dentro del tratado plutarquiano— no concuerdan con los de aquellos otros tres textos que la registran. Buscaremos, pues, la posibilidad de restablecer, si no necesariamente el enredo (entorno) anecdótico en el que aparece la sentencia en Eurípides, sí el significado exacto de esa expresión un tanto vaga.

<sup>3</sup> Originalmente, este artículo iba a ser (o era) una nota para la traducción comentada del tratado plutarqueo que hemos estado haciendo desde hace un tiempo. De allí deriva su estilo, un tanto “roto” y, en algunos momentos, desconcertante, y con cierto efecto de “suspense”, que no quisimos cambiar demasiado, pensando que, a buen ver, el interés de este texto —que esperemos tenga alguno— proviene no tanto de los alcances de sus conclusiones y “descubrimientos”, cuanto de la reflexión sobre el quehacer filológico y sus procedimientos y métodos. Aquí, tan sólo, intentamos transmitir esta experiencia, casi detectivesca, de la lectura y de la búsqueda del significado de un texto que implica otros textos y crea un entramado prácticamente interminable de sentidos, ideas y temas.



## 1. NUESTRAS FUENTES

1. 1. 1. Empezamos por Enio, como la fuente más antigua “fechable” que poseemos. La cita, que, para no variar, proviene de Cicerón (*Fam.* VII 6 ≈ *Off.* III 15 [62]), no deja lugar a dudas en lo relativo a su sentido, tanto por el contexto cuanto por tener la enorme ventaja de no ser una traducción *literal*, sino una *lectura precisa* del enunciado.<sup>4</sup>

En esa carta, dirigida al joven Trebacio, Cicerón reproduce la versión eniana de la sentencia de la siguiente manera:

***Qui ipsē sibi sāpīēns prōdēssē | nōn quīt, nēquīquām sāpit.***<sup>5</sup>

<sup>4</sup> De que nuestro verso sea la *traducción* del fragmento original euripídeo, confróntese la atribución de la sentencia a Eurípides en la segunda carta ciceroniana (*vid.* Anexo III.2), que analizaremos más abajo, con el hecho de que en la primera carta el verso es identificado por el republicano como perteneciente a *Medea* de Enio (traducción o adaptación del ciclo médico euripideano) y, sobre todo, relacionando nuestro verso con el fragmento de *Alejandro* (NAUCK, Eur. 61), entre otros afines (*infra*). A su vez, la ausencia de la expresión “odio al...” no representa ningún problema, pues pudiera quedar en el verso anterior, y, además, como no es sino una fórmula típica de la poesía gnómica, como veremos (*infra*, inciso 2.4.1.), es totalmente prescindible.

<sup>5</sup> RIBBECK, *TRF* XV [13], 240 (= JOCELYN, 221 [CV]). Prematuramente hemos citado arriba a Vahlen y a Klotz, pues resulta que sus obras (*vid.* Bibliografía) no se encuentran en ninguna de las bibliotecas del país; así, tuvimos que regresar con el viejo Ribbeck. La inconveniencia de usar esta edición (que, por lo demás, no requiere de más elogios de los que ha recibido a lo largo ya casi de un siglo y medio) reside, para nuestro caso, en que el filólogo sajón *reconstruye* en su trabajo la *Medea exul* eniana *exclusivamente* a partir de la *Medea* de Eurípides; sin embargo –y no entrometiéndonos demasiado en las cuestiones controversiales de la crítica textual y en el particular “carácter” filológico, a veces, excesivamente exigente y “purista” del escolarca–, de antemano resulta extraño que la “clásica” *Medea* se llamara *exul*, calificativo que corresponde a otro episodio de su atormentada *carrera* (*cf.* Hyg. *Fab.* XXVI [*Medea exul*]). Y eso no es todo: resulta inexplicable también que Ribbeck, quien recoge 16 fragmentos de esta tragedia, reserva a otra pieza que intitula “*Medea*” tan sólo uno (vv. 242-43), el cual parece sugerir precisamente la trama de su exilio en Atenas. No cabe duda, desde luego, de que la mayor parte de esos 16 fragmentos nos remite al texto euripídeo, pero ya el fr. V (que nos interesa particularmente por provenir de la misma carta ciceroniana en cuestión) de ninguna manera corresponde a los referidos vv. 214-218 del “original”; además, el “espíritu” de estos tres versos de la *Medea exul* –como se puede apreciar en el texto de Cicerón: pues ¿de qué manera podría ser “útil” la hechicera a su patria, Cólquide?– no concuerda con el contexto de los últimos sucesos en Corinto (con más detalle sobre este asunto, *vid.* nota 25). Los frags. IX y XVI, a nuestro modo de ver, pueden ser independientes, y el mismo XV –que es nuestro verso– contradice totalmente a la *teoría* euripídea en torno a la sabiduría, así como él la presenta en su *Medea* (*cf.* vv. 292-315, 1224-27, *vid. infra*, apartado 2.4.2). Ahora bien: ¿cuántos otros fragmentos más, que no pueden ser identificados por la falta del contexto de una supuesta *Medea exul* “original” y irremediabilmente perdida, andarán “suelos” por las compilaciones de los *Fragmenta tragicorum romanorum*? Viene a colación, *v. g.*, un importante, y relativamente largo, pasaje sacado de la *Natura deorum* de Cicerón (*N.D.* III 26, 67 = *TRF, Ex inc. inc.*, vv. 165-171 [XCIII], p. 260) –de los mismos párrafos de donde los frags. VIII y IX de Enio– y atribuido por algunos estudiosos a Accio, pero sin paralelo en la *Medea* euripídea. Pues bien, nuestra “crítica” de Ribbeck (que nos ha sorprendido a nosotros mismos) de pronto encuentra apoyo en la célebre edición de Enio por JOCELYN (que no habíamos tenido cuando empezamos a redactar este comentario); sobre su “versión” en torno al asunto y sobre las posibilidades de desenredar el mismo volveremos en la larga nota 25, ya mencionada.

Y es que, a todas luces, Enio lee y traduce el dativo del original (ἀὐτῷ) no como un abstracto dativo de “interés” general o de “relación” (‘en cuanto a sí mismo’ > ‘para consigo mismo’), sino muy explícitamente, como *dativus commōdi*, reforzándolo con una fuerte “circunstancia” modal (*non quit*): “**quien** (o: ‘porque’) **siendo sabio él mismo, no puede sacar ventaja** (‘provecho’) **para sí, es un sabio sin fruto** (‘vano, inútil’, *a la letra*: ‘sabe inútilmente, en vano’)”. Además, la lectura del σοφός como ‘hábil’, ‘experimentado’ o ‘práctico en algo’, inclusive ‘ingenioso’ y ‘astuto’ –de donde la idea del “provecho” (que ya volveremos a encontrar)–, en apoyo de esta *interpretatio* eniana es inequívoca (y sobre la palabra *sofista* hablaremos aparte).

¡Vaya sorpresa! Lo que aquí se dice no es de ninguna manera lo que sugieren los traductores del tratado plutarquiano: no se refiere a la “cualidad moral” de un “sabio” que no sigue sus propios “sabios” consejos,<sup>6</sup> sino al famoso motivo de un *sabio inútil* que no

<sup>6</sup> Así, EINARSON-DE LACY, “interpretando”: *I hate the sage who recks not his own rede* (p. 323); o muy “literal” y “abstracto”, PORTALUPI, siguiendo a Erasmo y Xylander: *Odió il sapiente che a se stesso non sia saggio* (p. 10), lo cual, finalmente, nos da la misma idea por el *supuesto contexto* o “lectura” del inicio del tratado plutarquiano. A propósito, se dice, los anglo-sajones siempre tienden más a parafrasear que a trasladar: así, como la “poética” versión arriba citada, arraigada, parcialmente, en la tradición fijada desde la primera traducción inglesa de nuestro texto –la de WHITAKER (entre 1684 y 1694)–; sin embargo, ésta última, a pesar de ser poética, eso sí, sin las comillas, se acerca, tal vez, más al “espíritu” de la sentencia:

*I hate the Man who makes pretence to Wit,  
Yet in his own **concerns** waves using it* (p. 37).

El problema, que nosotros destacaríamos aquí, consiste en la manera de traducir la palabra “sofista” como ‘persona que pretende ser sabia’ (*sc.* sin serlo en realidad), que, según sabemos y confirmaremos más abajo, es anacrónica y no corresponde a su uso en la época de Eurípides (*vid.* nota 27 y el pasaje correspondiente); en cambio, la segunda parte del apotegma está traducida muy acertadamente y con mucha elegancia. Aprovechando el momento pasaremos revista a algunas otras traducciones del pasaje:

ERASMO, como era costumbre, es literal: *Sapientem ego odi, qui sibi ipsi non sapit* (col. 51). XYLANDER, que representa la consumación de esa transformación del *latín medieval* –pasando por el *renacentista*– al *neolatín* (acaso inaugurada por el Roterodamense), no obstante su calidad de un latinista de corte ya moderno –más “libre” o, mejor, perifrástico (por no decir “ciceroniano”)–, en este caso también se abstiene de hacer “lectura”: *Odi sapientem, qui ipsus non sapit sibi* (DIDOT, t. II, p. 1379, la edición que es más fácil de consultar que la para-digmática de WYTTEBACH [t. V, p. 611], sin mencionar el impreso *princeps* de Jerónimo Escoto en Venecia, 1572). De las antiguas traducciones nos falta revisar: la primera versión latina acaso completa (?) de la que tenemos noticia, por el jurista e historiador francés Arnoul Le Ferron (*Ferroux*, Lyon, 1955); la importante traslación, también latina, de Herman Crusario (Basilea, Tomás Guarino, 1573); la célebre francesa, de Amyot (158..., mas tenemos la de abad Ricard [*ca.* 1795] que, según se dice, no es sino la actualización de la magna obra del gran *sabio* francés, y dice: *Un sage est odieux s’il ne l’est pour lui-meme* [PLUTARQUE 1844, t. II, p. 275]), y, obviamente, la casi olvidada de Diego Gracián (Salamanca, Alejandro de Canova, 1571). Sin embargo, *ad hoc* para nuestra causa, es de notar que la gran mayoría de las viejas traducciones de Plutarco, sobre todo las del s. XVI, hechas en lenguas vernáculas, no partían de

puede valerse de sí mismo para proveerse su propio sustento (cabe recordar, a título de ejemplo, las anécdotas sobre Tales de Mileto, de quien se cuenta que era pobre en extremo y, por si fuera poco, ni caminar, bien por bien, podía y se tropezaba a cada rato; mas, no conforme con la opinión pública desfavorable a esa su condición, para tan sólo demostrar la “utilidad” de la “filosofía”, tramó una muy exitosa operación comercial con aceite de oliva).<sup>7</sup>

Por lo demás, el contexto en el que aparece nuestra cita –los consejos que Cicerón da a un joven para que abandone cuanto antes la vida licenciosa de la capital y busque hacer carrera militar con César en los campos de batalla de Bretaña; mientras que, no obstante eso, no deje de cuidarse, sea precavido con los peligrosos carros de guerra británicos y no se olvide, sirviendo a la Patria, de asegurar su provecho propio (así termina con el respectivo verso de Enio)<sup>8</sup> no permite suponer alusión alguna a la lectura: “Sabio, ¡sigue tus propias enseñanzas!” o, si se quiere: “Médico, ¡cúrate a ti mismo!”

Agregaremos entre paréntesis que este último motivo –el del “sabio” que pretende tener (o transmitir) grandes aires de autoridad moral y “virtuosismo”, pero, en realidad, no posee ningún principio moral; es un hipócrita o, simplemente, un charlatán– es uno de los más prolíficos en la literatura griega desde Aristófanes hasta Luciano. Y, efectivamente, Plutarco lo desarrolla en la primera mitad de su panfleto, mas en qué medida corresponde la postura euripídea a sus propias ideas tendría que ser analizado. Asimismo, en un aspecto más amplio, el tema de la fama (o la falsa fama) y el de la “opinión pública” (o las creencias en general) –sobra decirlo– es muy común en toda producción tanto filosófica como

---

su original griego, sino que se basaban en versiones latinas, entre otros problemas e inconvenientes que plantea la traductología (post-)renacentista (*cf.* ORTIZ [2000], p. 356 y *passim*).

Las más recientes traducciones –alemana, italiana y española– dan, respectivamente: *Den Weisen mag ich nicht, der für sich selbst nicht weise ist* (BERNER *et al.*, p. 51); *Odio il sapiente che no sia saggio verso se stesso* (GALLO, p. 35); “Odio al sapiente que no es sabio para sí” (MARTOS MONTIEL, p. 259). Adelantándonos un poco diremos que no es que *todas* las traducciones referidas en esta nota estén mal –excepto la primera, según creemos–, ni mucho menos, sino ambiguas, mas la razón de su ambigüedad no reside en la suficiencia o saturación *semántica* del enunciado, sino en la deficiencia y dilución o “adelgazamiento”, por no hablar de la traición a todo aquel entramado intertextual que implica este verso, según vayamos descubriendo.

<sup>7</sup> *Cfr.*, *e.g.*, G. S. KIRK *et al.* [1994], p. 126.

<sup>8</sup> *Vid.* el texto y la traducción de la carta en el Anexo. Ya al final de la vida de Cicerón volveremos a encontrar a nuestro Trebacio, a la sazón ferviente cesariano, –¡qué ironía!– “devolviéndole” el favor y “aconsejando” a su desdichado exprotector, a instancias del futuro dictador, que acudiera al campo de éste y abrazara su causa o que se retirara a Grecia antes de que fuera demasiado tarde (*Cfr.* la nota 19).

“parafilosófica” de la Antigüedad, sobre todo, tardía (recuérdese a los innumerables “profetas”, “mesías” y “taumaturgos” de los primeros siglos de nuestra era).

Así pues, la confusión entre los dos tópicos (“inútil” y “charlatán”) o, mejor dicho, la preferencia por la primera interpretación inmediata del pasaje (“derivada” de su contexto), si no se justifica, se entiende.

1. 1. 2. En el *De officiis*, Cicerón da otra variante del verso eniano, que no es sino una paráfrasis de la cita anterior.<sup>9</sup> Transcribiremos *in extenso* el pasaje para confirmar su contexto inequívoco en el sentido arriba apreciado, pero, además, porque representa un bello ejemplo del genuino pensamiento socrático-platónico del Arpinate:

*Q[uintus] quidem Scaevola, P[ubli] f[ilius], cum postulasset, ut sibi fundus, cuius emptor erat, semel indicaretur idque venditor ita fecisset, dixit se pluris aestumare; addidit centum milia. Nemo est, qui hoc viri boni fuisse neget; sapientis negant, ut si minoris quam potuisset vendidisset. Haec igitur est illa perniciēs, quod alios bonos alios sapientes existi-mant. Ex quo Ennius “nēquiquām sǎpĕrĕ sǎpĭĕntĕm, qui tĭpsĕ sĭbĭ prōdĕssĕ nōn quĭret”. Vere id quidem, si, quid esset “prodesse” mihi cum Ennio conveniret (De off. III, 15, 2.).*<sup>10</sup>

Es curioso que desde este planteamiento, moral y ontológico a la vez, de un tono algo “trascendental” –¿**qué** es la *utilidad* para un hombre: una ventaja momentánea (una adquisición afortunada, pero algo “chueca”) o algo imperecedero, como la calidad moral y el alma “pura”?–, la brecha entre el “charlatán” y el “inútil” podría cerrarse, mas, como veremos, no es éste el caso, ni el tema, que interesa a Plutarco. Sin embargo, es posible que tengamos que volver sobre esta idea más abajo.

<sup>9</sup> Que es un tetrámetro trocaico cataléctico (o, en la vieja nomenclatura, septenario trocaico); fijese que en esta versión no se ajustaría a ningún metro, aunque leyéramos *sibi* con el abreviamento yámbico.

<sup>10</sup> Que en la versión española de Baldomero Estrada Morán reza así:

Habiendo pedido Escévola, hijo de Publio, que se le mostrara una vez la heredad cuyo comprador era y habiéndolo hecho así el vendedor, dijo que la valorizaba en más, y añadió cien mil [sestercios]. Nadie hay que niegue que esto fue propio de un hombre honrado; pero niegan que lo haya sido de un sabio, igual que si hubiera vendido en menos de lo que hubiera podido. Esto es, pues, lo funesto, que a unos los juzgan honrados y a otros sabios. Por lo cual dice Ennio que “**nada sabe el sabio que no fuere capaz de beneficiarse a sí mismo**”. Muy cierta es tal cosa, con tal que Ennio y yo conviniéramos en lo que es beneficiarse (CICERÓN [1962], p. 121).

1. 2. Antes de ver la brillante y algo “neurótica” carta ciceroniana a César, nos adelantaremos hasta la *Vida de Alejandro* del propio Plutarco. Dice el sacerdote délfico refiriéndose al famoso sofista Calístenes de Olinto:

Además de ser objeto de envidia a causa de su reputación, ofrecía también algunos pretextos a sus detractores: rechazaba la mayoría de las veces las invitaciones, y cuando asistía a una reunión, con su adustez y silencio daba la impresión de estar disgustado y no sentirse a gusto con los demás. Por eso, Alejandro llegó incluso a decir de él: “**Odio al filósofo que no es sabio para sí mismo** (μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός)”.<sup>11</sup>

Aquí se percibe claramente el mismo concepto de “utilidad” de un filósofo (o un sofista), si no es que se trata, simplemente, de los “buenos modales”. Calístenes es duro consigo mismo y con su augusto “protector”, pero sería muy difícil acusar a este personaje de la falta de los “principios morales”; principios en los que persevera aun hasta llegar a sus últimas consecuencias, como es de todos conocido.

Otro paréntesis tenemos que abrir aquí para señalar la sorprendente coincidencia: las dos citas que de nuestro verso euripídeo ofrece Plutarco aparecen en el contexto de un banquete o reunión. Lo cual pudiera significar una pauta para la reconstrucción de la “ambientación” de esta máxima en el drama original de Eurípides. Ciertamente, aparte del pasaje arriba aducido, la escena que sigue inmediatamente a aquella aseveración de Alejandro cuenta la célebre cena donde Calístenes, en demostración de su destreza retórica, después de proferir alabanzas a los macedonios, pronuncia una adusta palinodia contra los mismos. Unas líneas más abajo, añade el Queronense que “Aristóteles no parece haber hablado a la ligera, cuando dijo que Calístenes era diestro y grande con la palabra, pero no tenía juicio (!)”.<sup>12</sup> Así, se abre un rico abanico de motivos (el banquete, la invectiva) y temas colindantes: desde el de “qué es el beneficio” ciceroniano (o socrático-platónico) hasta el de “el juicio y la filosofía” (la sabiduría y el sentido común) aristotélico.

<sup>11</sup> *Alex.* LIII 2; trad. E. Crespo: PLUTARCO [1999], pp. 136-37.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 138.

1. 3. La referencia más sugerente todavía sobre el particular nos la ofrece la segunda carta de Cicerón (*Fam.* XII, 15), donde él cita literalmente –en el original griego– el dichoso apotegma, y porque, además, sorprendentemente habla en ella acerca del mismo tema del que se ocupa nuestro tratado.

En un estilo entramado, irónico y serio a la vez, dice el Arpinate que algunos amigos le reclaman el no haberse aunado al partido de César, e insinúan que esto podría acarrearle desgracias y, tal vez, restarle el reconocimiento de las generaciones futuras.<sup>13</sup> Mas como ya lo tiene (el reconocimiento o la fama; según sus palabras, es “quemado” por ella) no le hace falta pelear por más, pues sería un falso sabio al engañarse a sí mismo y no respetar sus propios ideales. Allí es donde cita a Eurípides. Termina Cicerón diciendo –con algo de saña– que un sabio, según Precilio el Viejo (uno de los “amigos” que de él se burlaban y, por cierto, cercano a César), bien puede “ver a la vez hacia delante y hacia atrás” y seguir siendo “virtuoso”. (Lo cual parece una contradicción.) De tal guisa, Cicerón, por un lado, “critica” a sí mismo y “se entiende” con César, disculpándose a su manera con él; por el otro, con ayuda de una ironía muy bien camuflada y fina, critica a César (o a sus amigos) por comodones y oportunistas (léase, por no honrar las leyes republicanas). Resulta, a fin de cuentas, que ni fama ni valentía le serán restadas al que es un verdadero filósofo o político (léase, al propio Cicerón): su tono holgado –con mucha seguridad y dignidad en sí mismo–, su estilo, inclusive, –suelto y destellante– lo comprueban. Como lo comprueban sus hechos –*dichos*– que, finalmente, lo llevarán a la muerte, al igual que al *desdichado* Calístenes, ahorcado por orden de Alejandro o de algún secuaz suyo.

Sin embargo, esta lectura es... una *interpretación* nuestra o, mejor, una sutil sugerencia ciceroniana, pues lo que querría significar el texto llanamente (como fácilmente se puede apreciar en el texto de la carta) es, poco más o menos, lo siguiente: “Yo ya no escucho a

<sup>13</sup> Allí es, por cierto, donde reside la primera –entre tantas– ambivalencia ciceroniana, ya que habla, citando a Homero, de esta manera: “Empero yo (o ‘ciertamente, yo’ –*enim*–) [siempre] he prestado oídos a los grandes vociferando: «sé valiente, para que, los que más tarde vengan, hablen bien de ti. / Así, cubrió[me] (o “le”) una negra nube»”. Como, al parecer, corta el segundo verso (*vid.* Anexo) y usa un vago *enim*, no se entiende claramente la expresión: ora fue valiente por no juntarse a César, ora perderá la fama por no hacerlo; es decir, por vivir, de algún modo “escondido”. Y así lo leyó, verbigracia, SIMÓN ABRIL, al traducir, en efecto, muy “libremente”: “Cubrióme la ignorancia (*sic!*) mi buen seso, / Como niebla espesa muy oscura” (p. 61).

Homero y sus gloriosos consejos, mas regreso con las francas<sup>14</sup> enseñanzas de Eurípides: «Odio al sabio quien no es sabio en su provecho propio»; así lo sostiene también, oh César, tu amigo Precilio el Viejo, quien, además, afirma que una persona bien puede ver para delante y para atrás (léase: ‘servir a dos dioses / amos’) y ser virtuosa”. Es de notar que Cicerón tajantemente corta el tema en este punto delicado y rápidamente pasa al asunto principal de la carta que es una simple recomendación para nada menos que... Precilio el Joven, hijo de nuestro sabio virtuoso, al servicio del *Imperator*.

Cicerón, a nuestro modo de verlo, muy particularmente sintió la ambigüedad de la frase euripídea e ingeniosamente la usó para burlarse de César. Mas es indudable que la misma posibilidad de leer el verso en este “doble” sentido presupone ya su lectura “oficial” y “literal” con la acepción de ‘provecho’ –no la ‘calidad moral’– de un filósofo para consigo mismo. Así, como el propio orador lo había usado –en su carta a Trabacio–, y como lo habría de usar Plutarco en su *Alejandro*: de la forma que marcamos arriba.

## 2. LAS RUTAS DE LAS FUENTES: LAS ENCRUCIJADAS Y LOS PUENTES

2. 1. *Plutarco y la latinidad*. Es momento de volver a preguntarnos sobre las “coincidencias”: ¿es una mera casualidad que nuestra cita de Eurípides aparezca en Cicerón unida al tema de la fama (δόξα) y el reconocimiento (γνώσις): uno de los principales en el tratado de Plutarco, o hay algo más? O, de otro modo: ¿habrá leído Plutarco la “segunda” *Medea* (que con mucha mayor probabilidad sí leyera, en traducción eniana, Cicerón)<sup>15</sup> y/o las cartas de éste (cuando, por ejemplo, escribía su *Vida*) que, por lo demás, eran bastante conocidas a partir de su publicación por Ático? Esto último no es tan descabellado, como pudiera parecer, a pesar de que el Queronense, se sabe, no era un perito en la latinidad “más pura”, aunque sus quejas de no poder “ejercitarse en la lengua latina” y de no manejarla muy

<sup>14</sup> Otra ambivalencia: *vera precepta* de Eurípides, *verum* en el sentido de ‘verdadero’ (la verdad “suprema”) y como ‘cierto’ (‘certero’), la “cruda” verdad (que la vida nos enseña, la experiencia), lo ‘franco’, ‘sincero’ (léase casi ‘descarado’).

<sup>15</sup> En cuanto a la “primera”, la leyó antes de su muerte, según la tradición transmitida por FOCIO: “ὁ δὲ Ῥωμαῖος Κικέρων Μήδειαν Εὐριπίδου ἀναγινώσκων ἐν φορεῖῳ φερόμενος, ἀποτμηθεῖ τὴν κεφαλὴν” (*Bibl.* 190, 151A, p. 65). Por lo cual, una vez más: o se trata de la misma *Medea* y el fr. 905 es espurio o el fragmento pertenece a una “*Medea*” diferente.

bien, conocida su modestia, pueden ser exageradas, además, debía haber revisado muchos documentos romanos para redactar sus *Vidas Paralelas*).<sup>16</sup>

Efectivamente, en la *Vida de Cicerón*, Plutarco se remite directamente a las cartas ciceronianas en varias ocasiones,<sup>17</sup> y de manera indirecta, en otras tantas;<sup>18</sup> destaca que conoce su correspondencia con nuestro conocido Trebacio<sup>19</sup> y la de Bruto con Ático,<sup>20</sup> sin contar las múltiples referencias a los tratados y discursos del Arpinate. Además, muy notoriamente, al empezar la *Comparación entre Demóstenes y Cicerón*, aclara: “Así pues, todo lo digno de atención entre lo que se haya escrito (ἱστορουμένων) sobre Demóstenes y Cicerón que llegó a nuestro conocimiento, quedó expuesto”.<sup>21</sup> De esta manera, dadas la prolífica capacidad para la lectura y la excepcional memoria del Queronense, no nos extrañaría que viera la carta a Cesar citada (y aun con mayor interés, puesto que tenía que escribir también las *Vidas* de César y de Bruto).

<sup>16</sup> *Cfr. Dem.*, 2. Este pasaje, uno de los más bellos de las *Vidas*, además de hablarnos sobre las lecturas latinas del biógrafo, es muy importante desde el punto de vista de las técnicas escriturísticas y los métodos de la investigación histórica de Plutarco, y merece ser recordado y reproducido en este momento:

Y al que se ha propuesto tejer una relación o historia, no de hechos comunes y familiares, sino peregrinos y recogidos en gran parte de una lectura varia, en realidad le conviene ante todas cosas una ciudad de fama, de exquisito gusto y muy poblada, para tener copia de todo suerte de libros y poder instruirse y preguntar sobre aquellas cosas que, habiéndose ocultado a la diligencia de los escritores, adquieren más fe conservadas en la memoria y la tradición, para no dar una obra que salga falta de muchas noticias, y menos de las necesarias. Mas yo, que habito en una ciudad corta, en la que tengo formado empeño de permanecer para que no se haga más pequeña, y que mientras estuve en Roma y discurrí por la Italia no tuve tiempo para ejercitarme en la lengua latina, por los negocios políticos y por la concurrencia de los que venían a tratar conmigo de filosofía, tarde ya y siendo muy adelantado en edad, me acerqué a tomar conocimiento de las letras romanas, en lo que me ha sucedido una cosa extraña, pero muy cierta: y es que no tanto he aprendido y conocido las cosas por las palabras cuanto, tomando conocimiento de las cosas, ellas me han conducido a saber las palabras. Y lo que es llegar percibir la belleza y velocidad de pronunciación latina, las metáforas de los nombres, la armonía y todo lo demás con lo que se engalana el discurso, téngolo por útil y agradable; pero si el estudio y ejercitación en este trabajo, como empresa difícil, sólo es para los que tienen ocio y tiempo que dedicar a tales primores (PLUTARCO [19..], p. xx; trad. de A. Ranz Romanillos).

<sup>17</sup> *Vid. Cic.* XXIV, XXXVII, XL; especialmente, el cap. 37, donde explícitamente menciona sus cartas a Cesar (?), durante el inicio de su conflicto con Pompeyo, y *prácticamente traduce* la célebre: “*Ego vero quem fugiam habeo, quem sequar no habeo*” (= *Cic. ad Att.* VIII 7, 2).

<sup>18</sup> *Cfr., e.g.*, entre muchas otras, *ibid.*, caps. VI, XXV-VI y XXIX, donde cita de la carta *ad Att.* I 16, 5: el famoso mote de Cátulo.

<sup>19</sup> En el mismo cap. 37.

<sup>20</sup> En los caps. 45 y 53 (*Comp.* IV) = *Cic. ad Brut.* 17, 5 y 17, 1-2 respectivamente.

<sup>21</sup> Trad. nuestra (*Comp.* I [*Cic.* L]); *e.g.*, la *Vita Ciceronis* de Tirón, referida en los caps. 41 y 49.



No obstante, en el cap. 24 habla particularmente sobre las cartas “griegas” (no conservadas) del orador romano, lo cual, en un principio, podría suscitar sospechas de que fuesen las únicas que leyera, pues de repente dice: “De las cartas griegas de Cicerón ésta<sup>22</sup> es, tal vez, la única escrita con [ese tono de] cierto enojo, y otra [más], a Pélope de Bizancio [...]”; y luego sigue comentándolas detalladamente (no hay “análisis textuales” de otras cartas). No tenemos referencia alguna de la carta –o cartas– mencionada en el cap. 40 (sobre el “vivir la vida de Laertes”), que también pudiera ser la “griega”. Con todo, nuestra epístola a César (de las tres que se conservan únicamente) puede ser considerada casi “griega”, pues una tercera parte de ella constituyen las citas griegas. Pero ¿de dónde provienen tantas alusiones y *paráfrasis*, inclusive, que sólo de las cartas latinas de Cicerón pudiera sacar Plutarco? No queda descartado que alguien se las leyera, quizás, traduciéndolas “en viva voz”; otra posibilidad es que las “citas” de las cartas –que sirven para dar un toque más vivo a la narración– salen de otras fuentes (la misma *Biografía* de Tirón o *De jociis Ciceronis*, también atribuida a su liberto).<sup>23</sup> De cualquier modo, es evidente un buen conocimiento del epistolario ciceroniano.

2. 2. *Las Medeas*. Por otro lado: ¿podrían todas esas referencias y coincidencias llegar a darnos una pauta para reconstruir el contexto de dicho verso en la tragedia perdida o, por lo menos, la seguridad de su sentido exacto? En cuanto a esto último, estamos convencidos de que hay suficientes bases para proponer una lectura *definitiva*; en lo que toca a lo primero, alguna propuesta, quizá, podría resultar viable (huelga decir que tanto Cicerón, como Plutarco eran ambos grandes conocedores de la literatura griega, a no ser que –como algunos han sugerido– utilizaran una especie de “citorio”, *apothegmata*, de frases célebres de los famosos escritores),<sup>24</sup> aunque fuera muy difícil llevarla a cabo: muy poco material tenemos para aseverar gran cosa. A su vez, se necesitaría cotejar toda la obra de Eurípides

<sup>22</sup> A su hijo, sobre el *retor* Gorgias; *NB: cfr. ad fam.* XVI 21, 6 de Cicerón el “Júnior” a Tirón.

<sup>23</sup> *Cfr., e.g., la Vida de Alejandro*, saturada con referencias a las cartas del propio Alejandro, quien, según, las escribía a cada momento libre que tenía, y de las cuales no queda rastro alguno que no fuera el que aducen sus biógrafos.

<sup>24</sup> Regresaremos en torno a esos asuntos al hablar –siquiera fuere brevemente– sobre las técnicas “escriturísticas” de Plutarco y sobre la manera de citar él sus fuentes; de la literatura gnómica haremos una réplica aparte.

(junto con su trasunto latino) y, especialmente, todos los fragmentos papiráceos y los conservados en citas para establecer, antes que nada, de qué obra se podía tratar; luego, reconstruir su contexto mitológico e histórico-literario; después, ubicar el episodio en torno al “sabio”, etc. Lo cual rebasa, con mucho, las posibilidades (y las necesidades) de un simple *comentario* ya de por sí en extremo largo.

Lo que, por lo pronto, queda aclarado a partir de las tres citas que hemos analizado (dejando al lado, por el momento, la del tratado antiepicúreo que es el *objeto final* de estas observaciones) es lo siguiente: en la tragedia de Eurípides, que con mucha probabilidad trataría de Medea (¿sería una *Medea exul* –tragedia que no figura en ninguna didascalia euripídea–, un *Egeo* –del cual se conserva una decena de versos solamente–, o, mejor, unas *Peliades* –con 23 versos completos sobrevivientes–?),<sup>25</sup> el sabio al que “se odia” es un sabio

<sup>25</sup> Lo agravante de este asunto es que Medea, *por excelencia*, es una exiliada –es una *exiliada perfecta*, por así decir, puesto que en su huida hace un círculo–: su exilio empieza con los famosos hechos de la Cólquide, luego es desterrada –probablemente– de Iolcos o Yolco y sucesivamente de Corinto y de Atenas, finalmente sale o es echada de la Media para regresar a su patria (con el obligatorio arribo último a las Islas de los Bienaventurados, dada su condición de inmortal). Para sugerir una trama correspondiente con el dicho, nuestra fuente más importante ya no es la carta de Cicerón a César, sino, desde luego, la dirigida a Trebacio: se implica allí una ambientación corintia del drama, pero, como queda descartado el famoso destierro de esa ciudad (las matronas “perdonan” a Medea su cualidad de exiliada, lo cual sería impensable en el momento de su huida en el carro del Sol, además de que Eurípides ya había escrito sobre ello), no tenemos mucho margen de operación, aparentemente. Hemos de notar, abriendo un pequeño paréntesis, que los demás destierros, *salvo uno*, no representan buenas opciones para un drama al estilo euripídeo: y es que el de Cólquide no da todavía este *emploi* de desterrada a la heroína, por ser el primero precisamente; el de Atenas no es lo suficientemente cruento para llegar a una *tragedia*; los sucesos de Media no nos son conocidos en detalle y es evidente que, si un escritor de talla de Eurípides hubiera desarrollado el episodio, éste no pasaría inadvertido a los compiladores de mitologías posteriores y de seguro lo hubieran incorporado en sus *Bibliotecas*. Y bien: aunque no podemos olvidar que la tradición llama a Medea *exul* especialmente en referencia a su destierro de Corinto (*cf.* Hyg. *Fab.* 24), es decir, *antes* de su llegada a Atenas, y, de esta forma, sólo nos queda su paso por Tebas y la curación de Heracles, mas es evidente que no sacaríamos una “tragedia” de ese suceso. Los acontecimientos de Yolco son lo más apropiado, según nuestro parecer, para el genio euripídeo, y son los más conocidos e impresionantes del “*corpus* médico”, a excepción de los del doble filicidio. Pero ¿por qué se menciona a Corinto? Nosotros vemos una solución muy simple: Medea, al regresar con los Argonautas a Yolco y al encontrar a toda la familia de su esposo asesinada, se dirige al Istmo (= Corinto), donde, según esta versión, se queda esperando, junto con Jasón, el momento oportuno para vengarse (Apol. I 9, 27), así, está a título de *exiliada en Corinto*; ahora bien: decide regresar a Yolco sola, fingiendo haberse disgustado con Jasón (Ov., *Met.* VII, 297ss. = Paus. VIII 11, 2), es decir, ¡fingiendo nuevamente ser “exiliada”! Al consumir su venganza, es *desterrada* de Yolco –¡ya es un triple destierro!– y regresa a Corinto. De tal manera, la tragedia de Eurípides pudiera tratar de ***Medea ficta exul***, es decir, la Medea exiliada –de verdad– en Corinto y “desterrada” de esta ciudad para poder realizar sus funestas ardidés en Yolco; el parricidio de las Peliades comprendería el “núcleo” del drama. El “sabio” de la historia sería... la misma Medea –famosa hechicera y, sin duda, mujer extremadamente inteligente, explícitamente llamada “sabia” en la propia *Medea I* (*cf.* vv. 285, 539-

“inútil”: enseña (no olvidemos que es llamado “sofista”), mas no es capaz de sacar el fruto práctico de sus enseñanzas, no puede ayudar a sí mismo o a algún prójimo.

Pero esto no es todo: resulta que en la tragedia *Alejandro* –de la cual conservamos 22 citas (NAUCK, Eur. 42-64) y casi 70 fragmentos papiráceos más o menos extensos (SNELL, pp. 5-21)– Eurípides “parafrasea” sus propias palabras (y nadie lo ha notado, hasta donde sabemos), cuyo sentido, desde el punto de vista “ideológico” es inequívoco:  $\mu\iota\sigma\omega\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\sigma\iota\nu$ ,  $\epsilon\varsigma\ \delta'\ \omicron\nu\eta\sigma\iota\nu\ \omicron\upsilon\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu$  (NAUCK, 61), *vel*  $\mu\iota\sigma\omega\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu\ / \langle\delta\omicron\nu\tau'\rangle\ \epsilon\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\sigma\iota\nu$ ,  $\epsilon\varsigma\ \delta'\ \omicron\nu\eta\sigma\iota\nu\ \omicron\upsilon\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu$  (según SNELL, fr. 32 1-2), es decir: “Odio al que es sabio en las palabras, mas no para el provecho (utilidad) [propio] (o bien, ‘para ayudar [a los demás]’)”.<sup>26</sup>

---

40 y *passim*)–, “desamparada” (pobre y perdedora) a los ojos del rey Pelias a quien tiene que suplicar por “asilo”.

Ya en un plan de “fantasía”, podemos ver el palacio real de Yolco –un banquete quizá–, el viejo soberano recibe a la “fugitiva” de regreso; el rey, o el coro de ancianos, –de doncellas no, pues serán, más bien, las protagonistas centrales– cansado, antes de retirarse a sus aposentos, profiere su “odio al sabio...”; Medea se queda en el alcázar, acogida por las princesas quienes, de paso sea dicho, terminarán sus vidas de exiliadas en Arcadia, donde Pausanias verá, siglos después, sus tumbas y nos legará sus nombres: Asteropea y Antínoe –en Diodoro (IV 52, 2 = Dion. Scit. 32F 14 ?) se llaman Amfinome y Euadne, mientras Higínio (*Fab.* 24), quien “contabiliza” a cinco hijas, les dice Pelopia, Medusa, Pisídice e Hipotoe–, habiendo una más –Alcestis, la hermana mayor–, quien, tal vez, rechazara participar en el “hechizo” hechizo. Aunque, tal vez, para los efectos del drama conviene más, al final, que la misma Medea (o Jasón, quien llega a la ciudad avisado oportunamente por su cónyuge mediante el humo o el fuego encendido sobre el palacio) se ocupara de casar a las Peliades, mientras el reino traspasa a Acasto, el Argonauta, compañero de Jasón e hijo del propio Pelias.

Vaya, después de plantear todo lo arriba dispuesto, y recordando las palabras de PAUSANIAS (VIII 11, 3, p. 40): “Ningún *poeta* les ha puesto nombres (a las parricidas, A. Y.), al menos por lo que he leído”, se nos antoja, mejor, esta trama para una tragedia “espuria”, tal vez, del siglo IV, atribuida posteriormente a Eurípides (así lo hace Cicerón) –como pasó, *e.g.*, con el *Reso*– y luego perdida. Asimismo, el uso de la voz ‘sofista’ rara en este autor (4 veces en su obra de segura identificación y 2 veces en el *Reso*; *cf.* nota 27), lo sugiere. No deja de ser significativo que Plutarco, quien dos veces cita el mismo verso de esta “admirable tragedia” –como la califica Luciano (*Apol.* 5, *vid. infra*)–, nunca dice, al igual que el Samosateno, de qué autoría es la  $\gamma\nu\omega\mu\eta$ . Por lo demás, la máxima *original* de Eurípides sería el fragmento 61 de NAUCK, y su *paráfrasis posterior*, el 905; finalmente, no olvidemos que aparece también nuestra cita en las *Sentencias monostíquicas* adjudicadas en la Antigüedad a Menandro (*cf.* notas 34, 35 corr.). Queda abierta la cuestión de las *Peliades*: ¿es de Eurípides realmente la tragedia?, ¿formaba parte de alguna trilogía?, y si es así, ¿era una trilogía compuesta de las tres historias medicas? A este propósito recordamos la vieja polémica de Jocelyn con Vahlen: éste sostenía que la *Medea* de Enio comprendía la historia “completa” de las andanzas de la princesa colca en Grecia o, al menos, fusionaba los dos dramas, la *Medea* y el *Egeo* euripideos, eso, basándose en el famoso fragmento *asta atque Athenas ... contempla*; aquél afirmaba que esto es improcedente, pues sería una tragedia-“monstruo”. Nosotros pensamos, mejor, otra posibilidad: Enio emprendió una especie de experimento, un “proyecto de reconstrucción” de la trilogía –Medea en Yolco, en Corinto y en Atenas–, a la manera de la vieja tragedia ática; es probable que no terminara su proyecto o, simplemente, nunca lo pudo “armar” para el escenario y sólo sobrevivió la segunda parte, la más “dramática”.

<sup>26</sup> Este ‘provecho’ ya lo vimos en la versión de Enio (*vid. supra* p. 2). También tenemos la versión latina de este verso por Marco Pacuvio, conservada en Aulo Gelio (XIII 8, 4): *ego odi homines ignava opera et philosopha sententia* (RIBB., Pacuvio xxx, p.). La adjudicación del fr. 61 a la tragedia *Alejandro*, es probable, pero no del

2. 3. *El sofista*. Agregaremos a esto que para Eurípides, en términos generales, un sabio o “sofista” (σοφιστής)<sup>27</sup> no es un personaje en sí condenable, como, al parecer, lo es para Aristófanes –que, sin embargo, sólo emplea esta voz en *Las Nubes*–<sup>28</sup> y como ya es lugar común para ciertas escuelas filosóficas a partir de Platón. Por el contrario, ante todo es alguien que puede ser sumamente *provechoso*, si es que sabe desempeñar bien su *oficio*. Así, en *Hipólito*: “δεινὸν σοφιστὴν εἶπας, ὅστις εὖ φρονεῖν / τοὺς μὴ φρονοῦντας δυνατὸς ἐστ’ ἀναγκάσαι” (vv. 921-22), que según L. Alberto de Cuenca y Prado quiere decir: “¡Hábil sería el hombre capaz de imponer sensatez a los insensatos”;<sup>29</sup> o en la versión de Rubén Bonifaz Nuño: “Hábil *maestro* nombras: aquel que a bien pensar, / es capaz de obligar a aquellos que no piensan”.<sup>30</sup> En cambio, la incapacidad (de un gobernante, militar, mistagogo o hechicero), la “ceguera” –a veces, predestinada; casi siempre, fatal– es algo sustancial y muy característico en toda la tragedia ática.

El contexto del uso de esta voz en *Las suplicantes* es todavía más esclarecedor, pues no es sino una “variación” sobre el mismo motivo de *habilidad* y, a la vez, una paráfrasis parcial del fr. 61 combinada con el pasaje de *Hipólito* arriba citado; habla Adrasto sobre Tideo: οὐκ ἐν λόγοις ἦν λαμπρὸς ἀλλ’ ἐν ἀσπίδι / δεινὸς σοφιστῆς πολλὰ τ’ ἐξευρεῖν σοφά (vv. 902-903).<sup>31</sup> Aunque se comenta con frecuencia que parte del elogio de Tideo es una glosa,

---

todo segura; así, a partir del *Anthologion* de ORIÓN el Gramático de Cesarea (libro I, denominado Περὶ λόγου καὶ φρονήσεως, 3) –de donde proviene la cita–, el título de la fuente quedó corrompido –‘Εξ ἄ...–, así que, aunque la conjetura comúnmente aceptada (Schneidewin) es –ἐξ Ἀλεξάνδρου, el α podría sugerir “Egeo” (a reserva de revisar el manuscrito o su facsímil; NAUCK [p. 378] reproduce un signo que es parecido a una Λ juntada con X, y sobrepuestas las letras ε y ν).

<sup>27</sup> Palabra que emplea solamente 4 veces en su obra conservada: *Las suplicantes* (v. 903), *Los Heraclidas* (993), *Hipólito* (921) y nuestro fragmento –sin contar las 2 ocasiones en el espurio *Reso* (vv. 924, 949)– siempre en el sentido de ‘conocedor’, ‘artífice’, una ‘persona hábil’, para bien o para mal, casi así como “especialista” en algo (en el *Reso*, ‘artista’, músico y poeta, hablando de grandes aedas).

<sup>28</sup> Vv. 331, 360, 1309, más un μετεωροσοφιστής en el 360.

<sup>29</sup> EURÍPIDES [1995], p. 126.

<sup>30</sup> EURÍPIDES [1998], p. 54; bastardilla nuestra, fijese cómo la palabra “maestro” sobra, arrastrada por la anacrónica percepción de la voz: “sofista-maestro” (además, “terrible”); literalmente dice el texto: “Hablas de un sabio asombroso (= ‘persona sumamente hábil’, el que...”, en la traducción de Fernández-Galiano: “¡Un hombre habilidoso ciertamente describes, / el que a los insensatos obligara a no serlo! (EURÍPIDES [1991], p. 272). Percátense el atento lector de la tremenda errata en el texto griego de la edición mexicana donde aparece un tal “MacDynatos”: “τοὺς μας(?) δυνατὸς ἐστ’ ἀναγκάσαι”; parece que el “copista” estaba muy de prisa...

<sup>31</sup> En la versión, muy libre, de J. M. Labiano: “por sus palabras no era un personaje brillante, pero con el escudo era un maestro (*sic!*) formidable a la hora de trazar numerosos planes inteligentes” (EURÍPIDES

los estudiosos debaten por incluir o quitar del original precisamente estos dos versos.<sup>32</sup> De ser una interpolación, constituye un apoyo en relación con lo que dijimos arriba sobre la *Medea exul* (especialmente en las notas). En todo caso, es evidente el profundo arraigo del tópico de la vana sabiduría en la tragedia ática y su insistente atribución a Eurípides; tópico ligado fuertemente con la expresión, casi idiomática en griego, “en palabras (‘discursos’), *sc.*: sabio solamente al hablar, no en los hechos.<sup>33</sup>

2. 4. 1. *Un paréntesis sobre la poesía gnómica.* Merece unas palabras asimismo la fórmula “odio” o “aborrezco al...”, típica en la poesía gnómica. Así, en las *SENTENCIAS* de Menandro, ya mencionadas, tres versos, incluyendo el nuestro, empiezan con este verbo,<sup>34</sup> y las *SENTENTIAE E CODICIBUS BYZANTINIS* agregan uno más: Μισῶ σοφιστήν τὴν πόλιν βλάπτοντά γε,<sup>35</sup> cuyo primer hemistiquio coincide literalmente con nuestra máxima y donde la voz *sofista* ya tiene una fuerte connotación política y casi puede ser traducida por ‘político’ (entendido como “orador público”, “maestro de las masas”). De hecho esta sentencia sí que implica el daño “exterior” que puede provocar el “sabio”, en oposición a

---

[2001<sup>2</sup>], p. 56-57), mientras Galiano vierte (usando otro texto, *vid.* n. 31): “no brillaba en palabras, pero era con su escudo / hábil...” (EURÍPIDES [1991], p. 491).

<sup>32</sup> En la nueva edición de Oxford, por J. DIGGLE (1981-1994), de donde proviene el texto citado, los vv. 902-906 están entre corchetes y no tenemos a la mano la edición de Gilbert Murray (*ca.* 1902); M. Fernández-Galiano, en su traducción omite, en cambio, los vv. 904-908, con una lectura diferente de πολλά τ' ἐξευρεῖν σοφᾶ –considerada *glossema* de las palabras anteriores– como “ τῶν <τ'> ἀγυμνάστων σοφαγέυς” (“y al inexperto sabía destrozar”, en su versión [*idem*]), pasaje éste restaurado por Wilamowitz aparecido recogido en una edición muy completa de Ch. Collard: EURÍPIDES [1975], p. 86.

<sup>33</sup> Entre muchísimos lugares afines, compárese los vv. 413-14 del mismo *Hípólito*: Μισῶ δὲ καὶ τὰς σὺφρονας μὲν ἐν λόγοις, / λάθραι δὲ τόλμας οὐ καλὰς κεκτημένας (en traducción de R. Adrados: “Odio también a las que son virtuosas de palabra, pero que poseen a escondidas una impúdica audacia”, [EURÍPIDES 1995, p. 107]). Sin embargo, a diferencia de nuestro fragmento, el personaje (Fedra) arremete aquí contra el adulterio y el engaño y contra la misma diosa del Amor, en lamento por su pasión irresistible. *Cf.* otros casos de “execración” en la nota siguiente.

<sup>34</sup> MEINEKE, *FCG* 332; otros dos son: Μισῶ πονηρὸν χρηστὸν ὅταν εἴπῃ λόγον (*FCG* 352 = Menandro, fr. 704 *PCG*) y Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωροῦμενον (*FCG* 360): eso es: “Odio al malvado cuando dice útiles palabras” y “Odio al pobre que da regalos al (a un) rico”, respectivamente. Ciertamente, esta postrera sentencia es paráfrasis del fr. 969, un epigrama del propio Eurípides a Arquelao, rey de Macedonia (en cuya corte de Pela transcurrieron los dos últimos años de vida del dramaturgo), que cita Plutarco en la *De E apud Delphos*: οὐ βούλομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι πένης, / μή μ' ἄφρονα κρίνης ἢ διδοῦς αἰτεῖν δοκῶ (384D); eso es: “No quiero, siendo pobre, hacer regalo a un rico, / no me tengas por loco o creas que al dar pido”. Y otros miles de paralelismos de este tipo podemos encontrar en la obra tanto de Plutarco como de cualquier escritor griego; evidentemente son tópicos recurrentes de la literatura moralizante, propios del pensamiento y la cultura griega.

<sup>35</sup> JAEKEL [1964] 466: “Odio al sofista que daña la ciudad (el estado)”; la concordancia con MEINEKE es como sigue: J 457 = M 332, J 466 = M ο, J 483 = M 352 y J 475 = M 360.

aquel perjuicio “interior” (αὐτῶ) del fragmento 905. Aunque el gnomologio más impresionante y completo que conservamos pertenece a Estobeo (1ª mitad del s. V d.C.), los investigadores modernos concuerdan en que ya habían existido florilegios de este tipo mucho tiempo atrás,<sup>36</sup> por lo que éstos pudieron haber sido también la fuente de Plutarco, dado que, como hemos dicho, nunca nos indica la atribución del verso. Efectivamente, tanto Eurípides como Menandro son los poetas de los que más apotegmas se han sacado en la Antigüedad a grado tal que, “cuando se trasmite un trímetro yámbico sin nombre de autor ambos son los dos primeros candidatos cuando se trata de asignar la paternidad al verso”,<sup>37</sup> pero además, si no hay otras fuentes que puedan confirmar la autoría de uno o de otro, nunca existe la seguridad sobre la procedencia del trímetro (que, además, podría ser de un tercero).

Otros dos fragmentos interesantes y sumamente importantes desde el punto de vista de la tradición gnómica y la producción euripídea –entre tantos más que ya no podemos seguir aduciendo– son el 248 (del mismo *Florilegio* de ESTOBEO 96, 4) y el 492 (de *La cena de los eruditos* XIV, 613D; ATENEO, otra fuente inagotable de todo tipo de apotegmas). El primero es de su tragedia *Arquelao*:

οὐκ ἔστι πενίας ἱερὸν αἰσχίστης θεοῦ.  
μισῶ γὰρ ὄντως οἵτινες φρονοῦσι μὲν,  
φρονοῦσι δ' ἰσοδενὸς τε† χρημάτων ὑπερ.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Desde la segunda mitad del siglo V a.C., cuando menos (empezando por los fragmentos que la tradición adjudica a los *Siete sabios*); destacan, entre otras, las *Máximas morales* de Demócrito y las *Máximas pitagóricas* (recopilados por Aristóxeno de Tarento, luego alumno de Aristóteles; no hay que confundir estas *Máximas* con los *Versos áureos* –difundidos bajo el nombre del Samio I–, probablemente, del s. II a.C.), los *Aforismos* hipocráticos y las *Sentencias cnidias* (perdidos; escuela de Cnido, la rival de la de Cos); ya en la época helenística llama la atención la obra de Crisipo, en ocasiones tan saturada de citas que ya no le queda espacio a sus propios pensamientos; las *Ratae sententiae* y el, tal vez posterior, *Gnomologium Vaticanum* del otro Samio –quien es, a fin de cuentas, el culpable de toda esta controversia–; mención aparte ameritan los tetrámetros trocaicos de Epicarmo (s. V a.C.) o de Axiopisto (s. IV), traducidas, por cierto, ya a los finales del s. III por Enio; etc., etc., etc.

<sup>37</sup> MENANDRO [1999], p. 356.

<sup>38</sup> ESTOBEO IV 32B, 41 (= AUSTIN 22): “El templo de dios (el recinto sagrado) no es [un lugar propio] de la más vergonzosa pobreza. / Pues odio verdaderamente a quienes, aun estando en todos sus sentidos (gozando del uso de razón; haciéndose gala de su sabiduría), menosprecian el dinero, <[valorándolo] en nada>“. La lectura difícil, si no imposible, de οὐδενός τε es enmendada por Wakefield como οὐδέν ὡς γε (cfr. NAUCK, Eur. 248, p. 432-33; Nauck sólo tenía los primeros dos tomos de la edición de Wachsmuth [–Hense], por lo cual las citas correspondientes a los tt. 3-5 las saca de la otra edición intitulada *Stobaei Florilegium*, obra a la cual no tenemos acceso, de donde proviene la referencia “96, 4”).

Destaca aquí una coincidencia más y casi inverosímil: al igual que en Plutarco, aparecen juntos los verbos μισῶ y φρονέω.

El segundo, de la *Melanipe encadenada*, arremete contra los que se creen “graciosos” e “ingeniosos”, burlándose de todo y de todos, sin tener realmente conocimiento alguno ni la sabiduría:

ἀνδρῶν δὲ πολλοὶ τοῦ γέλωτος εἵνεκα  
 ἀσκοῦσι χάριτας κερτόμους. ἐγὼ δὲ πῶς  
 μισῶ γελοίους, οἵτινες τήτη σοφῶν  
 ἀχάλιν' ἔχουσι στόματα· κὰς ἀνδρῶν μὲν οὐ  
 τελοῦσιν ἀριθμόν, ἐν γέλωτι δ' εὐπρεπεῖς  
 οἰκοῦσιν οἴκους καὶ τὰ ναυστολούμενα  
 ἔσω δόμων σῶζουσι.<sup>39</sup>

Con eso puede darse por sentado que nuestra fórmula gnómica de execración, de un modo o de otro, en el pensamiento popular (o no tan popular) griego va de la mano con el tema de la sabiduría, pericia, aptitud. Veremos a continuación, cómo puntualiza Eurípides el odio que provoca una persona excepcional, pero “marginada”: las mujeres, las hechiceras y los videntes, los extranjeros y toda clase de aquella gente rara y sospechosa que son los filósofos y librepensadores (es decir, “libres” de pago; que no buscan provecho), etc.

2. 4. 2. Pero, antes de terminar con la *Medea*, no podemos pasar por alto la tradición sapiencial hebreo-griega, presente en la *Septuaginta*, cuya lectura, se presume,<sup>40</sup> refleja la obra de Plutarco. En los *Proverbios* IX 12 leemos:

[Υἱέ,] ἐὰν σοφὸς γένη, σεαυτῷ σοφὸς ἔση [καὶ τοῖς πλησίον]·  
 ἐὰν δὲ κακὸς ἀποβῆς, μόνος ἀναντλήσεις κακά'.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> ATENEO DE NÁUCRATIS, *Deipnosophistas* XIV 2, 11-17: “Muchos hombres practican (se ejercitan en) las gracias jocosas (de mofa, falsas) [sólo] por reír; pero cómo odio yo a los “chistosos”, los que tienen las bocas sin riendas por falta de sabiduría (los conocimientos, pericia), y, en verdad, no pertenecen al número de las personas garbas (y decorosas) en risa que habitan (dirigen) sus hogares (y pertinencias) y salvaguardan dentro de sus arcas lo que [les] traen los barcos (lo traído del ultramar?, lo que provee el mar?; también podría referirse a las colonias)”. Hablando de “agudezas sin la virtud”, viene al caso el pasaje de Plauto; en el *Truculentus*, Estratofanes ataca a los parlanchines y fanfarrones: *sine virtute argutum civem mihi habeam pro praefica* (“plañidera”), / *quae alios conlaudat, eapse sese vero non potest* (vv. 495-6 [escena II, 6]). Vemos aquí, una vez más, nuestro motivo: una persona capaz de hacer algo por los demás e incapaz de aplicarlo a su propia causa (provecho).

<sup>40</sup> Una cuestión muy problemática; *vid.* *De E apud Delphos*, la última interpretación (*cf.* EUSEBIO, *Prep. Evang.* XI 11).

<sup>41</sup> *SEPTUAGINTA*, p. 199; “[...] si eres (llegas a ser) sabio, lo serás para ti mismo (para tu provecho), [...] pero si resultas malvado, solo tendrás que soportar (“apurarás”, habrás de beber [todo]) tu mal”. Percátense de la

Y unas líneas más arriba la Sabiduría, en persona, advierte:

Μὴ ἐλεγχε κακούς, ἵνα μὴ μισῶσιν σε·  
ἐλεγχε σοφόν, καὶ ἀγαπήσει σε.<sup>42</sup>

Sean o no interpolaciones estos versos –y aún con mayor razón si lo son!–, en ellos subyace también el pensamiento griego –la sabiduría tiene que ser *provechosa*–, un pensamiento arraigado en la tradición desde la época arcaica.

Así, de regreso a la *Medea* eurípidea, tenemos que aclarar una cuestión muy importante: el concepto “sapiencial” sobre la *sabiduría misma* –“donde abunda la sabiduría, abundan penas, / quien acumula ciencia, acumula dolor”<sup>43</sup> es característico de esta obra en particular y, en general, del primer período en la creación del “más trágico de los trágicos”. Así, en la famosa “digresión” *autometadescriptiva* que pone Eurípides en boca de Medea (vv. 292-315)<sup>44</sup> –que ya no podemos analizar detenidamente–, llora el tragediógrafo el destino de un sabio, odiado, no entendido y perseguido por los hombres. Y, adelante, una vez más, por boca del Mensajero, reivindica la idea en este bello pasaje:

τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν,  
οὐδ' ἂν τρέσας εἶποιμι τοὺς σοφοὺς βροτῶν

---

mano “piadosa” del traductor hebreo que “corrigió” el texto, demasiado “pragmático” para su modo de ver: “¡Hijo!, si eres sabio para ti mismo, también lo serás para tus prójimos (*sic!*)” (así, “cambiando” la puntuación y agregando algunas palabras de más) o, de otro modo, “si sabes sacar tu provecho propio, también lo podrás hacer para [la ventaja de] tu prójimo”.

<sup>42</sup> Pr. IX 8: “No reprendas al malvado, porque no te odie; reprende al sabio y te amará”. Todos estos pasajes presentan muchas interpolaciones respecto del original hebreo, pero no es menester en este momento involucrarnos en los graves problemas textológicos septuagintarios.

<sup>43</sup> Ec. (Qo.) I 18; traducción de la *BIBLIA DE JERUSALÉN*, p. 957 (en la versión de la *SEPTUAGINTA*, como sigue: ὅτι ἐν πλήθει σοφίας πλήθος γνώσεως, / καὶ ὁ προστιθείς γνώσιν προσθήσει ἀλγῆμα [p. 241]).

<sup>44</sup> Como hemos visto (nota 25), Medea incesantemente es llamada *sabia* (su propio nombre, incluso, se deriva de la raíz indoeuropea \**med-*, de donde *μηδός*, ‘pensamiento’ y tantas palabras más) e incesantemente ella sufre su terrorífica sabiduría (que en este contexto es inseparable de la *habilidad*, como ya fue advertido). De hecho, la hechicera sufre doblemente: primero, por el propio rechazo y repudio causado por el inmenso temor a su ingenio y artificio; segundo, por la misma injusticia de este rechazo que, además, como a una persona sumamente inteligente y reflexiva, le causa un mayor dolor. El odio y miedo de la multitud y la “mala fama”, junto con el de la “inutilidad” de la “nueva sabiduría”, son también los temas afines al asunto en cuestión: “¡Ay, ay! No ahora por vez primera, sino antes muchas veces, oh Creonte, me ha dañado mi fama y me ha hecho grandes males. No debería nunca el que es cuerdo educar a sus hijos como excesivamente sabios, pues a más de llevar una vida retirada, se ganan de los otros ciudadanos odio malevolente: pues si a la gente torpe le traes sabiduría novedosa, parecerá que eres inútil y no sabio; y si te consideran superior a los que gozan de prestigio por sus saberes variados, serás visto como inoportuno en la ciudad. Yo soy la víctima de este destino. Pues al ser sabia, para unos soy objeto de celos, [...] para otros molesta, todavía. Y no soy sabia en demasía, pero me tienes miedo...”, etc. (EURÍPIDES [1995], p. 17).



δοκῶντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων  
τούτους μεγίστην μωρίαν ὀφλισκάνειν. (vv. 1224-27)<sup>45</sup>

Lo cual contradice tajantemente la postura pragmática y simplista del fr. 905.

2. 5. *Las últimas encrucijadas*. Luciano, el gran perturbador y tergiversador de las creencias e ideales humanos (y asimismo el gran ausente en los comentarios a nuestro pasaje plutárqueo), es el único en usar la sentencia de marras en el sentido opuesto al que hemos visto a lo largo de este recorrido por las “rutas” de las referencias literarias. No deja de ser sorprendente que los críticos y traductores que habrían de apoyar la versión de EINARSON-DE LACY (recuérdese su “*I hate the sage who recks not his own rede*”) nunca lo mencionan. Y, sin embargo, en la *Apología de los que están a sueldo* el Samosatense da una lectura, a primera vista, muy contundente. Al “disculparse” por la contradicción en que cae al aceptar un cargo público, tras haber escrito un ardiente panfleto *Sobre los que están a sueldo*, cita literalmente nuestro verso y se pregunta, hablando por boca de sus posibles detractores, lo siguiente:

¿Pero qué necesidad hay de buscar una acusación nueva contra ti, después de aquella admirable tragedia que dice

***Odio al sabio que no es sabio para sí mismo?***

No les faltarán a los acusadores otros ejemplos contra ti. Unos te compararán con los actores trágicos, que en escena cada uno de ellos son Agamenón, Creonte o el propio Heracles, pero fuera del escenario, cuando se quitan la máscara se convierten en Polo o Aristodemo, que actúan en la tragedia a sueldo, abucheados y silbados, a veces incluso azotados algunos de ellos, si el respetable lo exige (*Ap.* 5).<sup>46</sup>

Y continúa con los clásicos ejemplos de la “doble moral”: el de los que filosofan “con la punta de los labios, ‘pensando una cosa en [su] mente y diciendo otra’ ” (*ibid.*, 6), según un célebre verso de Homero, o el del médico “que hacía propaganda de un remedio contra la tos [...], cuando él mismo [...] estaba, sin ninguna duda, tosiendo”<sup>47</sup> (*ibid.*, 7), etc.

<sup>45</sup> En la misma traducción de Fr. Rodríguez Adrados: “Yo las cosas mortales no ahora por vez primera las veo como una sombra, y sin temor diría que aquellos de los hombres que creen ser sabios y sutiles en sus razonamientos, éstos son los que sufren mayor pena” (*ibid.*, p. 53).

<sup>46</sup> LUCIANO [2002], pp. 313-14; las citas siguientes acudimos a la traducción de Juan Zaragoza Botella, de la misma edición.

<sup>47</sup> El motivo del “mal médico” (en el sentido directo o metafórico), que ya hemos mencionado, encuentra una amplia repercusión en la literatura griega –desde Esquilo hasta el *Nuevo testamento*–, frecuentemente reflejando críticamente el pensamiento popular. Así, Esquilo en el *Prometeo encadenado* usando la voz del Corifeo dice: ...κακὸς δ’ ἰατρός ὡς τις ἐξ νόσον / πεσῶν ἀθυμεῖς καὶ σεαυτὸν οὐκ ἔχεις / εὐρεῖν

Destaca, empero, que los ejemplos de la “sabiduría” que propone Luciano son, “sin ninguna duda”, lo bastante irónicos para suscitar ciertas preguntas al autor. Ni Agamenón, ni Creonte –quien, por cierto, es uno de los principales protagonistas de la *Medea*– cumplen con el requisito de ser unos “sabios” previsores, ni siquiera de los que poder actuar en su provecho o, al menos, ser suficientemente coherentes con sus supuestos “principios”. En cuanto a Heracles, ya tendremos la posibilidad de recordar uno de los casos cuando ha sido criticado precisamente por no ser “sabio para sí mismo”.

Se podría preguntar, ¿a qué viene todo esto, si la lectura del Canciller de Egipto es tan diferente de la que proponemos nosotros? Mas precisamente, el meollo del discurso lucianiano, la parte “positiva” de su defensa (§§ 11-14), versa alrededor de otro viejo tema antementado: el de la fama. Pues, según el autor, el “pago” mayor de un funcionario o gobernador, más allá de dinero (todos trabajamos por dinero, según él), es el reconocimiento y la “fama universal”; así, cerrando el círculo de los motivos y temas colindantes, que marcamos al principio de nuestro ensayo, llegamos al punto culminante, a la pregunta de las preguntas: ¿por qué uno hace lo que hace?, ¿cuál es el *motivo* último de toda acción humana?

Allí va lo del “sabio”, ya al final de la apología (§ 15), Luciano dice:

Ante todo, deben recordar los que me censuran que no censuran en mí a un sabio –si es que hay algún sabio en alguna parte– sino a un hombre del pueblo común, que se ha ejercitado en la facultad de hablar y ha sido discretamente elogiado por ello, pero que no ha practicado en absoluto aquella excelsa virtud propia de la flor y nata. Y, por Zeus, no merece la pena que me disguste por ello, ya que tampoco me encontré yo con otro que haya llenado la profesión de sabio.<sup>48</sup>

Así, por boca de sus “detractores” se adjudica, de alguna manera, el título del sabio, deslindándose enseguida de él. Siempre sarcástico, en tanto se trata de los demás, Luciano

---

ὁποίοις φαρμάκοις ἰάσιμος (AESCHYLUS [1960], p. 121, vv. 473-5). Eso es: “Como un mal médico que cae enfermo, te descorazonas, y así no puedes averiguar con qué remedio podrías curarte” (ESQUILO [2000], p. 290). El famosísimo pasaje del *Evangelio según san Lucas* engloba los dos temas: el de “¡Médico, cúrate a ti mismo!” y el de “ningún profeta es bien recibido en su patria”, en estas bellas palabras (“parábolas”) de Jesús: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, Πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· Ἰατρίε, θεράπευσον σεαυτὸν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναοὺμ ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου. εἶπεν δέ, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ (NUEVO TESTAMENTO, Lc. IV 23-24). Y en *Marcos* los sumos sacerdotes burlándose de Jesús sobre la cruz le gritan: Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι (N. T., Mc. XV 31).

<sup>48</sup> LUCIANO, *op. cit.*, pp. 319-20.

no puede menos que ser irónico cuando se trata de su propia persona. Es posible que la falsa modestia también contribuyera en la redacción de estos últimos párrafos, pues concluye recordando, de pronto, los grandes sueldos que cobraba en su juventud “por el ejercicio público de la retórica”.

La ironía “permea” el opúsculo. No nos extrañaría que la referencia a la “admirable tragedia” (τὴν θαυμαστὴν τραγωδίαν) —lo cual presupone que “todas y todos” la han de conocer— sea uno de estos casos: no se menciona ni el nombre del autor, ni el de la obra; de tal forma, el ingenuo lector se rompería la cabeza averiguando de qué célebre pieza se trata. No es más que un equívoco. La obrita en sí es un equívoco (como el mismo Luciano entre líneas insinúa), pues, en efecto, la “apología” de los que son empleados del Estado nada tiene que ver con el denuesto contra los empleados domésticos y su vida de “esclavos”, lo cual con facilidad puede apreciarse comparando los dos textos.

Por otro lado, una coincidencia más nos asecha en la lectura: al acabar la primera parte de su defensa (§§ 3-10) —*in reticentia*—, Luciano cita un verso de la mismísima *Medea* eurípidea (nombrando, ciertamente, al autor y su obra); eso sí, haciendo una paráfrasis paródica del famoso pasaje (vv. 1078-79): “Me doy cuenta de la maldad que voy a cometer, / pero la *pobreza* es más poderosa que mis decisiones”, cambiando *pasión* por *pobreza*. Y es que todo Luciano está en esa paráfrasis, autometadescriptiva en el sentido de que es éste el procedimiento escriturístico lucianiano: parodiar, truncar, poner las cosas de cabeza. En efecto, al acabar de leer el discurso, el flamante funcionario público se nos presenta justamente como un sabio que bien sabe sacar su propio provecho.<sup>49</sup> Aflora la ambigüedad de la sentencia, pero, a fin de cuentas, es posible que al verso se le devuelve su significado original.

Sea como fuera, la lectura que nos ofrece Luciano es de suma relevancia para nosotros, ya que comprueba que el refrán en su construcción sintáctica y fuera de su contexto puede,

<sup>49</sup> La clara ironía en la aseveración de que no es sabio, sino una persona común, al final del tratado, se aumenta si recordamos los versos arriba citados de Eurípides: *Medea*, al intentar convencer a Creonte de que no representa ningún peligro para él, también utiliza ese recurso de decir que no es *tan sabia* como piensan de ella (εἰμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφὴ [v. 305]). El Comagenense consiente o inconscientemente parafrasea una vez más la *Medea* que acaba de parodiar unos párrafos antes.

efectivamente, ser leído en los dos sentidos (y en más todavía, como veremos). Es un verso y una “máxima”, a fin de cuentas, ambigua, y por eso, seguramente, “universal”.

2. 6. Antes de pasar a las conclusiones, tan sólo nos resta mencionar algunos otros “lugares paralelos” relacionados con el fragmento 905 o, mejor dicho, con la versión eniana del verso original. Así, Máximo de Tiro,<sup>50</sup> en su discurso con el característico título *Τίς ἀμείνων βίος, ὁ πρακτικός ἢ ὁ θεωρητικός; ὅτι ὁ πρακτικός*<sup>51</sup> –es decir, qué es mejor: ¿una sabiduría abstracta y vana o el saber aplicar los conocimientos y habilidades de uno con su fruto práctico?, cuya respuesta es, en esta ocasión, la vida práctica–, sentencia a Heracles de la siguiente manera: “ἦν σοφὸς ὁ Ἡρακλῆς· ἀλλὰ οὐχ αὐτῷ σοφός” (XV, 6D). Por su parte Platón, en boca del sarcástico Sócrates, “enaltece” esta “brillante” idea al inicio del *Hippias Mayor*: “πολλοῖς συνδοκεῖ ὅτι τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι· τούτου δ’ ὅρος ἐστὶν ἄρα, ὃς ἂν πλεῖστον ἀργύριον ἐργάσῃται” (283B);<sup>52</sup> lo cual en el lenguaje moderno y coloquial puede ser resumido así: “Si eres tan inteligente, ¿por qué no tienes plata?”

Por el contrario, con un tono serio y grave, recoge este precepto Isócrates en una *parainesis* (‘exhortación’) o un “espejo de los príncipes”, *sui generis*, y un destacado ejemplo de la literatura “sapiencial” griega, dirigido al joven Nicocles, hijo de Evágoras, rey de Salamina en Chipre (ca. 370 a.C.). En el pasaje final de este opúsculo, habla el antiguo rival de la Academia sobre la necesidad de observar con cuidado a los maestros y filósofos, para escoger al más versado y más provechoso para el gobernante, pues “un buen consejero es más útil y más propio de un soberano que todas las fortunas”, y agrega: *Καὶ τοὺς μὲν*

<sup>50</sup> Orador, por excelencia, y sofista, *sui generis*, se hizo famoso por sus conferencias que daba en Roma durante el reinado de Cómodo; platónico, con claras influencias filosóficas de Dión de Prusa, sus discursos conservados (41 en total, recopilados a más tardar en el s. IX con el título general de *Philosophumena*) poseen un estilo claro, sencillo, elegante y de buen sonar, y versan sobre los temas morales y filosóficos, carentes de originalidad, pero presentados de manera interesante, llenos de citas de poetas, ejemplos históricos e imágenes de vida cotidiana.

<sup>51</sup> *Philosophumena* XV [Hobein] (= XXI Reisk.). A éste le sigue otro discurso, en defensa de la vida contemplativa –un típico ejercicio retórico-sofístico– (XVI, “Ὅτι ὁ θεωρητικὸς βίος ἀμείνων τοῦ πρακτικοῦ”).

<sup>52</sup> En la traducción de J. Calonge: “[...] es opinión de muchos que el verdadero sabio debe ser sabio para sí mismo y que, por tanto, es sabio el que más dinero gana” (PLATÓN, p. 274). Aseveración que perfectamente se aplica a la “opinión pública” de hoy en día.

μηδὲν γινώσκοντας τῶν δεόντων ἀποδοκίμαζε· δῆλον γὰρ ὡς ὁ μηδὲν ὦν αὐτὸς χρήσιμος οὐδ’ ἂν ἄλλον φρόνιμον ποιήσειεν.<sup>53</sup>

Y ya sin miramientos nos instruye Fedro: ***Sibi non cavere et aliis consilium dare / stultum esse.***<sup>54</sup>

### 3. SOBRE EL ‘¡VIVE OCULTAMENTE!’ Y ‘¡ODIO AL SABIO...!’: LAS LECTURAS.

3. 1. *Historia*. Regresemos a nuestro tratado. Pues bien: como se ve, todo ese camino que tuvimos que recorrer para poder *leer* tan sólo una oración fue largo. En un plano anecdótico la *situación* intertextual conjeturada de nuestro pasaje plutarquiano es la siguiente:

En una tragedia desconocida del siglo IV a.C. –probablemente basada en el original euripídeo y en algún momento atribuida a él, que, con mucha probabilidad, versara sobre Medea “exiliada” en Yolco (*red. ad notam* 25)– tuvo Enio su inspiración para obsequiar la latinidad con una nueva *fabula crepidata*. Cicerón, incondicional adepto de Enio, la citó en varias ocasiones.<sup>55</sup> A su vez, Plutarco, al leer las cartas ciceronianas, reconoció la cita (aunque no leyera la tragedia original) por las múltiples referencias a esta *gnome* en otras obras (en el *Alejandro* o *Arquelao* del mismo Mnesárquida o en la compilación conocida como “Sentencias de Menandro”), y tomó nota. Pensamos que, tal vez, al volver a redactar su conferencia contra Epicuro y su doctrina de no participación en la vida política, para su posible publicación, agregó el apotegma en el inicio de su tratado (de donde nuestra sensación de un texto algo “trunco”, a no ser que se tratara de una corruptela o añadidura posterior). No es nuestro objetivo aquí el pelear la datación del opúsculo plutarquiano – asunto, como de costumbre, muy intrincado–, pero la fecha más o menos tardía podría ser

<sup>53</sup> *Ad Nicoclem* 52 (ISOGRATE [1967], p. 110). Traduce Juan Manuel Guzmán Hernida: “Rechaza a los que nada saben de lo que es conveniente; pues está claro que quien no es útil a sí mismo, tampoco hará sensato a otro” (ISÓCRATES [2002], p. 95).

<sup>54</sup> PHAEDRUS, *Fabulae Aesopiae* I 9 (*Passer ad leporem consiliator*), vv. 1-2. Si trocamos el Águila de esta fábula en el Amor y a la víctima de este pondremos en vez de su protagonista, el Gorrión, tendremos los famosos versos de Ovidio: *Illo saepe loco (sc. foro) capitur consultus Amori, / quique aliis cavet non cavet ipsi sibi* (OVIDIO, *Ars Amatoria* I, vv. 83-84, p. 3); pues, como es obvio, en el amor no hay sabio alguno, lo suficientemente precavido, que no caiga, tarde o temprano, en sus redes.

<sup>55</sup> En la carta *ad fam.* VII 6 –ya mencionada– reproduce 3 versos (*cf.* *Off.* III 15 [62]); en el *de Orat.* III 217, otros 2; en la *N. D.* III 65-66, 6 y ¼ versos, y *Tusc.* III 63 y IV 69 unos 3 más: en total son 14 versos completos, de segura atribución, sin contar los 9 versos de la espuria *Rhret. Her.* II 34. Los demás fragmentos de esta obra se deben a Varrón y Nonio (*vid.* JOCELYN, pp. 118-20ss.).

sugerida a partir de nuestra lectura histórico-literaria del fragmento en cuestión, lectura que acerca la creación (o la última redacción) del panfleto antiepicúreo al período de la composición de las *Vidas Paralelas*; coincidimos en esto con la visión de Italo Gallo, aun cuando él se basa en razonamientos de índole meramente estilística y de contenido.<sup>56</sup>

3. 2. En un plano ya textológico (textual) e interpretativo, lo que destaca a primera vista, aunque no lo comentan los editores, es que la ilación del verso citado con el resto del texto queda un tanto “interrumpida”:<sup>57</sup> nuestro “lema” tanto lógica como gramaticalmente queda “colgado” en el aire, por lo que hemos de suponer un lugar (presumiblemente) corrupto, que requiere alguna “enmienda”. De este modo, se nos figuran varias posibilidades para leer el pasaje inicial del tratado.

3. 2. 1. Plutarco lee la máxima en el sentido, por decirlo de alguna manera, “luciano” – *¡Sabio!, no seas hipócrita*– contra todo el trasfondo intertextual y fáctico que acabamos de ver y contra la lógica gramatical del verso, pues el significado del dativo cómo ‘de provecho’ es el más plausible, si no el único aceptable en el contexto sintáctico de nuestra frase como se ve claramente; todas las demás lecturas –por añadidura, por extensión o por simple generalización– no son más que meras interpretaciones que en gran medida traicionan el sentido específico de la moraleja.

Y no solamente es una traición a los sentidos *gramatical* y *referencial* del enunciado, sino también lo es en cuanto al estilo del propio Plutarco: aunque, a veces, bastante sucinto, pero siempre fluido, claro, sintácticamente muy limpio y elaborado. Sus citas, en la gran mayoría de los casos, se *incorporan* profundamente al texto original, formando una unidad semántica y sintáctica con él. Aun cuando parece que alguna que otra referencia está fuera del contexto, una mirada más detenida descubre su significado o, incluso, algún juego de

<sup>56</sup> Vid. GALLO, p. 9.

<sup>57</sup> Los traductores antiguos sí lo han sentido: así, Xylander –como Erasmo– pone la oración entre puntos y agrega un *ego* que nosotros creemos innecesario en la versión que vamos a ofrecer a continuación, pero el primero, además, añade *autem* (¿o lo “mueve” del lugar pensando en que sigue después de la máxima?), como si algo le faltara en esa frase: *Ego autem*

*Odi sapientem, qui ipsus non sapit sibi.*

sentidos / palabras que está detrás.<sup>58</sup> No podemos detenernos más en este tema y remitimos al lector a la monografía de W. C. HELMBOLD y E. N. O’NEIL *Plutarch’s Quotations* que apoya nuestra apreciación.

Así pues, si aceptamos la “lectura” de Luciano, la 1ª persona del verbo *odio* correspondería al “héroe lírico” del panfleto, es decir, al autor; y el verso del apotegma quedaría como una oración meramente parentética (una reprimenda, de paso, por parte de Plutarco), ya que, por un lado, no tiene ningún enlace gramatical con el parte del período que le precede y, por el otro, la conexión con el resto del mismo pasaje –las partículas  $\mu\epsilon\nu$   $\gamma\alpha\rho$ , que en esta combinación básicamente significa ‘a saber’ o simplemente (y más “literal”) ‘pues ciertamente’– resultaría un anacoluto lógico, porque si el “sabio” al que se odia es Epicuro, qué razón hay para hablar enseguida de Gnatón o Filóxeno o de sus seguidores, de quienes no se sabe qué cosa enseñaban, si es que alguna vez enseñaron algo a alguien;<sup>59</sup> de esta forma, si Plutarco execra a los sabios tales, los ejemplos que siguen (*a saber...*) le quedan muy cortos. Por otro lado, si, a pesar de toda evidencia los personajes arriba mencionados sí eran alumnos de Epicuro (o es su representación satírica), surge otra contradicción: mientras el filósofo enseña a sus adeptos a vivir ocultamente y él mismo para

<sup>58</sup> Es un lugar común decir que los antiguos (por no hablar de los medievales) descuidaban completamente la precisión y fidelidad en sus referencias, a veces, deliberadamente, a veces, por citar de memoria, pues no existió una “cultura académica” de citación como la moderna. Esto no siempre es cierto, y los estudios contemporáneos, cada vez en mayor número de casos, comprueban que –dependiendo del tipo de obra o del autor–, hay que prestar mayor atención a lo que citan los clásicos. Así, siempre atento al sentido y al contexto de lo que cita, Plutarco, en ocasiones, lo acorta por economía o por que el lector aplique sus conocimientos propios. Como sucede, por ejemplo, en la misma *Vida de Alejandro* (II, cita próxima anterior a la nuestra): el Queronense, al narrar el desgarrador episodio de la muerte de Clito, en el momento cuando el griego “escupe” en (la) cara de Alejandro (arroja, profiere) sólo un verso de la *Andrómaca*: “¡Ay de mí, qué mala costumbre hay en Grecia!”, y Macedonio –mientras el incauto lector no entiende porqué– sin más ni más lo atraviesa de parte a parte con una lanza, nos remite a los versos subsiguientes al citado, en los que Peleo se lamenta de “que cuando un ejército erige el trofeo a los enemigos, tal hazaña no se considera de los que por ella han sufrido, sino que se lleva la fama el general, que es uno solo blandiendo entre miles la lanza, y sin hacer más que otro tiene más gloria” (EURÍPIDES [1997], p. 136, vv. 693-699 y la nota correspondiente); de tal forma se recupera la “razón” del proceder de la escena (si es que el conocimiento de la literatura griega es la razón suficiente para matar a tu propio compañero). Del mismo modo podría suceder en el *De latenter*: si conociéramos el contexto en el que aparece la sentencia, tal vez, el pasaje cobraría un sentido mucho más “rico” por algún paralelismo que ya no podemos percibir.

<sup>59</sup> Resulta encima que ni Filóxeno ni Gnatón son ningunos “sabios”, ni siquiera son alumnos de Epicuro, sino tan sólo ejemplos (caracteres) literarios de la más exacerbada glotonería: uno, según se cree, personaje histórico, el otro lo es de la Comedia nueva (*vid.* nuestro 3er ensayo). Por el contrario, como veremos a continuación, son, a su manera, “maestros” de Epicuro, cuyo ejemplo sigue el filósofo del jardín (según Plutarco).

nada se oculta engañando a todo el mundo (y, por cierto, sacando todo el provecho posible de esta su situación), sus pupilos, ilógicamente, actúan con tanto provecho para sí mismo como su maestro, y ¿dónde queda la ironía del “engaño” a los incautos?

Queda una solución: poner un grueso punto después de *sophós* y ver los ejemplos que se dan a continuación como meras ilustraciones de la adicción a la fama. Y es lo que parece, en todo caso, lo más adecuado, pero no nos resuelve el conflicto de las dos lecturas de la máxima. Además, la reprimenda queda demasiado anticipada y demasiado directa y fuerte, lo cual estropea todo ese tono irónico-sarcástico de los primeros párrafos del tratado plutarquiano.

3. 2. 2. Nosotros hemos de ofrecer otra lectura. En efecto, todo el primer párrafo o capítulo del *De latenter vivendo* versa sobre el exacerbado amor de Epicuro a la fama que según Plutarco es una adicción y obsesión incontrolables y el motor último de toda su actividad filosófica.<sup>60</sup> El inicio del tratado, como ya hemos dicho está escrito en un tono sumamente sarcástico e, incluso, satírico, exagerado y bastante burlón. Plutarco juega mucho con el habla o estilo directo: pone en boca de Epicuro parlamentos que nunca pronunció y le contesta como si estuviera frente a él. Los regaños del Queronense y el uso de la primera persona (que dan una sensación del diálogo, sin que realmente se acudiera a esa forma literaria en esta obra) no son más que... calumnias y malos entendidos en cuanto a la verdadera enseñanza del Samio y nos recuerdan los “spots” de nuestros contemporáneos candidatos a la presidencia.

Y he aquí la respuesta: el dichoso apotegma lo pronuncia el propio Epicuro y en el sentido que hemos visto en la aplastante mayoría de los ejemplos arriba recopilados. En un primer instante pensamos que faltara antes de la cita algo así como “como si dijera...” (con ὡσ[περ] / ὡσπερ εἶπεν / εἶποι), pero, tal vez, no hace falta, pues ya hay un εἶπών más arriba y, además, hay otro participio más cercano y con un sentido que cabe perfectamente en esta situación: φρονῶν (el verbo que significa desde simplemente

<sup>60</sup> Cfr. un pasaje muy significativo a este respecto en el *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1100A-C.



‘sentir’ y ‘pensar’ o ‘tener uso de la razón’, pasando por ‘tramar’ o ‘maquinar’, y hasta ‘presumir’ y ‘jactarse’, incluyendo ‘recordar’ [NB] y ‘tener en cuenta’).

Y así queda nuestro pasaje:

Mas, ni siquiera quiso “escondese” aquel que dijo eso, pues lo dijo precisamente para no pasar desapercibido, haciéndose injustamente de la fama a partir de la exhortación a una vida sin fama, como si ideara algo extraordinario, recordando [aquello de]: **“Odio al sabio que no es sabio para su propio beneficio.”** Como dicen, por ejemplo, sobre Filóxeno, hijo de Eríxido, y sobre Gnatón, el Siciliano, que eran tan afectos a la comida... etc.

La ironía de esta lectura nuestra –que respeta el sentido originario de la sentencia– se potencia, además, por el hecho de que todo el “provecho” de aquellos filósofos y todo el alcance de sus enseñanzas –solapadamente sugiere el autor– tan sólo sirven para atascarse de manjares y satisfacer su extrema gula –equiparada, a su vez, con la sed de la fama–, por la cual están dispuestos a cometer cualquier importunidad o, incluso, majadería, haciéndose el ridículo y provocando la repugnancia.

3. 3. *En resumen.* No estamos sosteniendo que es la *única* lectura posible, ni mucho menos. Solamente proponemos la otra forma de ver y de leer este pasaje. Es de notar que el sentido o los sentidos del mismo se extienden, como ya hemos sugerido, mucho más allá de su significado literal. Así la lectura que proponemos suscita la problemática moral y ontológica que tan lúcidamente vio Cicerón: estaríamos de acuerdo con esta máxima, siempre y cuando aceptáramos que el provecho que se busca es un provecho “trascendental”; que el beneficio que ansía el sabio es el del crecimiento moral y, en última instancia, apunta a la noción de la salvación del alma (= su inmortalidad). Desde este punto de vista la “enmienda” de la *Septuaginta* adquiere un sentido mucho más adecuado: “El sabio (*verdadero*) que sabe sacar el provecho para sí mismo (y sabe qué es [el provecho]), podrá (y *tiene que*) sacarlo para los demás (*ayudar al prójimo*), pues el que no sabe beneficiarse a sí mismo (en esa acepción “alta” de la palabra), cómo lo haría para el otro”.

Además, un sabio que no es sabio *para sí mismo*, que no sabe cuidar su provecho propio, tal vez no sabe lo que está haciendo, no sabe lo que enseña, no se sabe *a sí mismo*. Lo cual nos lleva al mandato divino y la máxima de las máximas:  $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ . Conócete a ti mismo.

Mientras la lectura “tradicional” del “sabio-hipócrita”, aparte de su tono moralizador totalmente transparente, no es muy sugerente, ni inspiradora. A fin de cuentas, un “sabio” que no sigue sus propias enseñanzas y consejos, simplemente no es un sabio, es un embaucador y charlatán, como fue dicho.

[FINIS]



*P.S.* Queda aún otra opción: no hacer ninguna lectura y dejar la traducción tal como está en la mayoría de las versiones *-literal-*, pero, en este caso, tenemos que estar concientes de que ésta no será una *traducción*, sino una *traslación*, palabra por palabra, del original (griego, en esta ocasión) a una lengua inexistente y inentendible. Por supuesto, es lo más fácil y cómodo y se escudarán los traductores con que así no van a “traicionar” al autor y su texto, mas, con frecuencia, precisamente los traicionan, y siempre traicionan al lector que como mínimo espera un texto comprensible, si no es que agradable *-así supone que escribían estos grandes hombres de la Antigüedad-*, y recibe, en cambio, un árido y áspero sucedáneo, que sólo sirve para romperse los dientes o la cabeza y terminará tirado en un barranco repleto de malezas al borde de este camino de la lectura, o sea, empolvándose en un viejo librero.

ANEXO:  
DOS CARTAS DE CICERÓN

**ca. Mai. (?) 45 [Ad fam. XIII 15]**

**CICERO CAESARI IMP. S.**

[Argumentum. Precilium adolescentem, patre natum Caesaris amicissimo, commendat. Caesare IIII. cos. sine collega. Anno U.C. 708.]

[1.] Precilium tibi commendo unice, tui necessari, mei familiarissimi, viri optimi, filium. quem cum adulescentem ipsum propter eius modestiam, humanitatem, animum et amorem erga me singularem mirifice diligo tum patrem eius re doctus intellexi et didici mihi fuisse semper amicissimum. em hic ille est de illis maxime qui irridere atque obiurgare me solitus est quod me non tecum, praesertim cum abs te honorificentissime invitarer, coniungerem.

‘a) l' e)mo) ou) pote qumoh e)h)st)h)essin e)pei)en.’<sup>1</sup>

audiebam enim nostros proceres clamitantis

‘a) kimoj e)ss', i)na tij se kailo)yi)gohwn e)u)ei)ph)’.<sup>2</sup>

‘w)j <fato, toh d' a)keoj > nefel h e)kal uye mel aina.’<sup>3</sup>

[2.] Sed tamen idem me consolatur etiam. hominem <enim> perustum etiamnum gloria volunt incendere atque ita loquuntur:

‘mh)mah a)spoudi)ge kail)akl eiwj a)pol oim)hn,  
a) l' alme)ga r)caj ti kail)e)ssomehoisi pu)qes)qai.’<sup>4</sup>

sed me minus iam movent, ut vides. itaque ab Homeri magniloquentia confero me ad vera praecepta Eup)ri)pidou:

‘misw=sofist)h, o)stij ou) au)t)w)sofoj.’<sup>5</sup>

quem versum senex Precilius laudat egregie et ait posse eundem et ‘a)na pro)ssw kailo)pi)s-sw’<sup>6</sup> videre et tamen nihilominus

<sup>1</sup> *i.e.*, ‘Sed meum nunquam animum in pectore persuasit, vel inflexit.’

<sup>2</sup> *i.e.*, ‘Fortis esto, ut aliquis te et posterorum laudet.’

<sup>3</sup> *i.e.*, ‘Sic... nebula occultavit atra.’

<sup>4</sup> *i.e.*, ‘Ne ignaviter, et sine gloria peream, sed magno aliquo edito facinore, quod a posteris audiatur.’

<sup>5</sup> *i.e.*, ‘Sapientem odi, qui sibi non est sapiens.’

<sup>6</sup> *i.e.*, ‘Simul a fronte, et a tergo.’

Cicerón saluda al emperador César.

1. Te recomiendo muy especialmente a Precilio, hijo de un varón óptimo, muy cercano a ti y mí familiar. Yo, tanto a este mismo mancebo le tengo un afecto muy particular por su modestia, humanidad, espíritu y un amor singular para conmigo, como a su padre, [varón] docto en litigios (hábil en los negocios), de quien llegué a reconocer y comprender que me ha sido siempre muy amigo. Y he aquí que éste es aquel de los que sin cesar solían burlarse de mí y reprocharme (intentar apartarme de mi parecer) por el hecho de que no me juntara contigo, sobre todo, cuando por ti fuera invitado con suma distinción.

*Mas nunca fue persuadido mi corazón en el pecho.*

[*Od.* VII 258 y IX 33 (Calipso y Circe, respectivamente no pueden persuadir a Odiseo)]

[Pero] yo, por cierto (ahora bien, yo), siempre escuchaba [con atención] a nuestros próceres clamar:

*Sé valiente, por que alguno de los que más tarde vendrán también hable bien de ti.*

[*Od.* I 302 (así dice Atenea a Telémaco)]

*Así <[le] habló y> una negra nube <de tristeza> cubrió <a éste>*

[*Od.* XXIV 315 (hablando de Laetes)]

2. Pero todavía este preciso hecho me consuela: pues a mí, un hombre ya abrasado por la fama, me quieren volver a “encender” y dicen así:

*Ojalá no perezca en vano y sin fama, sino que, por haber emprendido algo magno, [de mí] oyeran también hablar las generaciones futuras.*

[*Il.* XXII 304 (Héctor, hablando a sí mismo)]

Pero ya no me alteran tanto, como tú [bien] entiendes. Así que, dejando la grandilocuencia de Homero, me remito a los francos (sinceros) consejos de Eurípides:

*Odió al sabio (sofista, filósofo) quien no es sabio para sí mismo.*

El cual verso alaba sobremanera el viejo Precilio y dice que un solo hombre puede “al mismo tiempo tanto hacia delante ver, como hacia atrás” [*Il.* I 343 = *Od.* XXIV 452] y, sin embargo, no por eso deja de

‘αἰὲν ἀριστευεῖν καὶ λυπεῖσθον εἶναι ἀλλ’ ἴων.’<sup>7</sup>

[3.] Sed ut redeam ad id unde coepi, vehementer mihi gratum feceris si hunc adolescentem humanitate tua, quae est singularis, comprehenderis et ad id quod ipsorum Preciliorum causa te velle arbitror addideris cumulum commendationis meae. genere novo sum litterarum ad te usus ut intellegeres non vulgarem esse commendationem. <Vale.>

**Mai. 54. [Ad fam. vii 6]**

**CICERO S. D. TREBATIO**

[1.] In omnibus meis epistulis quas ad Caesarem aut ad Balbum mitto legitima quaedam est accessio commendationis tuae, nec ea vulgaris sed cum aliquo insigni indicio meae erga te benevolentiae. tu modo ineptias istas et desideria urbis et urbanitatis depone et, quo consilio profectus es, id adsiduitate et virtute consequere. hoc tibi tam ignoscemus nos amici quam ignoverunt Medeae

‘quae Corinthum arcem altam habebant matronae  
opulentae, optimates’,

quibus illa ‘manibus gypsatisissimis’ persuasit ne sibi vitio illae verterent quod abesset a patria.  
nam

‘multi suam rem bene gessere et publicam patria procul;  
multi, qui domi aetatem agerent, propterea sunt improbi.’

quo in numero tu certe fuisses nisi te extrusissemus.

[2.] Sed plura scribemus alias. tu, qui ceteris cavere didicisti, in Britannia ne ab essedariis decipiaris caveto et (quoniam Medeam coepi agere) illud semper memento:

‘qui ipse sibi sapiens prodesse non quit, nequiquam sapit.’

Cura ut valeas.

<sup>7</sup> *i.e.*, ‘Semper egregie se gerere, et aliis antecellere.’

*Hacer siempre cosas virtuosas y permanecer superior a los demás.*

[Il. VI 208 y XI 784]

3. Pero volviendo al asunto con que empecé: me harías un enorme favor, si con [toda] tu humanidad, que es singular, acogieras a este mancebo y a esto –lo que sé que tú deseas [hacer] por [la familia de] los Precilios– añadiras el colmo de [esta] recomendación mía.\*

Me he servido de este nuevo género (estilo) de escribir cartas, para [dirigirme a] ti, por que entiendas que no es una recomendación cualquiera. <Adiós.>



Cicerón manda saludos a Trebacio.

1. En todas las cartas que envió a César o a Balbo [siempre] pongo un añadido, [por lo demás] muy justo, con mis recomendaciones para ti, y éstas no cualesquiera, sino con algún notable indicio (testimonio) de mi benevolencia hacia ti. Tú [sólo] apártate por el momento de estas impertinencias y afanes de la ciudad y de la elegante vida capitalina y continúa con esta decisión –en la que [ya] has hecho progresos– con asiduidad y virtud. Nosotros, [los que] somos tus amigos, te lo perdonaremos de la misma manera, como perdonaron a Medea

*las nobles matronas poderosas y ricas que ocupaban el alto alcázar de Corinto,*

a quienes ella, con las “manos completamente cubiertas de yeso”, persuadió para que no fuesen a achacarle como delito el estar lejos de la patria. Ya que

*Muchos bien han gobernado sus asuntos privados y el Estado lejos estando de la Patria;  
muchos, los que en casa pasaron toda su vida, por esto son reprobados.*

Entre éstos, tú con seguridad te habrías encontrado si no te hubiéramos impelido hacia [otro] camino.

2. Pero más escribiremos en otra ocasión. Tú que aprendiste a mirar por los demás, en Bretaña mira por ti mismo, que no seas sorprendido por sus soldados de carro y (ya que empecé a hablar de *Medea*) siempre recuerda esto:

*el que siendo sabio no puede obrar en su provecho, en vano sabio es.*

Cuídate, que estés bien.

\* O bien, como traduce Simón Abril: “y a lo que tú por amor de los Precilios entiendo deseas hacer, añadir un gran colmo por amor de este mi favor.” Es decir: a lo que [de todos modos] sé que tú quieres hacer por la consideración de los mismos Precilios, añadir el colmo [todo lo más] por la consideración a mi recomendación.





## FILÓXENO, POETA-GLOTÓN (ONTOGÉNESIS DE UN CARÁCTER)

Al iniciar su discurso contra Epicuro *Si es un buen consejo “vive escondido”*, Plutarco hace referencia al extremo utilitarismo y pragmatismo a ultranza de la doctrina epicúrea, conducta que resultará, a fin de cuentas, contraproducente, destruyendo a quienes la ponen en práctica. Para “avivar” al lector, el Queronense hace un símil burlesco y bastante chusco en alusión a los hábitos de algunos connotados golosos:

τοὺς μὲν γὰρ περὶ Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιδος καὶ Γνάθωνα τὸν Σικελιώτην ἐπιοημένους περὶ τὰ ὄψα λέγουσιν ἐναπομύττεσθαι ταῖς παροψίσι, ὅπως τοὺς συνεσθίοντας διατρέψαντες αὐτοὶ μόνοι τῶν παρακειμένων ἐμφορηθῶσιν. (*Lat. viv.*, 1128A-B)

Así como dicen, por ejemplo, sobre Filóxeno, hijo de Eríxido, y Gnatón, el Siciliano, que eran tan afectos a la comida fina que gargajeaban en los manjares con tal que, luego de ahuyentar [de este modo] a los comensales, ellos solos se saciaran con los platillos servidos.

En cuanto toca a los personajes mencionados en este pasaje, del segundo, Gnatón, más allá de lo que dice su propio nombre, nada sabemos;<sup>1</sup> el primero, Filóxeno, será el héroe de este ensayo, un “héroe”, ciertamente, “de muchas caras”, pues, como veremos más abajo, podemos contar con hasta tres pretendientes para ocupar la dignidad del perfecto goloso.

Plutarco, a su vez, también conoce al menos a tres individuos de este nombre: uno, cierto ciudadano tebano, hijo de Pelópidas;<sup>2</sup> otro, un general macedonio con quien alguna vez tuvo un accidente Alejandro Magno<sup>3</sup> –los mismos que no nos ocuparán en el presente ensayo–, y, finalmente, el célebre poeta Filóxeno de Citera (435/34-380/79 a.C.).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Vid.* nota *ad loc.*, en el apartado “Notas al texto”.

<sup>2</sup> *Pel.* 27.

<sup>3</sup> *Alex.* 22; *Vitios. pud.* 531A.

<sup>4</sup> *Cfr.* FIEHN, en *RE s.v. Philoxenos*, 5, col. 190.

Éste último, según se dice, al abandonar su isla natal, primero, se convirtió en prisionero (¿de Atenas?) y esclavo de Esparta y, después, en poeta de la corte de Dionisio el Viejo. Cuenta una anécdota que, al pedirle Dionisio que corrigiera una tragedia que el propio tirano había escrito, la tachó de principio a fin, razón por la cual fue reducido a prisión en las latomías (o canteras) de Siracusa –la temida *Orecchio de Dionisio* o la *del Paradiso* imponente–;<sup>5</sup> luego huyó o fue expulsado y se dedicó a burlarse de su antiguo patrono, *e.g.*, en el *Cíclope*,<sup>6</sup> su ditirambo más famoso, escrito “para distraerse” en la misma prisión.<sup>7</sup>

En los tiempos de su esclavitud en Esparta fue acogido y manumitido por Melanípides de Melos (*fl. ca.* 440 a.C.) de quien fue alumno; ambos pertenecieron al llamado “Nuevo estilo” o el “Nuevo ditirambo”,<sup>8</sup> caracterizado por introducir los ritmos novedosos y romper las reglas consagradas,<sup>9</sup> abolir correspondencias entre estrofa-antiestrofa-épodo,<sup>10</sup> introducir cambios en la música tradicional como el uso del género cromático por el enarmónico y de más cuerdas en la lira (Frinis, hasta 9; Timoteo, hasta 11 ó 12), poner un

<sup>5</sup> οἶος ἦν πάλιν αὖ Διονύσιος ὁ τὸν ποιητὴν Φιλόξενον εἰς τὰς λατομίας ἐμβαλῶν, ὅτι τραγωδίαν αὐτοῦ διορθῶσαι κελευσθεὶς εὐθὺς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ὄλην μέχρι τῆς κορωνίδος περιέγραψεν (*Alex. fort. virt.* 334C). *Cfr. Tranq. an.* 471E; *cf. SUD.* A2862 y EI291, Δ1178, y para más detalles de esta historia, *vid.* DIOD. XV 6. Más famosa es la continuación de la anécdota en la *Suda*: al volver a llamar del calabozo al poeta, preguntóle de nuevo: “¿Qué me dices de la obra?”, y contestó el inquebrantable vate: “Pues... ¡llévame a la cárcel!”, y luego agregó: ἦ οἶκος φίλος, οἶκος ἄριστος· ἄπερ ἐστὶ τῆς χελώνης.

<sup>6</sup> Comenta Fr. Rodríguez Adrados sobre el mismo: “Era la historia del Cíclope rústico y selvático enamorado de la ninfa Galatea: pero bajo esta historia se encubría el amor del poeta con la amante de Dionisio II (*sic!*), el tirano de Siracusa (la razón verdadera del encarcelamiento y destierro, según algunos, A.Y.), caricaturizado en la figura del Cíclope” (ARISTÓFANES, *Las Nubes – Las Ranas – Pluto*, ed. de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos, Madrid, Cátedra, 1999<sup>2</sup>, p. 223); sobra decir que el propio poeta plasmó a sí mismo en la figura de Odiseo: ἐπεὶ δὲ τὴν ἐρωμένην [*sc.* Διονυσίου] Γαλάτειαν ἐφοράθη διαφθείρων, εἰς τὰς λατομίας ἐνεβλήθη· ἐν αἷς ποιῶν τὸν Κύκλωπα συνέθηκε τὸν μῦθον εἰς τὸ περὶ αὐτὸν γενόμενον πάθος, τὸν μὲν Διονύσιον Κύκλωπα ὑποστησάμενος, τὴν δ’ ἀλχητρίδα Γαλάτειαν, ἑαυτὸν δ’ Ὀδυσσεά (ATHEN. I 11).

<sup>7</sup> *Cfr.* AEL. *Var. hist.* XII 44.

<sup>8</sup> Corriente encabezado por Frinis de Mitilene (*n. ca.* 475 a.C., en Lesbos), virtuoso de la lira, citaredo y aulodo, y maestro de Cinesias de Atenas –“famoso” por la exquisita parodia que de él hizo Aristóphanes (*Av.* 1387ss., *cf. Ran.* 153, 1437)– y de Timoteo de Mileto (*n.* 450 a.C.), otro gran citaredo, cuyo amigo y colaborador era Eurípides. Otros de sus miembros fueron Telestes de Selinunte –ganador de un premio en Atenas en 402-401 y llamado *Poliedo*, ‘versátil’, ya que era poeta y pintor a la vez–, coetáneo de nuestro poeta, y Cleomeno de Regio, autor del *Meleagro*. *Cfr.* PSPLUT., *De mus.*, 4, 11-12, 15, 30-31 (donde se cita la parodia de FERÉCRATES a esos personajes [Χεῖρων *fr.* 145, CAF I, ΚΟΚΚ]) y, *passim*, PLUT., *Prof. virt.* 13; DIOD. XIV 46, 6, ATENEO *passim*; para Cleomeno, *vid.* IX 402A, XIII 605E, XIV 638D; asimismo, los tratados antiguos sobre música de Aristóxeno, Filodeno y Temistio, etc., quienes aluden a ellos en numerosas ocasiones.

<sup>9</sup> τὸ ἁρμονίᾳ μὴ ὑποπίπτειν αὐτῶν τὰ συγγράματα (*SUD.* K2647).

<sup>10</sup> Llamado verso libre o “relajado” –ἀπολελυμένα ἄσματα–, *e.g.*, los *nomos* citaródicos de Timoteo (HEFEST., *De poem.* III 3) o las *anábolos* (‘preludios’) de Melanípides (ARIST., *Rhet.* 1409B).

mayor énfasis en el lenguaje musical frente al texto que, a la vez, tendía a adquierir un tono pomposo y afectado<sup>11</sup> con largas “arias”. Filóxeno, según la tradición, aportó al género la innovación de incluir monodias en los cantos corales: así nos lo transmite Pseudo-Plutarco,<sup>12</sup> muy cercano al círculo del Querónense; además, el propio polígrafo cita a nuestro héroe en varias ocasiones.<sup>13</sup>

La *Suda*, aparte de los artículos mencionados (sobre el episodio en torno a las latomías), resume así su vida y obra:

Φιλόξενος, Εὐλυτίδου, Κυθήριος, λυρικός. ἔγραψε διθυράμβους κδ· τελευτᾷ δὲ ἐν Ἐφέσῳ. οὗτος ἀνδραποδισθέντων τῶν Κυθήρων ὑπὸ Λακεδαιμονίων<sup>14</sup> ἠγοράσθη ὑπὸ Ἀγεσύλου τινὸς καὶ ὑπ’ αὐτοῦ ἐτράφη καὶ Μύρμηξ ἐκαλεῖτο. ἐπαιδεύθη δὲ μετὰ τὸν θάνατον Ἀγησιλάου, Μελαμπίδου πριαμένου αὐτὸν τοῦ λυρικοῦ. Καλλίστρατος δὲ Ἡρακλείας αὐτὸν γράφει Ποντικῆς. ἔγραψε δὲ μελικῶς Γενεαλογία τῶν Αἰακιδῶν.<sup>15</sup>

Destaca el hecho de que el lexicógrafo bizantino lo llama Eulítida (algo así como ‘hijo de El Ágil, Habilidadoso’) y no Eríxida;<sup>16</sup> da el lugar de su muerte y hace un recuento de su producción literaria: menciona los 24 ditirambos que escribió el Citerio. Inesperada es la noticia de que compuso, además, una *Genealogía de los Eácidas*, en género mélico (un título que se antoja más propio de algún autor helenístico). Sorprende también que un tal Calístenes lo llama procedente de Heraclea Póntica (en Bitinia). Dice un estudioso que la *Suda* “alaba su habilidad en la expresión, su gusto melódico y su variación”;<sup>17</sup> nosotros no encontramos nada por el estilo en el *Léxico* (a no ser que se refiera a Σ1192 ó K2647, donde, más bien, se le critica por sofisticación falsa y bufonesca [Aristóf., Calím.]).

En cambio, Ateneo sí transmite un exacerbado elogio de Filóxeno por Antífanos, en su *Actor de segunda*:

ὄν [sc. Φιλόξενον] ἐπαινῶν Ἀντιφάνης ἐν τῷ Τριταγωνιστῇ φησι·  
πολύ γ’ ἔστι πάντων τῶν ποιητῶν διάφορος  
ὁ Φιλόξενος. πρώτιστα μὲν γὰρ ὀνόμασιν

<sup>11</sup> Cfr. *Nub.* 335ss.

<sup>12</sup> *De mus.* 1142A; cfr. ARISTÓF., fr. 641 KOCK.

<sup>13</sup> *Aud. poet.* 14D; *Quaest. conv.* 622C, donde aduce su *Cíclope*, etc.

<sup>14</sup> Citera, en realidad, fue capturada por Atenas (TUC. IV 53-54) en 424 a.C.

<sup>15</sup> *Lexicon* Φ393 ADLER.

<sup>16</sup> Es la única aparición de este patronímico en referencia a Filóxeno; sobre el apelativo *Eríxida* vid. nuestra nota *ad loc.* del cap. 1.

<sup>17</sup> *Moralia* XIII, trad. de J. GARCÍA LÓPEZ, p. 72, n. 113.

ἰδίοισι καὶ καινοῖσι χρῆται πανταχοῦ.  
 ἔπειτα <τά> μέλη μεταβολαῖς καὶ χρώμασιν  
 ὡς εὖ κέκραται. θεὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἦν  
 ἐκεῖνος, εἰδὼς τὴν ἀληθῶς μουσικὴν.  
 οἱ νῦν δὲ κισσόπλεκτα καὶ κρηναῖα καὶ  
 ἀνθεσιπτότατα μέλεα μελέοις ὀνόμασι  
 ποιῶσιν ἐμπλέκοντες ἀλλότρια μέλη.

(XIV 50, 58-68 KAIBEL)

A él alabándolo Antístenes dice en su *Actor en terceros papeles*: “Con mucho, el más destacable de todos poetas es Filóxeno. En primer lugar, por el uso de las voces (expresiones) no comunes (no ordinarias; sus propias, especiales) y nuevas, en toda su obra. Luego, por cómo [tan] bien encuentra el balance entre la poesía y las modulaciones cromáticas de melodía. Era dios entre los hombres y un conocedor del arte (música) verdadera. Pues los modernos componen cantos impropios (ajenos, inadecuados; infelices), enmarañando (tejiendo, embrollando) con vanas (inútiles) palabras: las ‘[coronas] trenzadas de hiedra’, las ‘[Ninfas] de los manantiales’, los ‘[pájaros] que revolotean sobre las flores’”.

Aunque, unos libros antes<sup>18</sup> cita también a quienes lo detractan por su estilo adornado, sus atrevidas innovaciones y por... su tragonería a ultranza. Así y todo, era un poeta y artista muy serio y siempre gozó de muy buena reputación profesional; baste recordar que sus ditirambos figuran en la lista de los libros que Hárpalo mandó a Alejandro para que el Emperador no careciera de lectura en Asia,<sup>19</sup> y que Aristóteles lo menciona al inicio de su *Poética*.<sup>20</sup>

Atrajo la atención de los comentaristas entendidos en la música antigua el sobrenombre del poeta registrado por la *Suda*: la “Hormiga”. Compárese este hecho con la expresión de Ferécates sobre Timoteo: <ἐπ>άγων ἑκτραπέλους μυρμηκιάς (‘introduciendo enormes [o espantosas] colinas de hormigas’).<sup>21</sup> Por su parte, EINARSON-DE LACY anotan: “Cf. Aristoph. *Thesm.* 100, where Agathon is said to be humming ‘ant’s paths’ [μύρμηκος ἀτραπούς]. Perhaps when the great gaps in the earlier scales (*sc.* de los antiguos, A.Y.) were broken down the movement from one note to the next was felt to be so slight as

<sup>18</sup> VIII 341A-D; *cf.* caps. 26, 46 KAIBEL.

<sup>19</sup> *Alex.* 8.

<sup>20</sup> Cap. 2 (1448A 15-16), donde compara los dos *Cíclopes*: el de Timoteo (que enaltece al protagonista, “hace a los hombres mejores”) y el de Filóxeno (que lo denigra, hace *parodia*).

<sup>21</sup> *Apud* PS.-PLUT. 1142A.

to resemble the crawling of an ant”.<sup>22</sup> En relación a la misma expresión de Aristófanes (“senderos de hormiga”) advierten Borthwich<sup>23</sup> y Düring<sup>24</sup> que Filóxeno debió su apodo a las modulaciones y al carácter *cromático* de su música. A su vez Piankó<sup>25</sup> considera que las “hormigas” representan “abundancia de sonidos rápidos y pequeños”.<sup>26</sup> No obstante todas esas disquisiciones, hay que tener en cuenta que el sobrenombre le fue dado al virtuoso de cítara, según la *Suda*, cuando aún era un pequeño esclavo y, tal vez, tan sólo signifique ‘un muchacho vivaz (ágil) y chiquito’.

Regresando al tema de la glotonería, seguimos con la duda de si en realidad el poeta Citerio era adicto a la gula.

En lo que atañe a Plutarco, en las mismas *Quaestiones convivales* o “Charlas de sobremesa” aparece un Filóxeno Eríxida, en compañía del poeta Antágoras y el pintor Andócides de Cícico, todos peritos “en la excelencia de los alimentos” por ser amantes de ellos; glotones famosos, pues.<sup>27</sup> Asimismo, en un fragmento del tratado *Sobre Eros* (título discutido), citado por Estobeo,<sup>28</sup> un Filóxeno (sin otro apelativo) es nombrado igualmente ὄψοφάγος, ‘glotón’ o ‘goloso’.<sup>29</sup> Atrae la atención que también en el tratado sobre *Cómo debe el joven escuchar la poesía*, ya mencionado, el “poeta Filóxeno” aparece cual un experto *gourmet*, de los que tienen “el paladar –según un dicho de Catón– más sensible que el corazón”.<sup>30</sup>

<sup>22</sup> *Plutarch's Moralia* XIV (LOEB), p. 423.

<sup>23</sup> E. K. BORTHWICK, “Notes on the Plutarch *De musica* and the *Cheiron* de Pherecrates”, *Hermes* 96 (1968), p. 69.

<sup>24</sup> I. DÜRING, “Studies in Musical Terminology in 5th-Century Literature”, *Eranos* 43 (1945), p. 196.

<sup>25</sup> G. PIANKO, “Un comico contributo alla storia della musica greca: *Chirone* di Ferectare”, *Eos* 53 (1963), p. 59.

<sup>26</sup> *Cfr.* ARISTÓF., *Ran.* 1314, parodiando a Eurípides. Por su parte, A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, también discute esta cuestión en su *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (2ª ed. rev., T. B. L. Webster, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 46-47). Por nuestra parte, no podemos dejar de mencionar el apodo “avispón” o “abejorro” de Jimi Hendrix y su técnica de *wah-wah pedal*: miles de sonidos a la vez, como el zumbido de un avispón, como millares de hormigas corriendo en todas direcciones... (La interpretación de “Flight of Bumblebee” de Rimsky-Korsakov es una de sus piezas más famosas.)

No obstante, hay que tener en cuenta que el sobrenombre le fue dado al virtuoso de cítara, según la *Suda*, cuando aún era un pequeño esclavo y, tal vez, tan sólo significa ‘un muchacho vivaz (ágil) y chiquito’.

<sup>27</sup> 668C.

<sup>28</sup> IV 20, 34 (O. HENCE, vol. IV, p. 444).

<sup>29</sup> Fr. 25, 2 (BERN., vol. VII, p. 130) = fr. 134, 36 (SANDBACH, vol. VII).

<sup>30</sup> 14D.

Finalmente, la referencia más “nutrida” y extensa a la glotonería de un(os) Filóxeno(s), la tenemos –como ya lo hemos advertido– en ATENEO,<sup>31</sup> quien cita en múltiples ocasiones a nuestro ditirambista y quien es la fuente principal sobre ese personaje y de su obra.<sup>32</sup> Sin embargo, Ateneo se confunde entre varios Filóxenos, no está seguro a quién qué obra atribuir y hace un verdadero malabarismo con los nombres de Leucadio, Eríxida y Citerio.

No es de extrañarse, pues, que algunos estudiosos crean que Plutarco –y consecuentemente, Ateneo, quien mucho lo tenía en cuenta al elaborar su obra– confunde a dos personajes: a nuestro ajetreado poeta y al filósofo, discípulo de Anaxágoras, del

<sup>31</sup> Sobre todo, I 8-11, aunque allí aparece primero Filóxeno Leucadio, luego Eríxida y, finalmente, Citerio, *vid. infra*. Ateneo cita la parodia de Platón, el comediógrafo, –en el *Faón*– al poema de Filóxeno Leucadio, Δείπνον o la *Cena* (“Banquete”), aludido por el cómico como “libro de cocina”: Φιλοξένου καινή τις ὕψαρτυσία (el chiste consiste en pasar una larga lista de las “recetas” filoxenias, convirtiéndolas en albures de más chusco doble sentido); aunque más abajo (IV 28 [146Fss.], donde reproduce unos 40 versos de la obra) duda si su autoría es del Leucadio o del Citerio: Φιλόξενος δ’ ὁ Κυθήριος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Δείπνῳ –εἶπερ τούτου καὶ ὁ κωμωδιοποιὸς Πλάτων ἐν τῷ Φάωνι ἐμνήσθη καὶ μὴ τοῦ Λευκαδίου Φιλοξένου– τοιαύτην ἐκτίθεται παρασκευὴν δείπνου [...]. Sin embargo, en el libro VIII 26, el Naucratenso vuelve a citar una sátira de Macón sobre “Filóxeno de Citera” y sus desdichas al tragar un enorme pulpo, junto con otra parodia, también sobre su gula, la de Sópatro. En cuanto a la autoría de la *Cena* de Filóxeno consúltese D. A. CAMPBELL, *Greek Lyric* (LOEB), vol. 5 (*The New School of Poetry and Anonymous Songs and Hymns*), 1994, pp. 176-197 y A. DALBY, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London–N. Y., Routledge, 1996; además de, inevitable, Danys L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, pp. 423-32 (§§ 814-35) y la edición de Macón por A. S. F. GOW (en una nueva reimpresión, MACHON, *The Fragments* (Cambridge Classical Texts and Commentaries I), 2004 (1ª ed., 1965); fr. 9, 64, *cfr.* 10, 87; notas, pp. 75-80).

<sup>32</sup> *Vid.*, en especial, además de los pasajes ya citados, el libro VIII, con las burlas y gracias del tremendo chismoso y alburero Macón de Corinto o de Sición; el XIV, con varios fragmentos significativos de su poesía, y el XIII, con un bello elogio del Citerio por Hermesianacte de Colofón, en el ciclo de elegías dedicadas a su amada *Leoncia* (y así denominado, en tres libros), donde alude a la muerte del poeta en el bosque de Ortigia (texto discutido) y menciona su gran obra, el *Cíclope*:

\* Ἄνδρα δὲ τὸν Κυθήρηθεν, ὃν ἐθρέψαντο τιθῆναι  
 Βάκχου καὶ λωτοῦ πιστότατον ταμίην  
 Μοῦσαι παιδευθέντα Φιλόξενον, οἷα τιναχθεὶς  
 Ὀρτυγίῃ ταύτης ἦλθε διὰ πτόλεως  
 γιγνώσκεις, αἶουσα μέγαν πόθον ὃν Γαλατεῖη  
 αὐτοῖς μηλείοις θήκαθ’ ὑπὸ προγόνοις.

*Y del varón de Citera, a quien las nodrizas de Baco  
 criaron y educaron las Musas cual amo  
 más fiel de la flauta, y de cómolegō quebrantado,  
 atravesando nuestra ciudad, a Ortigia,  
 sabes; pues has oído de gran pasión que Galatea  
 hasta en los viejos infundía carneros.*

[sc. Filóxeno]

[lit.: ‘caramillo de loto libio’]

[ATHEN. XIII 71, 69-74 = HERM. fr. 7,  
 vv. 69-74 (POWELL, p. 98), trad. nuestra]

mismo nombre, famoso por su gula y costumbres relajadas; así lo sostiene F. FUHRMANN, en su edición de las *Charlas de sobremesa*.<sup>33</sup> Igualmente, cuando Ateneo, una vez más, comenta la molicie y avidez de un Filóxeno hijo de Erixis,<sup>34</sup> se refiere, quizá, al mismo personaje que aparece, a su vez, en Aristófanes, quien lo califica de *katápygos*.<sup>35</sup>

Evidentemente, el hecho de ser *καταπύγων* no priva a nadie de ser glotón o poeta. Y, sin embargo —como también ya se ha evidenciado—, la imagen seria y hasta esforzada de nuestro citaredo no cuadra bien con la del desvergonzado, si no depravado, “filósofo”-tragón. Y he aquí la clave del asunto: es evidente que ni Anaxágoras hubiera podido ser maestro de nuestro poeta, ya que murió, aproximadamente, en el año 427/28, ni —lo más importante— Aristófanes hubiera podido referirse a él en sus *Nubes* o en las *Avispas* (años 424/23 y 422 respectivamente),<sup>36</sup> incluso considerando la versión corregida de la primera (entre 420-417), ya que el Citerio por aquel entonces todavía era un adolescente. Un Filóxeno, miembro activo del demo ateniense Diomea (cuyos habitantes tenían fama de impostores), según escolios a Aristófanes, bien podría haber sido el protagonista de estos pasajes<sup>37</sup> y alumno de Anaxágoras. Si había otra persona —Filóxeno *de Leucadia*, autor de la *Cena*—, o si el de Diomea era *hijo de Leucadio* (como sugieren algunos), son asuntos sumamente difíciles de resolver, aunque lo más plausible (y, al parecer, mayoritariamente aceptado) es que la *Cena* sea obra de un *tercer* Filóxeno, el de Leucadia.

En cambio, en el *Pluto*, obra tardía de Aristófanes (388), se parodia un *Cíclope*,<sup>38</sup> sin lugar a dudas, la obra del Citerio, que para aquel entonces ya era un autor reconocido; mas no hay mención alguna de su perversidad o gula; a menos que pensáramos que el mismo protagonista, Cíclope —borracho y glotón por excelencia—, hace referencia al propio autor de la obra (una especie de “metaparodia” de Aristófanes).

<sup>33</sup> PLUTARQUE, *Œuvres morales*, IX 2, Paris 1978; 668C, nota *ad locum*.

<sup>34</sup> v 220c = v 62, KAIBEL, donde es llamado precisamente alumno de Anaxágoras.

<sup>35</sup> *Vesp.* 84; *cf.* *Nub.* 686.

<sup>36</sup> A pesar de que la *Suda* (Σ1192) dice que el v. 335 de las *Nubes* perteneció al Filóxeno “ditirambista”: *Στρεπταίγλαν* Ἀριστοφάνη· ταῦτ' ἄρ' ἐποίησεν ὑγρὰν νεφελὰν στρεπταίγλαν δάϊον ὄρμάν. τοῦτο Φιλό-ξενος ὁ διθυραμβοποιὸς εἶπεν. ἐπεὶ οὖν συνθέτοις καὶ πολυπλόκοις οἱ διθυραμβοποιοὶ χρῶνται λέξεσι, κατὰ τὸν ἐκείνων ζῆλον καὶ αὐτὸς τοιαύταις χρῆται. δηλοῖ οὖν ἀντικρὺς τὸ ἐξεστραμμένον διὰ τὴν ἀηδίαν τούτων ἐν τοῖς συνθέτοις. *στρεπταίγλαν* δὲ τὴν στρέφουσαν τὴν αἴγλην καὶ ἀφανίζουσαν. Éste es uno de los pasajes más curiosos sobre el Estilo Nuevo y sus prácticas lingüísticas.

<sup>37</sup> *Cfr.* *Achar.* 603, *schol. vet.*

<sup>38</sup> v. 290ss.

Una vez más, en Ateneo, aparece un Filóxeno, llamado en esta ocasión “Rajador de jamones”,<sup>39</sup> nombre típicamente “parasitario”, recordado, entre otros, –según la *Suda*– por Menandro en su *Κεκρύφαλος*. El *Léxico*, a su vez, es preciso al distinguir tajantemente entre dos Filóxenos: uno, ditirambista (cuya historia ya conocemos), otro, llamado Filóxeno de Leucadia, el Parásito:

Φιλόξενος, Λευκαδίου. ὄνομα παρασίτου. τοῦτόν φασι προλούμενον ἐν τῇ πατρίδι κὰν ἄλλαις πόλεσι περιέρχεσθαι τὰς οἰκίας, ἀκολουθούντων αὐτῷ παίδων, φερόντων ἔλαιον, γάρον, ὄξος καὶ ἄλλα τῶν ἡδυσμάτων. εἰσιόντα δὲ εἰς τὰς ἀλλοτρίας οἰκίας τὰ ἐψόμενα τοῖς ἄλλοις ἀρτύειν, ἐμβάλλοντα ὧν ἦν χρεῖα, κἄθ’ οὕτως εἰς ἑαυτὸν κύψαντα εὐωχεῖσθαι. οὗτος οὖν ὀσφάγωγος ὦν καὶ πλεύσας εἰς Ἔφεσον εὗρε τὴν ὀσφωλίαν κενὴν καὶ ἐπύθετο τὴν αἰτίαν· καὶ μαθὼν ὅτι πᾶν εἰς γάμους συνηγόρασται, λουσάμενος παρῆν ἀκλιητος καὶ ἄσας ὑμέναιον μετὰ τὸ δεῖπνον πάντας ἐψυχαγώγησε. καὶ ὁ νυμφίος εἶπε, καὶ αὔριον ὧδε δειπνήσεις· ὁ δὲ ἔφη, ἂν ὄσων μὴ πωλῆ τις. ὁ αὐτὸς ἠύξατο γεράνου τράχηλον ἔχειν, ἵν’ ἐπὶ πολὺν χρόνον καταπίνων ἡδηται. ὁ αὐτὸς Φιλόξενος περιπαθὴς ὦν τοῖς ὄσων, καὶ δειπνῶν ποτε παρὰ Διονυσίῳ τῷ τυράνῳ, ὡς εἶδεν ἐκείνῳ μεγάλην τρίγλαν παρατεθειμένην, αὐτῷ δὲ μικράν, ἀναλαβὼν αὐτὴν πρὸς τὸ οὖς προσήνεγκεν, ὡς βούλοιτό τινα παρ’ ἐκείνης τῶν κατὰ τὸν Νηρέα πυθέσθαι· τὴν δὲ ἐρομένην ἀποκεκρίσθαι, ὅτι νεωτέρα οὖσα ἀλοῖη διὸ μὴ παρακολουθεῖν· τὴν δὲ παρὰ Διονυσίῳ κειμένην, πρεσβυτέραν οὖσαν, πάντα εἰδέναι, ἃ βούλεται μαθεῖν. τὸν οὖν Διονύσιον γελάσαντα ἀποστεῖλαι αὐτῷ τὴν τρίγλαν. οὗτος ἦν ὀσφάγωγος· ἀφ’ οὗ καὶ Φιλοξένειοι πλακοῦντες. [Φ395 ADLER]

Filóxeno hijo de Leucadio; nombre de un parásito. Dicen de él que habiéndose bañado previamente, iba visitando las casas <en su ciudad natal o en otras ciudades>, acompañado de esclavos llevando aceite de oliva, salsa de pescado, vinagre y otros condimentos. Entrando en casa ajena, so pretexto de sazonar [la comida] que se estaba cocinando [allí], le echaba de lo que hacía falta y después de hacerlo así, inclinándose (con avidez) se alimentaba abundantemente (hacía un banquete para sí mismo).

Y así como era ese de glotón, habiendo navegado [en una ocasión] hacia Éfeso, al encontrar su mercado pesquero vacío, preguntó por la causa [de este acontecimiento]; y, al enterarse que todo había sido comprado para una boda, se bañó y se presentó [allá] sin invitación y cantó un himeneo –después de la cena– embelesando a todos. Y al preguntarle el novio (recién casado): “¿También mañana vendrás a cenar con nosotros?”, respondióle: “Si nadie me vende víveres (pescado)...” <Éste mismo rezaba y anhelaba tener la garganta de grulla, para disfrutar más tiempo el engullir.>

El mismo Filóxeno tenía una pasión [especial] por el pescado y, alguna vez, cenando con Dionisio, el tirano, como vio que a aquél le sirvieron un salmonete [muy] grande y a él uno pequeño, levantolo acercándolo a su oído como si quisiera averiguar algo (pedirle un oráculo) sobre los asuntos de Nereo [el Viejo del Mar]. Pero [el pescado] interrogado “contestó” que, siendo atrapado muy joven, no podía entenderlo bien a bien, pero el que yacía frente a Dionisio, siendo [mucho] mayor, estaba enterado de todo lo que él quisiera saber. Y he aquí que Dionisio estallando en risa mandole el salmonete.

Éste era un goloso, también de él provienen las “tortas filoxenias”.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Πτερνοκοπίς, VI 37, 40, 48; el libro sexto está dedicado especialmente a los parásitos.

<sup>40</sup> Trad. nuestra; sobre las “tortillas” (¿bollo de hojaldre?) o empanadas filoxenias, *cf.* F398, O1091, T599.



Las historias sobre el “gran cocinero”, “himnista” e “ictiófilo”<sup>41</sup> Filóxeno reproducidas en este artículo de la *Suda*, fueron extraídas, casi literalmente, del primer libro de Ateneo (caps. 9-10, ya mencionados), donde las primeras dos le son adjudicadas a un tal Clearco, a quien se asocia con Clearco de Solos (o Soli), alumno de Aristóteles, autor de varios libros que, en algunas ocasiones, es confundido con Clearco del Ponto, alumno de Platón, quien fue, en 364/63-353/52, tirano de Heraclea.<sup>42</sup> Si éste último fue quien narró primero la anécdota, con seguridad conoció a Esquines, el Socrático, de quien es la noticia de la gula y malignidad de un Filóxeno Erixida, alumno de Anaxágoras.<sup>43</sup> Llama la atención que la *Suda* elimina precisamente todas las frases que identifican al parásito con el poeta ditirambista (algunas de las cuales, por cierto, suenan como añadidas a propósito en Ateneo); así se ve la versión del *Léxico*: καὶ ἄσας ὑμέναιον μετὰ τὸ δεῖπνον πάντας ἐψυχαγώγησε, mientras en el “original” de Ateneo leemos: καὶ μετὰ τὸ δεῖπνον ἄσας ὑμέναιον, οὗ ἡ ἀρχὴ Ἰάμε, θεῶν λαμπρότατε [III 614 B4], πάντας ἐψυχαγώγησεν· ἦν δὲ διθυραμβοποιός.

La última historia (“Nereo”) es narrada por Fenias de Éreso (*fl.* 320 a.C.), autor del libro *Sobre los tiranos de Sicilia*; aquí Filóxeno es referido explícitamente como el poeta Citerio, y, ciertamente, con la “censura” de la *Suda* no se percibe bien a bien la sal de la anécdota, ya que corta la frase (“ὡς βούλοιτό τινα παρ’ ἐκείνης τῶν κατὰ τὸν Νηρέα πυθέσθαι”) que en Ateneo suena así: πυθομένου δὲ τοῦ Διονυσίου τίνος ἔνεκεν τοῦτο ποιεῖ, εἶπεν ὁ Φιλόξενος ὅτι γράφων τὴν Γαλάτειαν βούλοιτό τινα παρ’ ἐκείνης τῶν κατὰ Νηρέα πυθέσθαι; pues, efectivamente, Galatea era la hija del Viejo del Mar. La parte final del episodio, por obvias razones, tuvo que ser omitida por la *Suda*.<sup>44</sup> Pero Ateneo –como hemos visto– tampoco es seguro en cuanto a la distinción entre todos estos Filó Xenos.

<sup>41</sup> De hecho, la misma palabra *opsófago* puede ser interpretada tanto como ‘goloso’, como también ‘devorador de pescado’; de allí, creemos, puede derivarse la noticia constante de que éste (o cualquier goloso) es amante del pescado. Esta confusión sólo indica que no era sino un lugar común, donde la misma lengua arrastraba la imaginación fabulística popular (puntualmente eso sucede en las *Quaest. conv.* [668C], ya parcialmente citado, donde Plutarco, tras mencionar a los “grandes expertos en comida”, Filóxeno, Antágoras y Andócides, procede a referir la adición de éste último [*sic!*] al pescado).

<sup>42</sup> *Cfr.* K1714; AEL., *Var. hist.* F 86 (HERCHER).

<sup>43</sup> ὁ δ’ ἕτερος [*sc.* Ἀναξαγόρας] Φιλόξενον τὸν Ἐρύξειδος καὶ Ἀριφράδην τὸν ἀδελφὸν Ἀριγνώτου τοῦ κιθαρωδοῦ, θέλων ἀπὸ τῆς τῶν δηλωθέντων μοχθηρίας καὶ περὶ τὰ φαῦλα λιχνείας ἐμφανίσαι τὴν τῶν παιδευσάντων διδασκαλίαν; pasaje ya referido más arriba V 220c = V 62 KAIBEL.

<sup>44</sup> La reproducimos ya en la nota 6, *vid.*

El Naucratenso, como también ya lo hemos advertido, es conocedor de Plutarco; sin embargo, destaca que la imagen del parásito-filóxeno está tratada en él con mucha mesura: no es un parásito vulgar, pues. En efecto, se baña antes de emprender sus “demarchas” o correrías, sabe hacerse el gracioso –cantar un himeneo y hasta encantar a la gente con su ejecución–, e, incluso, escribe poesía quizá (podría ser el autor de la *Cena*, obra, sin duda, de un gastrónomo experto), a él le debemos la receta de un platillo...

La transición del Leucadio al Citerio es, por lo demás, paulatina en Ateneo. En efecto, antes de pasar al cuento de Fenias (cap. 11), se cuenta la parábola de la grulla (cap. 10, reducida en la *Suda* a una frase), adjudicada a un tal Teófilo y que empieza así: οὐχ ὥσπερ Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιδος. Este οὐχ ὥσπερ parece distinguir al Eríxida del Filóxeno de Clearco, que no tiene apelativo, pero es asociado, como hemos visto, con el Citerio (segunda mitad del cap. 9). El episodio intermedio entre el Leucadio del cap. 8 y el supuesto Citerio del 9 es narrado por boca de Crisipo (primera mitad del cap. 9), y es el que no aparece en la *Suda*, por lo que lo citaremos aparte:

ἀπὸ τούτου τοῦ Φιλοξένου [*sc.* τοῦ Λευκαδίου] καὶ Φιλοξενεῖοί τινες πλακοῦντες ὠνομάσθησαν. περὶ τούτου Χρῦσιππὸς φησιν· ἐγὼ κατέχω τινὰ ὀσοφάγον ἐπὶ τοσοῦτον ἐκπεπτωκότα τοῦ μὴ ἐντρέπεσθαι [‘no respetaba’] τοὺς πλησίον ἐπὶ τοῖς γινόμενοις ὥστε φανερώς ἐν τοῖς βαλανείοις τὴν τε χεῖρα συνεθίζειν πρὸς τὰ θερμὰ καθιέντα εἰς ὕδωρ θερμὸν καὶ τὸ στόμα ἀναγαργαριζόμενον θερμῷ, ὅπως δηλονότι ἐν τοῖς θερμοῖς δυσκίνητος [*hic*, ‘resistente’] ἦ. ἔφασαν γὰρ αὐτὸν καὶ τοὺς ὀσοποιούντας ὑποποι-εῖσθαι, ἵνα θερμότερα παρατιθῶσι καὶ μόνος καταναλίσκη αὐτὸς τῶν λοιπῶν συνακο-λουθεῖν μὴ δυναμένων. τὰ δ’ αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ Κυθηρίου Φιλοξένου ἱστοροῦσι καὶ Ἀρχύτου καὶ ἄλλων πλειόνων, ὧν τις παρὰ Κρωβύλω τῷ κωμικῷ φησιν (IV 568 M):

- [A.] ἐγὼ δὲ πρὸς τὰ θερμὰ ταῦθ’ ὑπερβολῇ  
 τοὺς δακτύλους δῆπουθεν Ἰδαίους ἔχω  
 καὶ τὸν λάρυγγ’ ἥδιστα πυριῶ τεμαχίους.  
 (‘trocitos [de pescado salado’])
- {B.} κάμινος, οὐκ ἄνθρωπος.

Antes del colofón de esa historia (la divertidísima cita de Cróbulo, el cómico) destaca la frase: “Lo mismo se transmite también en torno a Filóxeno Citerio y sobre Arquitas y otros muchos”; pues en ella se “mezclan” ya a conciencia varios Filóxenos y, además, aparece el motivo-clave (o un tópico de glotonería): el de ganar los golosos la comida a otros

comensales, el de ahuyentarlos a cualquier precio para, solos, devorar los manjares (καὶ μόνος καταναλίσκη αὐτὸς).

Pero eso no es todo: también destaca que, estructuralmente hablando, la historia de Clearco (que sigue a la de Crisipo) y la de Plutarco *es la misma*. Ciertamente en ambas anécdotas los rasgos característicos son: 1) obtener acceso a una comida (o a la preparación de una); 2) echar algo en los platillos, y 3) con ese pretexto, hartarse con ellos. Así las cosas, se nos figura que Ateneo tan sólo “suavizó” los hechos que Plutarco describió, ajustándolos al carácter del personaje que él estaba creando en su libro.

O al revés y más plausiblemente, según nuestra óptica: la historia era conocida tal como la cuenta Clearco-Ateneo, y Plutarco, por el contrario, exagera y hasta la vuelve asquerosa, con propósitos meramente didáctico-literarios. La técnica aquí empleada por el Queronense es de la *parodia e invectiva*, y encaja a la perfección con el discurso —áspero y muy hostil hacia todo lo epicúreo— del filósofo platónico.<sup>45</sup> Tenemos, por lo general, la impresión de que Plutarco es un autor muy “serio”, ajeno a los procederes cómicos y bufonescos, pero es un escritor profesional y talentoso y, cuando le conviene y lo necesita, los emplea sin vacilar; además, como bien sabemos, todos los métodos son buenos para derrocar a nuestros contrincantes: los últimos sucesos políticos de este país una vez más nos lo comprueban.

Recapitulemos: detrás del poeta-glotón vemos perfilarse a un personaje distinto, a un parásito que, por antonomasia, no podría ser un profesional en nada, mucho menos un profesional de altos vuelos como es el músico de Citera. Recordemos que *parásito* es definido por LIDDELL-SCOTT-JOHNES como ‘one who eats at the table of another and repays him with flattery and buffoonery’; este tipo social (y literario) se desarrolla apenas a partir del siglo IV (en Aristófanes no se emplea este término) y, en principio, es diferente al de un glotón: una imagen antigua y consagrada, desde el incansable en todo Hércules.

<sup>45</sup> *Vid.* nuestro primer ensayo, apartado 4.

Con todo, creemos que un Filóxeno-“parásito”, como personaje-tipo, se fue forjando poco a poco: a veces, sobreponiéndose –como un negativo fotográfico sobre otro–, confundiéndose con otros artistas o filósofos, que, eventualmente, demostraban alguna afinidad con este tipo de conductas o eran grandes *gourmets* de su tiempo. Y es curioso notar que la definición de *LS7* arriba aducida, en gran medida se podría aplicar a los poetas y a los artistas en general, pues, en cualquier régimen autócrata, ciertamente, éstos a menudo viven de la “mesa ajena” y pagan por ello, con frecuencia, haciendo de payasos o, peor, glorificando incondicionalmente al potentado que les da de comer.

LAS TRES VÍAS DE PÍNDARO Y PLUTARCO  
(Y UNA MÁS: LA DE ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF)\*

Al inicio del último capítulo de su interesante opúsculo “De si ‘vive ocultamente!’ es buen consejo”, Plutarco, con ayuda de Píndaro, describe la Tierra de los Bienaventurados. Este importante fragmento de un treno del vate beocio (fr. 129 SNELL-MAEHLER), junto con el 130 (que es citado unas líneas más abajo del primero) y el 131 (*Cons. ad Apoll.* 120D), constituye una de las fuentes más raras y extraordinarias en torno a las creencias órfico-pitagóricas sobre la vida de ultratumba y, en específico, sobre la teoría de las **tres vías**:

[7.] Καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύσιν εὐσεβῶν χῶρον,

τοῖσι λάμπει μένος ἀελίου  
τᾶν ἐνθάδε νύκτα κάτω,  
φοινικορόδοις ἐνὶ λειμώνεσσι

(Pind. fr. 129),

καὶ [τοῖσιν] εὐκάρπων μὲν ἀνδῆρων καὶ συσκίων δένδρων ἀνθεσι τεθηλὸς ἀναπέπταται πεδίον, καὶ ποταμοὶ τινες ἄκλυστοι καὶ λεῖοι διαρρέουσι, καὶ διατριβὰς ἔχουσιν ἐν μνήμαις καὶ λόγοις τῶν γεγονότων καὶ ὄντων παραπέμποντες αὐτοὺς καὶ συνόντες. ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμως ὁδὸς ἐστίν, εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχάς,

ἐνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον  
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοὶ

(Pind. fr. 130),

δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ τοὺς κολαζομένους. (*Lat. viv.* 1130C-D POHLENZ)

[7.] (*Texto muy dañado, faltan unas líneas*) Y es que, ciertamente, la naturaleza de la fama y de la existencia <...> la tierra de los bienaventurados (*o bien*: “Dicen que la tierra de los beatos es precisamente de la fama y del ser”), [pues]:

\* Dixitque ei Deus: “Ego sum, et pactum meum tecum, erisque pater multarum gentium; nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed appelaberis Abraham: quia faciam te crescere vehementissime, et ponam te in gentibus, regesque ex te egredientur.” (*Gen.* XVII)

*para ellos brilla la fuerza vital del sol,  
siendo aquí –abajo– de noche,  
en los prados [tapizados] de púrpúreas rosas;*

y [para ellos] una floreciente (abundante) llanura se extiende con sus fértiles riberas (arriates, bancales, eras; canales) y frondosos árboles en flor, y [sin parar] se deslizan suavemente (*lit.*: “sin el oleaje”; var.: “sin ruido”) unos ríos, y pasan [ellos su tiempo] (y transcurre su tiempo) en recuerdos y conversaciones sobre lo pasado y lo presente, en mutua compañía y [plena] convivencia.

A su vez, el tercer camino es de los que han vivido impía e injustamente, un camino que arrastra sus almas a las profundidades del erebo,

*desde allí vomitan eterna oscuridad  
lánguidos ríos de la noche tenebrosa,*

devorando a los condenados y ocultándolos en el desconocimiento y el olvido.

El treno (o, tal vez, dos trenos) es referido más ampliamente por Plutarco en su *Consolación a Apolonio* 35 (120C-D y, también parcialmente, *Rom.* 28 [35D]; frags. 129 y 130 S.-M.) y, además, se completa con algunos restos de textos papiráceos (que para el caso no nos interesan, *vid.* S.-M. II, p. 110). He aquí el texto de la *Consolatio*:

[35. (120C 4)] Λέγεται δ' ὑπὸ μὲν τοῦ μελικοῦ Πινδάρου ταυτὶ περὶ τῶν εὐσεβῶν ἐν Ἄιδου·

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα  
κάτω,  
φοινικορόδοις τ' ἐν λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν·  
καὶ λιβάνῳ σκιαρὸν καὶ χρυσοκάρποισι βεβριθός.  
καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίῳις τε, τοὶ δὲ πεσσοῖς,  
τοὶ δὲ φορμίγγεσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν  
εὐανθῆς ἄπας τέθαλεν ὄλβος,  
ὄδμᾶ δ' ἔρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται  
αἰεὶ θύα μιγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν  
ἐπὶ βωμοῖς.

[*Moralia* II, F. C. BABBITT, p. 204]

Y tales cosas son dichas por el [poeta] mélico (o lírico) Píndaro sobre los bienaventurados en el Hades:

*para ellos brilla la fuerza vital del sol, siendo aquí –abajo– de noche,  
y entre los prados de púrpúreas rosas [levanta] arrabales [su ciudad]  
y [entre] abundantes en sombras perfumadas y frutas doradas <árboles>.  
Y unos de ellos con ejercicios hípicas, otros, con juego de damas,  
otros, con la forminge se regocijan, y de entre ellos  
por siempre florece prospera felicidad.  
Y un perfume deleitoso se esparce por [aquellas] tierras  
sin cesar, al echar ellos en el fuego, que brilla de lejos, inciensos  
de toda especie <sobre los altares de los dioses>.*

Hasta aquí el primer treno. A continuación agregan los editores de este canto fúnebre, las líneas del *De latenter* que siguen a la cita, hasta ...καὶ συνόντες. La frase καὶ τοῖσιν εὐκάρπων μὲν ἀνδῆρων καὶ συσκίων δένδρων ἄνθεσι τεθηλὸς ἀναπέπταται πεδίον – que presenta varios problemas de lectura que comentamos aparte– se considera paráfrasis del verso tercero, en esta versión que no sigue la división de los versos según su metro.<sup>1</sup>

Sabemos por la reconstrucción hecha por Snell-Maehler a partir de los fragmentos papiráceos y el esquema métrico, que después de βεβριθός (o βέβριθε) falta una palabra (en esta lectura, <δενδρέοις>, propuesta de Wilamowitz); otra más, entre los “ejercicios” y las “damas”, y, finalmente, el verso “sin cesar... inciensos”, está dañado. Además, la frase entre <...> es considerada espuria, agregada por Plutarco. Sabemos también, que entre el último verso de este fragmento y la paráfrasis que da nuestro polígrafo en su tratado antiepícureo, había otros versos (no menos de seis), donde se hablaba de la Moira, de los sacrificios de los bueyes, de una *virgen* –ἄλοχόν– (¿Ártemis?) o una *esposa* (¿Perséfone?) y del Olimpo (a donde *Hercules venit?*, agrega Snell, pensando, por supuesto en la “primera vía”). Respecto de aquella mujer misteriosa, puede ser que algo aclaren los versos (más bien, el primer verso) con los que prosigue la *Consolación*:

[120D] καὶ μικρὸν προελθὼν <ἐν ἄλλῳ θρήνῳ περὶ ψυχῆς λέγων> φησὶν·  
ὀλβία δ' ἅπαντες αἴσα λυσίπονον τελευτάν.  
καὶ  
σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,  
ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδῶλον· τὸ γὰρ ἔστι  
μόνον  
ἐκ θεῶν. εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἄτάρ  
εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις  
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

Y llegando un poco más adelante, <en otro treno, al hablar del alma [Bergk, Wil.]> dice:

*todos, por un feliz hado, [alcanzan] la muerte que dirime los pesares.*

Y <en otro treno, al hablar del alma [huc loc. Wil.]>

*el cuerpo de todos se somete (se subyuga) a la muerte poderosa,  
pero aún queda la imagen (espectro, reflejo) de la vida humana (imagen ¿eterna?),  
pues ella es la única de origen lit.: ella sola [proviene] de los dioses  
divino. Ella yace dormida mientras actúa el cuerpo (lit.: los miembros), por contra,  
a los que duermen muestra en múltiples sueños  
los designios de los placeres y los pesares que acechan.  
(futuros, divinos; lit.: que se “arrastran” hacia nosotros)*

<sup>1</sup> Vid. nota *ad loc.* del cap. 7.

A continuación de su *Consolación* (cap. 36) cita Plutarco el *Fedón* de Platón. Destaca que en esos dos ejemplos paradigmáticos –sacados de un poeta y de un filósofo– sobre la cuestión de la vida después de la muerte y de la inmortalidad del alma aduce el Queronense a Píndaro –el “poeta de los poetas”– y a Platón –el “Divino”–.

Respecto al primer verso de este segundo pasaje, que se considera un fragmento más o menos independiente (conocido como *131a*), ofrecimos una lectura aceptada por la mayoría de los editores y traductores tanto de Plutarco como de Píndaro (BABBITT, Jean HANI, con algunos variantes menores, etc.). En cambio, Emilio SUÁREZ DE LA TORRE –quien sigue a Wilamowitz y su conjetura heterodoxa, para no variar: τελετάν por τελευτάν (τελετᾶν?), pero recoge, con mucha lógica, para el caso, a ὄλβιοι presentado por los códices, contra el ὄλβιᾶ de Ulrich– da la siguiente traducción, algo problemática, mas muy ingeniosa: “Felices todos, partícipes (*sic!*) de misterios solazadores”.<sup>2</sup> Evidentemente, se tiene en cuenta aquí el celeberrimo fragmento pindárico *137*, también del libro de las lamentaciones, transmitido por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'.  
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,  
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν

(*Strom.* III 3, 17; acerca de los misterios de Eleusis).

Si esta interpretación del *131a* es válida, la lectura de ἄλοχος como ‘esposa’ (Proserpina) podría resultar sugerente.

En cuanto al fragmento *131b*, que no tiene una relación directa con el tema que ocupa en este momento a Plutarco (las tres vías), lo citamos aquí en referencia al pasaje, del quinto capítulo de nuestro tratado, sobre los sueños (“visiones espasmódicas”) y el valor premonitorio que, a veces, tienen (*vid.* nota *ad loc.* cap. 5). Por lo demás, está en coherencia con la visión pitagórica (y platónica) acerca del alma y destaca por la bellísima expresión αἰῶνος εἶδωλον (la ‘imagen eterna’) por *alma*.

<sup>2</sup> PÍNDARO, *Obra completa*, Madrid, Cátedra, p. 400; para cotejar todas las conjeturas *cf.* BERCK, *PLG*, rev. SCHRÖDER, p. 442.



Dicho todo esto, llegamos, por fin, a la *tercera vía*: “A su vez, el tercer camino es de los que han vivido impía e injustamente”. El evidente exabrupto en el texto indica una gran laguna al inicio del apartado (y, tal vez otra más, antes de esta misma oración) que ya advertimos: allí Plutarco tenía que hacer mención sobre *la primera y la segunda vías*. ¿Cuáles eran?

En un principio se supuso que la primera vía es la de los bienaventurados, ya descrita; la tercera, pues, como es obvio, es la de los impíos (ἀν-οσίως) e “ilegales” (παρρα-νόμως), que es el tema de esta última arenga-exhortación-inectiva del tratado. Por lo que Wyttenbach primero (y no Dübner, como supone I. Gallo, o como supuestamente pretendió aquél en sus *Quaestiones Plutarchae* [?!])<sup>3</sup> anota *ad loc.*: “*Ἡ δὲ τρίτη*] Si vera est lectio, ut esse videtur, subintelligendum ὁδός, et non dubitandum quin exciderit locus de secunda via, τῶν μέσως βεβιωκότων”;<sup>4</sup> o sea, la vía faltante es de los que han vivido *moderadamente*. Dübner simplemente sigue a Wyttenbach y marca laguna ante este pasaje. Posteriormente, R. M. JONES desarrollando la misma idea escribe:

If the words ἡ δὲ τρίτη be sound, there must have been a passage describing the second path which has fallen out of the text. It might be assumed that since the lot of the righteous was first described, and the lot of the incurable wicked last, the intervening section dealt with curable sinners, who must be reborn on earth for further purification.<sup>5</sup>

El siempre inventivo Wilamowitz, en cambio, basándose en las fuentes que abajo aduciremos, propone otra reconstrucción que hoy en día goza de mayor aceptación:

Sed veram esse hanc opinionem eamque esse animae naturam ut lucem amet oblivionem oderit iis quoque probant quae poetae de animarum post mortem sorte vaticinantur. Pindarus certe tres esse illarum vias adfirmat, *unam qua Hercules ad deos ascenderit*, alteram quae in eam regionem ducat, ubi εἴναί φασι εὐσεβῶν χῶρον.<sup>6</sup>

Y “*talia fere Pl[utarchus] hic disputavit*”, agrega Pohlenz. En otras palabras, la vía que falta no es la segunda –que sería precisamente la de los bienaventurados–, sino la primera, y

<sup>3</sup> GALLO, p. 65, n. 67. Acerca de las *Cuestiones plutárqueas* –disertación o libro desconocido– nada sabemos, ya no digamos que el nombre de Deubner no empieza con *T*, como sostiene J. F. MARTOS (p. 273), pues, como es de dominio común, el filólogo francés se llamaba Jean-Frédéric o, simplemente Federico.

<sup>4</sup> T. 5, p. 621 (subrayado nuestro), *vid.* la Bibliografía.

<sup>5</sup> *The Platonism of Plutarch* [1913, su tesis doctoral en la Universidad de Chicago], Menasha (Wis.), G. Banta Pub. Co., 1916, p. 67; reeditada no hace mucho en Roger Miller JONES, *The Platonism of Plutarch, and selected papers* [reipr. de su tesis acompañada de siete artículos escritos entre 1918-32], Nueva York, 1980.

<sup>6</sup> U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*, p. 499, *apud* POHLENZ (trad. lat.), p. 222.

es la vía de la *apoteosis*, la ascensión directa al cielo. Veremos cuáles son las referencias de esa interpretación.

En primer lugar, la importantísima segunda *Olimpica*, que contiene diversas creencias escatológicas y, especialmente, una descripción detenida de la Isla de los Beatos:

60 ὅτι θανόντων μὲν ἐν-  
     θάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες  
 ποινάς ἔτεισαν – τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ  
 ἀλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ  
 λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ·  
 ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ,  
 ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον  
 ἐσλοὶ δέκονται βίσιτον, οὐ χθόνα τα-  
     ράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ  
 οὐδὲ πόντιον ὕδωρ  
 65 κεινᾶν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίους  
 θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις  
     ἄδακρυὸν νέμονται  
 αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνου.  
 ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς  
 70 ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν  
 ψυχᾶν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-  
     νου τύρσιν· ἐνθα μακάρων  
 νᾶσον ὠκεανίδες  
 αὔραι περιπνέουσιν· ἀνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,  
 τὰ μὲν χερσὸθεν ἀπ' ἀγλαῶν δεινδρέων,  
     ἕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,  
 ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους  
 75 βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι· Ραδαμάνθυος,  
 ὃν πατήρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,  
 πόσις ὁ πάντων Ῥέας  
     ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.  
 Πηλεὺς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται·  
 80 Ἀχιλλέα τ' ἐνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ  
     λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·

(MAEHLER *post* SNELL, pp. 10-11)

Toda la discusión que siempre ha suscitado este fragmento, se vio reavivada a raíz del descubrimiento de las *Láminas áureas* órficas y de las nuevas interpretaciones que se dieron en torno a su significado metempsicótico (*cf.*, sobre todo, vv. 68-70);<sup>7</sup> sin embargo, no es

<sup>7</sup> *Vid.*, e.g., H. LLOYD-JONES, “Pindar and the After-Life”, en *Pindare* [Entretiens sur l'antiquité classique 31], Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt, 1985, pp. 245-283.

éste el lugar para adentrarse en esa problemática tan compleja. Por lo que a nosotros nos atañe no vemos en ese bellísimo cuadro paradisiaco –más allá de las semejanzas descriptivas y doctrinarias con los frags. 129-131– la distinción clara de las tres vías que propone Wilamowitz, las vías, por lo demás, que sólo son mencionadas en Plutarco. Por el contrario, vemos una “clara” posibilidad de franquear los límites de algunos de esos caminos, pues:

Y cuantos tienen el valor de permanecer tres veces  
 en una y otra parte (es decir, morir y reencarnarse tres veces) y de apartar  
 por completo de las iniquidades  
 a su alma, concluyen el camino de Zeus  
 que lleva a la torre de Crono; allí de los Bienaventurados  
 a la isla oceánicas  
 brisas envuelven. La flor de oro flamea:  
 unas nacen en tierra firme de espléndidos árboles  
 y el agua nutre a otras,  
 con cuyos brazaletes se adornan y trenzan coronas con ellas [...]

(vv. 63-69) <sup>8</sup>

Lo cual se ajusta perfectamente a la idea expuesta por R. Jones (“the intervening section dealt with curable sinners, who must be reborn on earth for further purification”). No todos de repente llegarán a la Isla, pero tendrán que aguantar hasta tres reencarnaciones y esforzarse para ser más justos antes de alcanzar aquella Tierra prometida. Analizaremos con mayor detenimiento cuál es la actitud del poeta ante esta región prodigiosa.

La Isla de los Bienaventurados (así, en singular, en este texto), la tierra de los píos, tradicionalmente se compara o se asocia con el País de los Hiperbóreos, a donde “ni en naves, ni a pie podrás encontrar el camino maravilloso” (*P.* X 30). Pues, ya que hablamos de los caminos, Píndaro precisa que sólo Hércules y Perseo han llegado en vida hasta allí; aún los vencedores de las competencias sagradas más importantes –que han alcanzado el máximo galardón de un mortal (junto, claro está, con los poetas que glorifican sus hazañas)– pararán ante las columnas de Heracles: *Ne plus ultra*.

Citaremos esas significativas referencias:

ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὐ ποτ' ἀμβατὸς αὐτῶ·  
 ὅσαις δὲ βροτῶν ἔθ'νος ἀγλαΐαις ἀ-  
 πτόμεσθα, περαίνει πρὸς ἔσχατον  
 πλόον· ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰών <κεν> εὐροις

<sup>8</sup> Trad. de E. SUÁREZ DE LA TORRE, en PÍNDARO, *op. cit.*, p. 68.

ἔς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν.  
 παρ' οἷς ποτε Περσεὺς ἐδαίσατο λαγέτας,  
 δώματ' ἔσελθῶν,  
 κλειτὰς ὄνων ἑκατόμβας ἐπιτόσσαις θεῶ  
 ῥέζοντας· ὧν θαλίαις ἔμπεδον  
 εὐφαιμίαις τε μάλιστ' Ἀπόλλων  
 χαίρει, γελᾷ θ' ὄρων ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων.

(P. X 27-36)

Vemos en ese pasaje las “hecatombes de asnos”, “banquetes sacros” y “cantos gloriosos” con los cuales los Hiperbóreos alegran al dios. Más sugerente aún es la *Olimpica* tercera con su mito central de la fundación de los Juegos por Hércules, quien trajo del país Hiperbórico el olivo –la “corona de las virtudes”– que marca la máxima meta del certamen. Al final de la oda, sin embargo, advierte el poeta beocio –en una bella parábola del agua y oro– sobre los límites de la gloria terrenal, incluso, para los que “con piadoso espíritu mantienen la observancia de los ritos de los bienaventurados” (εὐσεβεῖ γνώμα φυλάσσοντες μακάρων τελετάς [v. 41]):

εἰ δ' ἀριστεύει μὲν ὕδωρ, κτεάνων δὲ  
 χρυσὸς αἰδοιέστατος,  
 νῦν δὲ πρὸς ἐσχατιᾶν  
 Θῆρων ἀρεταῖσιν ἰκάνων ἄπτεται  
 οἴκοθεν Ἑρακλῆος  
 σταλᾶν. τὸ πόρσω δ' ἐστὶ σοφοῖς ἄβατον  
 κάσφοις. οὐ νιν διώξω· κεινὸς εἶην.

(O. III 42-45)

Hasta allí, nada convincente sobre la distinción de las tres vías.

Otro “lugar paralelo” que considera Wilamowitz es un pasaje de Varrón citado en el famoso comentario del gramático Servio a las *Geórgicas* de Virgilio. Allí, al inicio del primer libro, después de considerar a un buen número de las divinidades “clásicas”, se dirige el Mantuano a Cesar (vv. 24-42), *ya dios*, para que le secunde en su “audaz empresa” poética y se acostumbre, de una vez por todas, “a ser invocado con plegarias”. Mas no sabe todavía el vate en qué reino ha de reinar el recién divinizado: sobre la tierra, bajo el “mirto materno” de Venus, progenitora de Julos; en el mar, por la lejana isla de Tule (¿Mainland?), siendo yerno de Tetis y esposo de alguna de las Oceánidas; o bien, por sobre los cielos, “como nuevo astro” entre las constelaciones de Erígone (Virgo) y las Quelas o

“Tenazas de Escorpio” (Libra)<sup>9</sup> que ya se estrechan en su honor dejándole “más que justa parte del firmamento”. De lo que sí está seguro Virgilio es de que no entrará Emperador en el reino de Hades:

*nam te nec sperant Tartara regem,  
nec tibi regnandi ueniat tam dira cupido,  
quamuis Elysios miretur Graecia campos  
nec repetita sequi curet Proserpina matrem [...]*

(vv. 36-39)

Pues, como sabemos, Cesar se fue por la vía celeste, justamente por esa razón su mes es llamado Julio (*Quinctilis*), junto con el de Augusto, Agosto (*Sextilis*). Y, ahora, comenta Servio sobre el pasaje comprendido en los versos 33-35:

*qua locus Erigonen inter Chelasque sequentis  
panditur (ipse tibi iam bracchia contrahit ardens  
Scorpius et caeli iusta plus parte reliquit) [...]*

(R. A. B. MYNORS, 1972)

[1.34] panditur ipse tibi ordo est 'qua locus ipse tibi panditur'. 'tibi' autem in tuum honorem et gratiam tuam. {'ipse' autem ultro, sua sponte. ipse tibi hic distinguitur, ne, si dixeris 'ipse tibi iam bracchia contrahit ardens scorpius', bene optantis verba maledictum comprehendisse videantur. iam bracchia contrahit ardens scorpius ideo Augusto merito iuxta scorpium locum adsignat, quia sidus hoc supra Romam positum creditur. Varro tamen ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eumque inter cetera tres portas vidisse **tresque vias: unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur**; alteram per limitem, qui est inter leonem et cancrum; tertiam esse inter aquarium et pisces. argute itaque eam viam et sedem tribuit Augusto, forti imperatori, quam habuit deus fortis.} <sup>10</sup>

Esta cita de Varrón es muy interesante, rara y curiosa, mas no vemos una relación entre las tres vías de Plutarco y aquellas tres vías que, precisamente corresponden a los tres ámbitos descritos por Virgilio: cielo/fuego (Escorpio [Libra] [y Virgo]), tierra (Leo y Cáncer) y mar (Acuario y Piscis); que eso sí, se aplican a los ascendidos a la categoría divina, pero ni Píndaro ni Plutarco, al parecer, hablan de esos casos. Lástima que Varrón no diera

<sup>9</sup> Nacidos bajo estos dos signos eran considerados “de ánimo belicoso y grandes guerreros: *in bellum ardentes animos... et multo gaudentem sanguine civem*” (vid. VIRGILIO, *Bucólicas – Geórgicas*, trad. y notas de T. de la A. Recio García, Madrid, Gredos [BBG 54], 2000, p. 64).

<sup>10</sup> Maurus SERVIUS Honoratus, “In Vergilii Georgicon Libros”, en *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, vol. 3, ed. G. Thilo, 1887 (los primeros dos vols. contienen los *Comentarios a la Eneida*, 1878-1884).

ejemplos de los que pasaron por la “segunda” y “tercera” vías. Tal vez, no alcanzamos a percibir todo el profundo significado simbólico que está encerrado en esa alegoría, pero, de seguro, no se trata del reino del inframundo, *a donde Cesar no irá*. Aunque es de notar que Virgilio habla, más bien, de la Tierra Bienaventurada (Campos Elíseos), pero no es sino un lugar común (pues César ya es una divinidad) y un homenaje a Homero, quien, como es sabido, no distingue bien a bien entre el mundo subterráneo (“Tártaro”) y las Islas.<sup>11</sup>

Regresemos con Píndaro: ¿cuáles son sus creencias y su relación con la religión órfica? Ya que, por desgracia, no hemos podido conseguir el más reciente artículo de Lloyd-Jones, arriba referido, nos remitiremos a los clásicos trabajos de Rohde y Guthrie que tratan sobre este tema. A toda vista, el Beocio vacila entre la visión homérica de un más allá plagado de almas, si bien inmortales, pero acaso concientes, que sólo pueden lamentar su destino, y unas creencias órficas que predicán la reencarnación constante con una posibilidad de romper el “círculo vicioso” para allegar, ya definitivamente, a las ansiadas Islas. Mas no habla de la vía de la divinización, aunque reconoce el papel extraordinario de Heracles en la vida religiosa y social de los griegos. Ciertamente, en el fragmento de la segunda *Olimpica*, arriba citado, no aparece entre los habitantes de la Isla el supremo Héroe, al igual que los Dióscuros o Sêmele –famosos “ascendidos”–, más sí Cadmo, por ejemplo, caso célebre de “reubicación” en vida a la Tierra de salvación.<sup>12</sup>

Guthrie sugiere que en Píndaro hay una confusión entre el concepto de la reencarnación y la imagen –homérica– de las Islas paradisíacas, “because his knowledge of the Orphic deliefs was very much at second hand, and brought in only to heighten poetic effect. His poetry in general does not suggest the tipe of mind which would plunge deep into a mystery-religion.”<sup>13</sup> Y unos capítulos adelante vuelve a desarrollar su idea:

<sup>11</sup> La única mención de las Islas en Homero está en la *Odisea*, canto cuarto (la “Telemaquiada”, v. 560ss.), donde Proteo profetiza a Menelao que éste no morirá, sino acabará sus días en los Campos Elíseos, porque para los dioses él es yerno de Zeus. Allá “no hay nevadas y el invierno no es largo; tampoco hay lluvias, sino que Océano deja siempre paso a los soplos de Céfito que sopla sonoramente para refrescar a los hombres”. En el canto undécimo –especialmente dedicado al tema del inframundo– no aparece, en cambio, rasgo alguno de aquellas tierras ni hay distinción entre las almas de los héroes y los simples mortales, excepción hecha, como es sabido, para el alma de Hércules, que no es sino un “espectro” o sombra del semidios, pues el verdadero Hércules está en el Olimpo, junto a su padre.

<sup>12</sup> *Cfr.*, e.g., *Las Bacantes* 1338ss.

<sup>13</sup> W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* [1952], Princeton, PUP, 1993, p. 170.

He was in the first place a poet, in the second place a staunch defender of the traditional Olympian religion, and in the third place a mercenary, that is to say, his poems were commissioned by particular people, and certain portions of them were therefore written because they were calculated to please or interest a particular audience. I mention these points because I think that, owing to the first, his mind was struck by the opportunities for poetic description afforded by the notions of Elysium and the Islands of the Blest; owing to the third, we must not forget that that the second Olympian ode [...] was written for recital before a Sicilian audience, who might be supposed to be more interested than others in Orphic-Pythagorean beliefs, and for a king who was nearing the end of his own earthly life; and owing to the second, he was unlikely to have been a wholehearted subscriber to those beliefs himself.<sup>14</sup>

Y luego nos remite a ciertas reservas, si no el escepticismo, de Píndaro –que ya hemos visto– en torno al excesivo optimismo –sea órfico (“Soy dios, ya no más mortal”), sea de cualquier otra índole– en cuanto a la reivindicación del hombre y a su “salvación”: “Nada en demasía”, “para los mortales pensamientos mortales”, “no busques ser como dios”, etc.

Eso nos hace pensar que: 1) Píndaro no tomaría la *apoteosis* como un “modelo a seguir” (los héroes son elegidos de los dioses, un simple mortal tiene que ser prudente y cauteloso, no caer en la *hýbris*), y 2) la vida esforzada, en todo caso, tendría su recompensa, tal vez, tras un largo camino de las encarnaciones o después de una “penitencia” de “nueve años” (fr. 133 S.-M.) en el submundo. Este último fragmento pindárico en torno al asunto, transmitido por PLATÓN (*Menón* 81B-C), es muy discutido y una buena parte de los estudiosos o no aceptan su autoría o le niegan el origen órfico.<sup>15</sup> Citaremos este texto muy importante:

οἴσι δὲ Φερσεφόνα ποινᾶν παλαιοῦ πένθεος  
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεί  
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοί  
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι  
ἄνδρες αὐξοῦντ᾽ ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες ἀ-  
γῆνοι πρὸς ἀνθρώπων καλέονται (fr.133. S.-M.)

*A los que con buen ánimo Tersefona la liberación de [su?] pena antigua  
acepte, [a éstos] los restituye, al noveno año, en la luz del Sol de arriba,  
entregando sus almas de regreso; de ellas los reyes ilustres  
y los varones de ágil fuerza y gran sabiduría nacerán  
y se exaltarán; y durante el tiempo que les queda (sc. en esa su última encarnación) héroes  
serán llamados beatos y sin mancha (expiados) por los hombres.*

Enseguida regresaremos brevemente sobre las particularidades de este poema.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>15</sup> *Cfr.* G. COLLI, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1998<sup>2</sup>, pp. 397-98, nota *ad loc.*

En cuanto al ciclo de las tres encarnaciones –mencionado en la segunda *Olímpica*– se extiende un poco más Platón en su *Fedro*: “Éstas (las almas amantes de los jóvenes ‘con filosofía’), en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años”. Y agrega, en cuanto a las posibilidades de otras almas, o sea, sobre sus “caminos” o “vías” ultraterrenas:

Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamados a juicio y, una vez juzgadas, van a parar en prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma humana. Al llegar el milenio, teniendo unas y otras que sortear y escoger la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran. Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez, de animal a hombre.<sup>16</sup>

Vemos, una vez más, tres rutas principales: 1) retorno definitivo a su origen (sería la vía de los Beatos); 2) camino pernicioso con las penas consecuentes en el submundo (con una muy probable reencarnación en un animal), y 3) camino “intermedio”, donde las almas del más allá viven una vida “decente” acorde sus hábitos terrenales (y con una reencarnación digna y correspondiente). La idea de que las almas de las vías dos y tres escojan “libremente” el cuerpo a ocupar tras un milenio transcurrido, nos parece, reside en la noción de la *expiación*. Los “malos”, finalmente, podrán escoger un mejor destino, conforme –como lo vimos arriba– la Proserpina acepte benignamente la redención de sus penas (variante: la redención de *su* pena –la muerte de Zagreo–, en reminiscencia del origen titánico-dionisiaco del ser humano).<sup>17</sup>

¿Y qué hay de Plutarco? Como es un lugar común,<sup>18</sup> el Queronense –dentro de su época y “circunstancia”– también es un conservador y visionario a la vez: figura muy afín a la de Píndaro, no en vano lo cita en tantas ocasiones. Plutarco es un declarado ecléctico,

<sup>16</sup> Platón, *Diálogos* III, Madrid, Gredos (BBG 26), p. 347 (trad. de E. Lledó Íñigo); compárese esto con el relato final de la trasmigración de las almas de la *República* –“el viaje de mil años”–, donde describe Platón el imponente valle del Olvido: el propósito principal de las almas virtuosas es franquearlo sin beber de sus aguas –“el río de la Despreocupación”–, para conseguir “progresos” en la vida postrera (*cfr. Ser. num.* 566A).

<sup>17</sup> Así, en H. J. ROSE, *A Handbook of Greek mythology* [1958], London, 1974<sup>4</sup>; en cambio, COLLI ve en la “antigua pena” el mismo agravio que padeció Perséfone por parte del “padre Zeus” (?; *op. cit.*, p. 398), aunque nosotros no percibimos en esa interpretación la relación con la “liberación” (‘pago expiatorio o rescate por el crimen cometido’: *ποινή*) del ser humano.

<sup>18</sup> *Cfr.*, e.g., GUTHRIE, *op. cit.*, p. 19.



pero el *páthos* de su eclecticismo es un *universalismo* conciente: ecumenismo, diríamos hoy en día. Esto se refleja, tal vez más declaradamente, en lo que es su obra póstuma (o, por lo menos, de los últimos escritos conservados), su “legado”, *Isis y Osiris*; mas, en lo que atañe a nuestro tema, el relato más impresionante y extenso en torno a las “pasiones” del alma tras la muerte y su transmutación es el mito de Tespecio, que es el pasaje central de una de las obras más queridas y leídas de la Antigüedad –*De sera numina vindicta*–, el cual forma un todo junto con su parte correspondiente, el mito de Sila de otro tratado –*De facie quae in orbe lunae apparet*–. Sólo es equiparable esa historia –en sus detalles y extensión– con la leyenda de Er del libro décimo de la *República*, ya referida, que es la que funge de inspiradora al Queronense y es su modelo inmediato (hasta el nombre “iniciático” de Tespecio es Arideo, en alusión al “héroe” platónico).

Resulta de ese relato, que los condenados a los castigos purificadores se dividen en tres categorías:

Adrastea, hija de Ananke y de Zeus, es la vengadora suprema de todas las injusticias y no hay malvado que se le escape, ni grande ni pequeño, escondiéndose o atacando (con violencia). Pues al ser tres [*sc.* las colaboradoras de aquélla], cada una se ocupa de un tipo de castigo como vigilante o ejecutora. La veloz Poine trata a quienes ya han sido castigados en y por medio de sus cuerpos [*sc.* en vida], con modos suaves y que a veces pasan por alto muchas faltas necesitadas de purgación. En cambio, el daimon entrega a Dike, tras la muerte, a aquéllos cuya curación del mal es obra de mayor envergadura. Y a quienes son absolutamente incurables y han sido rechazados por Dike, la tercera y la más severa de las colaboradoras de Adrastea, Erinis, los persigue cuando van errantes e intentando escapar. (*Ser. num vind.*, cap. 25 [564E-F])<sup>19</sup>

Sigue Plutarco con una descripción pormenorizada de los castigos más inimaginables y drásticos, por no decir “folklóricos” y muy “cruels”. Después de pasar los cuales las almas reencarnan: “Vio por último que las almas volvían a un segundo nacimiento, al ser forjadas violentamente en animales de toda índole y moldeadas por los artesanos encargados de ello” (cap. 32 [567E]).<sup>20</sup> Esos son los caminos de los malvados. ¿Cuáles son las recompensas de los buenos?

Las almas puras se van a la “región más pura de la atmósfera”, donde también se tienen que purificar. Se presenta muy claramente en este cuento un simbolismo trinitario

<sup>19</sup> *Moralia* VIII, trad. de R. Ma. Aguilar (adaptada por nosotros), p. 159.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 168.

(número tres, nueve, noventa; pero, sobre todo, el treinta), especialmente, en la parte anterior a la escatológica que estamos tratando (el viaje a los confines del mundo –la tierra de Cronos eternamente dormido–, y la vida paradisíaca que allí se vive); así se nos figura que las rutas de los más píos –o *medianamente* píos– son tres también:

toda alma, intelectual o no, una vez desgajada del cuerpo, está abocada a errar durante cierto tiempo –que no siempre es el mismo– entre la tierra y la luna. Las almas injustas y disolutas pagan sus ofensas mientras que las almas nobles deben transcurrir, por un tiempo dado, en la zona más suave del aire a la que se denomina “las praderas de Hades”; y ellos con el propósito de purgarlas de las exhalaciones que emite el cuerpo, como si de un hedor nauseabundo se tratase. En este punto, paladean la suerte de quien retorna a la patria tras años de exilio en tierra extraña; o de quienes, como los iniciados, unen a su conmoción y estupor la presencia de una tierna esperanza. Pues bien, muchas almas que anhelaban el contacto de la luna son expelidas como olas en reflujó; otras que ya habían llegado a la luna se ven despedidas hacia las profundidades como sumergidas otra vez en el abismo; y otras, en fin, arriban y se asientan allí con firmeza: ante todo, en su calidad de vencedoras, dan la vuelta de honor tocadas con coronas de plumas llamadas “coronas de rectitud” porque, en vida, lograron que la parte irracional y emocional del alma fuera cometida y ordenada diestramente por la fuerza de la razón. (*Fac. lun.*, cap. 28 [943c-d])<sup>21</sup>

Hay mucha confusión aquí todavía, pero se distinguen tres posibilidades para estas almas de alcanzar la “luna”: 1) ser repelidas (y, nos imaginamos, seguir con los intentos, hasta lograr arribar –“alunizar”–, o bien, estar suspendidas en este ámbito intermedio –entre tierra y luna– por un tiempo indefinido y con una suerte incierta); 2) después de haber llegado ser arrojadas al abismo (cuya naturaleza, por lo pronto, se nos escapa), y 3) acaecer con bien en el lugar de su purificación y transformación pronta y más elevada. Lo más interesante es lo que sigue tras cambiar la natura de esas últimas almas “vencedoras”:

aparecen en la luna esos fenómenos, ensenadas y concavidades: la mayor de ellas se llama “Ensenada de Hécate”, lugar donde las almas pagan las deudas y son compensadas por cuanto hayan sufrido tras convertirse en démones; y las otras dos, merced a su dimensión, se denominan “Puertas” (*sic!*, Μακροί, en referencia, quizá, a las Grandes Rocas en la entrada a la Acrópolis ateniense): las almas atraviesan estas puertas ya en dirección a la parte de la luna que da al cielo, ya en dirección a que da a la tierra. La que da al cielo recibe el nombre de “Campos Elíseos”; y la que da a nosotros, “Morada de Perséfone Antíctona” (“antitierra”, una especie de satélite, que protege, según los pitagóricos, a la Tierra del fuego cósmico central). (*Fac. lun.*, cap. 29 [944C])<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Moralia* IX, trad. de V. R. Palerm, pp. 192-193.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 195.

Dejando de lado la complicada demonología plutárquea, vislumbramos en este rico pasaje cosmológico-escatológico los tres caminos –las tres Puertas, ¿por qué no?– que, con todas sus variantes y diferencias posibles, menciona Varrón en aquella cita que “iluminó” el *camino* de Wilamowitz. Mas son, evidentemente, las vías muy diferentes de las que habla Plutarco en el *De latenter...*

Fue, muy probablemente, Irwin Rohde quien, sin querer tal vez, le dio pauta a Ulrich para esta ingeniosa reconstrucción de las vías de Píndaro-Plutarco; apunta en sus páginas dedicadas a la *Posición aparte* del vate beocio, tras reivindicar la confusión –que ya advertimos– entre la fe popular y las exquisitas dicotomías órfico-pitagóricas en la poesía triunfal pindárica:

Pero, aun después de interferirse la muerte, sigue siendo posible la exaltación del hombre a la vida eterna, a la vida de los dioses, superior incluso a la de los héroes. Así, Sémele vive para siempre entre los dioses del Olimpo, a pesar de haber muerto bajo las descargas del rayo. Y es que la separación entre hombres y dioses no es absoluta e irremediable; el hombre puede asemejarse de lejos a los inmortales por su elevado modo de pensar y también por las virtudes de su cuerpo. Ambos linajes fueron paridos por la misma madre, aunque entre ellos medie un profundo e innegable abismo: mientras que el hombre es nada, la imagen en sueños de una sombra, los dioses tienen por incommovible égida el broncíneo cielo. Sólo un milagro, una ingerencia divina que tuerza las leyes por las que se rige el curso de la naturaleza puede elevar a ciertas almas a la eterna vida de los héroes y los dioses.<sup>23</sup>

Este bello texto, muy sugerente y muy poético –ya hemos visto todas las reservas ante aquel optimismo “desenfrenado”, argüidas por Guthrie–, algo anacrónico, quizá, es la fuente más “convinciente” para la “teoría” de las tres vías del filólogo alemán que las citas de Varrón y del propio Píndaro que aduce.

Plutarco, al escribir sobre la *vida escondida* –un brevísimo tratado, una glosa, quizá, encerrada en la forma de un discurso epidíctico en torno al asunto–, no tenía espacio para explayarse sobre los pormenores de la “vida” del más allá, como lo ha hecho en múltiples ocasiones en otros textos, algunos de los cuales hemos revisado aquí aunque fuera de

<sup>23</sup> I. ROHDE, *Psique*, México, FCE, 1948, pp. 217-218; nótese la notable contradicción –¿estará hecha *ad hoc*?– de la aseveración: “a pesar de haber muerto bajo las descargas del rayo”, ante la propia referencia de Rohde, más abajo, a las tablillas áureas, donde un alma dice: “El golpe del rayo me ha arrebatado la vida. Así he escapado del doloroso círculo, agobiado por las miserias y las penas.” Creencia, por lo demás, muy bien documentada: y es que la muerte por “incineración” de un relámpago alude inevitablemente a la ascensión directa al cielo.

manera un tanto superficial. Tenía, por otro lado, que ser cauteloso, dado el objetivo didáctico-exhortativo de su escrito, para no entrar en los temas controversiales y, mucho menos, invocar pasiones desmesuradas en cuanto a la “divinización” del hombre; entre otras razones, por la simple disposición de evadir innecesarias alusiones a las “ateas” teorías del propio Epicuro, quien sostenía la “autonomía” del ser humano, con la consecuente posibilidad de su “igualdad” o, incluso, “superioridad” frente a los “siempre felices e imperturbables” dioses. Su objetivo principal es infundir el “miedo” y el aborrecimiento por el Olvido-oscuridad, demostrando, de paso, su “disfuncionalidad”.

Además, el sacerdote délfico para nada es un Virgilio, capaz de proferir plegarias y profesar a un César-dios –causa del comentario de Honorato–, aunque fuera por mero “convencionalismo”: pensemos tan sólo en su condición de vivir en un país antaño ocupado “a instancias” de esos *nuevos* “dioses”; muy por el contrario, tendría que evitar toda alusión posible a la “vía” de divinización. Recordemos que lo máximo que le concede al “divino” emperador Nerón (en las últimas líneas del mismo tratado *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar*) es un pequeño aligeramiento de su castigo –en vez de convertirse en una serpiente que “devora a su madre” (léase, a Agripina), será trasmutado en una rana...–, y eso, “por haber liberado al pueblo mejor y más amado por la divinidad entre sus súbditos”.<sup>24</sup>

Considerando este marco “histórico-literario” de la obra, parécenos más plausible la vieja interpretación Wyttenbachiana: *la primera vía* es la de los Bienaventurados (que, por lo demás, siempre está sujeta a cierta confusión con la del *ascensus ad caelum*); *la tercera*, cual no hay de otra, es la del olvido total (fíjese que están en un perfecto equilibrio esas dos desembocaduras: las dos presuponen un *cumplimiento* irrevocable del círculo o ciclo vital, pues no hay –ni habrá– regreso ya a la tierra, ni la posibilidad de expiar nada; y ¡ese es, precisamente, el principal *páthos* del opúsculo!). Mas hay que dejar una salida a las débiles almas humanas: esa salida es la purificación y la consiguiente reencarnación, con el propósito de mejorar las cosas: una “escapadita” ante el hado inexorable.

Hay que tener en cuenta una cosa más: Plutarco no es tan “recto” y “patético” como a veces parece. Hace siempre un perfecto balance entre la ironía –que a sarcasmo llega con

<sup>24</sup> 584A; Nerón concedió la libertad a Grecia en el año 67 a.C., la cual fue derogada luego por Domiciano.

frecuencia– y el tono sublime. Basta analizar rápidamente la composición del *De latenter* que empieza casi cual una bufonada, pero termina con un cuadro sublime –más razonado–, que, sin presión visible, nos induce a un sentimiento “catártico” e introduce, a la vez, temas filosóficos muy importantes.<sup>25</sup>

Tal vez, para ilustrar mejor la concepción de la “ironía plutárquea” –y ¡qué platónico sin la ironía sería digno de este nombre!– y para terminar este breve recorrido por las “tres vías” ultraterrenas, valdría la pena hacer una observación sobre el segundo fragmento pindárico de nuestro texto que quedó fuera de este comentario y que, por cierto, nunca parece suscitar “animadvertencias” entre los estudiosos.

La tercera vía lleva al hombre a las profundidades del Tártaro, “de donde vomitan eterna oscuridad / lánguidos ríos de la negra noche” (fr. 130). Qué expresión más patética y más seria, al parecer. Basta agregar, *al pie de página*, que la misma cita es usada por Plutarco en algún otro lugar. Sin embargo, si nos tomáramos el trabajo de ver este “lugar paralelo”, nos llevaríamos una sorpresa por el contexto inesperado en el que se circunscriben allí los mismos versos. Hablando sobre *Cómo debe el joven escuchar la poesía* (cap. 2 [17B-E]), el Queronense previene a éste contra la tentación de creer todas las cosas que dicen los poetas; dejémosle que hable:

Pero, de nuevo, hay muy pocas personas que no se dan cuenta de que las narraciones fantásticas sobre el mundo subterráneo y las descripciones con nombres terribles, que crean fantasmas e imágenes de ríos que queman y de lugares salvajes y de penas terribles, mezclan con ellas el mito y la ficción, como los medicamentos con las comidas. Y ni Homero ni Píndaro ni Sófocles escribieron convencidos de que las cosas eran así:

*Allí lentos ríos de negra noche  
vomitan infinita oscuridad,*

y

*pasaron junto a las corrientes del Océano y la roca de Léucade  
(Od. XXIV 11),*

y

*paso estrecho del Hades y marea de las profundidades  
(Sóf. fr. 748 NAUCK).*

Además, aunque se lamentaban y temían a la muerte como algo miserable y la falta de sepultura como algo terrible, cuántas palabras como éstas han pronunciado:

<sup>25</sup> *Vid.* nuestro primer ensayo, apartado 4.

*Alejándote, no me dejes atrás, sin llorarme ni sepultarme*

(*Od.* XI 72, Esplenor a Odiseo  
en el Hades),

y

*el alma volando de sus miembros se marchó al Hades*

(*Il.* XVI 856, sobre Patroclo),

*llorando su suerte, porque dejaba un cuerpo vigoroso y en la flor de la edad*

(*Il.* XXII 362, de Hector),

y

*no me mates antes de tiempo, pues es grato contemplar  
la luz: no me obligues a ver lo que hay bajo tierra*

(EURÍP. *Iph. Aulid.* 1218s.,  
Ifigenia a Agamenón);

éstas son palabras de personas que sufren y que están poseídas por la fantasía y el engaño. Por ello, se adueñan de nosotros y nos perturban, al llenarnos del padecimiento y de la debilidad con los que son dichas. Contra esto, de nuevo, desde el principio debemos preparar al joven a tener siempre en la memoria que el arte poético no es, en absoluto, algo que se preocupa de la verdad, y que es sumamente difícil de comprender y difícil de captar la verdad que hay en esas cosas, incluso para aquellos que no se han preocupado de otra cosa que del conocimiento y de la enseñanza del ser, como confiesan ellos mismos. Y ten presente también estas palabras de Empédocles:

*No deben ser vistas así estas cosas, por los hombres, ni oídas  
ni captadas por el pensamiento*

(fr. 2 D.-K.; más ampliamente en SEXT.  
EMP. *Adv. math.* VII 123, hablando de la  
vida humana y las cosas del más allá).

Y las de Jenófanes:

*Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad  
sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo de todo [esto?]*

(fr. 34 D.-K.; *cfr.* SEXT. EMP. *Adv. math.*  
VII 49 y 110, todo lo que dicen los  
mortales son *opiniones*);

y, por Zeus, las palabras de Sócrates cuando niega bajo juramente, según Platón, el conocimiento sobre estas cosas. Porque los jóvenes se acercarán menos a los poetas que pretenden saber algo sobre esas cosas, en las que ven que los filósofos titubean.<sup>26</sup>

*Ita est.*

<sup>26</sup> *Moralia* I, trad. de J. García López (los fragmentos de los presocráticos están cotejados y traducidos de nuevo por nosotros), pp. 59-61 (BBG 86).

## BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

### I. FUENTES PRIMARIAS

#### I.1A. EDICIONES Y TRADUCCIONES CONSULTADAS DEL *DE LATENTER VIVENDO* Y DE LOS *MORALLA*

1. Desiderii ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia* (en 10 tomos), t. IV, Hildeshheim, Georg Olms, 1964; cols. 51-54 (edición facsimilar de la original de Pedro Vander, Leiden, MDCCIII; 1ª ed. 1514).
2. *Morales de PLUTARCHO*, traduzidos de lengua griega en castellana por el secretario Diego Gracian, criado de su Magestad. Va de nuevo añadida la quarta parte que nunca ha sido impressa. [...] En Salamanca. En casa de Alexandro de Canoua, 1571 (1570); [14], 287, [11] h. , fol.
3. **ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΤΟΥ ΧΑΙΡΩΝΕΩΣ ΤΑ ΗΘΙΚΑ**. PLUTARCHI CHAERONENSIS *MORALLA*, id est opera, exceptis vitis, reliqua. Graeca emendavit, notationem emendationum, et latinam XYLANDRI interpretationem castigatam, subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos, adjecit, Daniel WYTTENBACH, hist. eloq. litt. gr. et lat. in illustri Athen. Amstelod. professor. Tomus V, Oxonii, e typographeo Clarendoniano. MDCCC, pp. 611-622 [la edición completa consta de VIII tomos, 14 volúmenes, 1795-1830; las Animadversiones (o notas complementarias) sólo llegan al 341C; el célebre t. VIII (en 2 vols.): *Lexicon Plutarchi Moralium*]. La traducción de Xylander es anterior a 1570.
4. Charles WHITAKER, “Whether ’twere rightly said, *Live Conceal’d?*”, en *Plutarch’s Morals: Translated from the Greek by Several Hands* (en 5 tomos). Vol. III, London, MDCXCIV<sup>2</sup>, pp. 37-46.
5. [Jacques AMYOT (Amiot), *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque* (en 2 tt.), Paris, 1587, t. I, pp. 290-92 (XLII. *Si se mot commun est bien dit, Cache ta vie*).]
6. PLUTARQUE, *Œuvres morales* (trad. de abad Ricard, en 5 tomos), t. II, 2<sup>e</sup> éd. revue et argumentée, Paris, Fra: Chez Lefèvre, chez Charpentier, 1844 (1ª ed. 1783-1795); pp. 275-281.
7. PLUTARCHUS, *Moralia*, Didot, t. II, 1844, pp. 1379-1382 (ed. Duebner, trad. Xyl.).
8. [*Plutarchus Moralia*, ed. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1876 (la vieja edición de esta célebre colección, sustituida ya por la de Pohlenz-Westman, *vid. infra*).]
- 8ª. *Plutarchus Moralia* VI 2, rec. et emend. M. Pohlenz, ed. altera quam cur. add.-que instr. R. Westman (ed. stereotypa editionis secundae [MCMLVIII]), Monachii et Lipsiae (BSGRT), in aedibus K. G. Saur, MMI (*De lat.*, p. 216ss.).

9. Felicità PORTALUPI, *Plutarco 'De latenter vivendo'*. Traduzioni e note (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, 22).Turín, 1961.
10. *Plutarch's Moralia* (en 16 tomos), t. XIV, 1086C-1147A, with an English translation by B. EINARSON and Ph. H. DE LACY, Cambridge, Mass. – Lodon, Harvard – W. Heinemann (LOEB), 1986 (1ª ed. 1967); pp. 317-341. (Aparece en nuestras notas como: *Plutarch's Moralia I, II, etc.*)
11. PLUTARQUE, *Œuvres morales I 1*, intr. gén. par Robert FLACELIERE et Jean IRIGOIN, texte ét. et trad. par Jean Sirinelli et André Philippon, Paris, “Les Belles Lettres”, 1987; esta insigne casa editorial llegó hasta la fecha al tomo XV (en 2 vols.) que contiene los tratados antiestoicos; de tal modo, nuestro tratado no ha sido editado aún. (Aparece en las notas como: PLUTARQUE, *Œuvres morales I, II, etc.*)
- 11ª. PLUTARQUE, *Œuvres morales IX 2 (Charlas de sobremesa)*, ed. F. FUHRMANN, Paris 1978.
12. Italo GALLO, *Se sia ben detto, “Vivi nascosto”*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento di Italo Gallo, M. D'Auria Editore, Napoli 2000.
13. U. BERNER, R. FELDMEIER, B. HEININGER UND R. HIRSCH-LUIPOLD. *Plutarch. Ist “Lebe im Verborgenen” eine Gute Lebensregel?*, Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays. SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque Pertinentia). Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen. Band 1. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2000 (bilingüe y anotada, con amplias introducciones sobre el autor y la obra e interesantes ensayos interpretativos).
14. PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. XII, Tratados antiépícurcos, intr., trad. y notas de J. Fr. Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2004; pp. 247-274 (obra completa con fragmentos, tt. 1-13, 1985-2004). (Aparece en las notas como: *Moralia I, II, etc.*)
- 14ª. PLUTARCO, *Moralia VIII*, trad. de R. Ma. Aguilar.
- 14ª. PLUTARCO, *Moralia IX*, trad. de V. R. Palerm.

#### I.1B. VIDAS

1. *Plutarchi vitae parallelae*, ed. K. Ziegler, Leipzig, Teubner; 1969<sup>4</sup> (vol. I 1), 1964<sup>3</sup> (I 2), 1964<sup>2</sup> (II 1), 1968<sup>2</sup> (II 2), 1971<sup>2</sup> (III 1).
2. *Plutarch's lives*, ed. B.Perrin, Cambridge (Mass.), Harvard; t. 1, 1967 (1914); t. 4, 1968 (1916); t. 5. 1968 (1917).
3. PLUTARCO, *Las Vidas Paralelas de Plutarco*, traducidas de su original griego en lengua castellana por el Consejero de Estado D. Antonio Ranz Romanillos, individuo de número de las Academias Española y de la Historia, y consiliario de la de Nobles Artes de San Fernando &c. 5 tt., [Madrid] En la Imprenta Nacional, 1821-1830; *Las Vidas de Demóstenes y Cicerón*, 5º t., pp. xxx-xxx).
4. PLUTARCH, *Paralel'nyje zhizneopisaniya*, 2 tt, Moscú, “Pravda”, 1990; *Las Vidas de Demóstenes y Cicerón*, 2º t., pp. 495-568).
5. PLUTARCO, *Vidas paralelas. Alejandro – César, Pericles – Fabio Máximo. Alcibiades – Coriolano*, trad. de E. Crespo, Madrid, Cátedra, 1999.



## I.2. Epicuro y Diógenes

1. H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887; Roma, 1963; Stuttgart, 1966 (reimpresiones).
2. C. BAILEY, *Epicurus. The extant remains*, Oxford, 1926.
3. G. ARRIGHETTI, *Epicuro. Opere*, Turin, 1960<sup>2</sup>.
4. J. BOLLACK, M. BOLLACH y H. WISMANN, *La lettere d'Epicure*, Paris, 1971.
5. J. BOLLACK, *La pensée du plaisir. Epicure: textes moraux, commentaires*, Paris, 1975.
6. Carlos GARCÍA GUAL, Eduardo ACOSTA MÉNDEZ, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral editores, 1974 (buen libro, incluye los textos griegos de “Epístola a Meneceo”, “Máximas capitales”, “Exhortaciones de Epicuro”, “Fragmentos y testimonios escogidos”, “Carta a la madre” y “Carta a Idomeo”).
7. A. LAKS, *Édition critique et commentée de la Vie d'Épicure dans Diogène Laërce (X 1-34)*, *Cahiers de Philologie (Études sur l'épicurisme antique 1)* a cargo de Jean Bollack, Lille, P.U.L., 1976.
8. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, ed. H. S. Long., 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964, 1966.
- 8<sup>a</sup>. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres*, trad. y pról. de José ORTIZ Y SANZ [1780-90?], l. X “Epicuro”, México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 427), 1984.
9. EPICURO, *Obras*, est. prel., trad. y notas de Monserrat JUFRESA, con la colab. de Monserrat Camps y Francesca Mestre, Madrid, Tecnos, 1991 (interpretación muy rara, tal vez, debido a que las autoras no son de habla española originalmente).
10. EPICURO, *Obras completas (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítoles, Máximas capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos)*. Ed. y trad. de José Vara. Madrid, Cátedra, 1999<sup>3</sup>. La traducción parece ser descuidada: muy libre y interpretativa, mala, en fin.
11. Carlos GARCÍA GUAL, *Epicuro* (1981), Madrid, Alianza, 2002; textos comentados (“Carta a Heródoto”, “Carta a Meneceo”, “Máximas capitales” y “Sobre el sabio”).

## I.3. OTRAS FUENTES PRIMARIAS

## I.3. A. Eurípides

1. *Tragicorum graecorum fragmenta*, rec. Augustus NAUCK; suppl., Bruno SNELL; Hildeshheim, Georg Olms, 1964 (1<sup>a</sup> ed. de Nauck, 1889).
2. EURÍPIDES, *Alexandros und andere Strassburger Papyri mit Fragmenten griechischer Dichter*, B. SNELL (ed.), “Hermes Einzelschriften” 5, 1937, (pp. 5-21).
3. EURÍPIDES, *Supplices* (intr., texto y com. de Christopher Collard), vol. 1 (intr. y texto), Groningen, 1975 (2<sup>o</sup> vol. contiene comentarios).
4. EURÍPIDES, *Tragedias áticas y tebanas* (vers. ritm. de M. Fernández-Galiano), Barcelona, Planeta, 1991 (El maestro Galiano murió a principios de los ochenta y esta obra que culminó su versión poética de *toda la tragedia ática* fue de las últimas que realizó; el titánico trabajo le mereció el nombramiento como académico de la Real Academia Española, posesión que nunca tomó sorprendido por la muerte, como a

otros tantos les ha pasado, pues, con frecuencia, el *gran reconocimiento* llega cuando uno ya no lo necesita).

5. *Euripidis Fabulae I-III*, rec. J. DIGGLE, Oxonii, Clarendon Press, 1981-1994.
6. EURÍPIDES, *Tragedias I-III*, ed. y trad. de J. A. López Férrez (I: *El Cíclope, Alcestis, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*; 2001<sup>6</sup>) y J. M. Labiano (II: *Las suplicantes, Electra, Heracles, Las Troyanas, Ifigenia entre los Tauros y Ión*; 2001<sup>2</sup>), Madrid, Cátedra, 1983-2000 (obra completa conservada, en 3 tt.).
7. EURÍPIDES, *Tragedias I-III*, intr., trad. y notas de A. Medina González, J. A. López Férrez (es en extremo curioso que el estudioso español hizo dos traducciones distintas de, al menos, *Los Heraclidas, Andrómaca* y *Hécuba*), J. L. Calvo Martínez y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1989-1997 (en tres tomos, obra conservada completa).
8. EURÍPIDES, *Tragedias I, Alcestes, Andrómaca*, texto rev. y trad. por Antonio Tovar, Madrid, "Alma mater", 1997<sup>2</sup>.
9. EURÍPIDES, *Tragedias III, Medea* (texto y trad. F. R. Adrados), *Hipólito* (texto y trad. L. A. de Cuenca); Madrid, "Alma mater", 1995.
10. EURÍPIDES, *Hipólito*, intr., vers. rítm. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, UNAM, 1998 (BSGRM).

### I.3. B. Píndaro

1. *Pindari carmina cun (sic!) fragmentis*, [fragmenta indices] post Bruonem SNELL editit Hervicos MAEHLER, (Leipzig, Teubner, 1984 [1980], 1975), Madrid, Coloquio, 1988 (pars I *Epínica*, pars II, *Fragmenta. Indices*).
2. *Obras completas de Píndaro*, vers. dir. del griego por Rafael Ramírez Torres, México, Jus, 1972 (ejemplo de cómo no hay que traducir, hasta oraciones enteras aparecen inexistentes en el original [quizá por una partícula y a partie de alguna trad. inglesa]).
3. PÍNDARO, *Odas y fragmentos: Olímpicas – Píticas – Nemeas – Ístmicas – Fragmentos*, intr., trad. y notas de Alfonso ORTEGA, Madrid, Gredos (BCG 68), 1984 (1<sup>a</sup> reimpr. 1995; edición muy descuidada).
4. PÍNDARO, *Obra completa*, trad. de Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Madrid, Cátedra, 2000 (traducción clásica ya).

### I.3. C. Menandro y las *Sentencias*

1. *Fragmenta Comicoorum Graecorum (FCG)*, ed. A. MEINEKE [1<sup>a</sup> ed., Berlín, Reimer, 1841]), vol. 4, Berlín, De Gruyter, 1970; *Sententiae monostichoi*, pag 340-362.
2. MENANDRO, *Menandri sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis* (ed. S. JAEKEL), Leipzig, Teubner, 1964; *Sententiae e codicibus Byzantinis*, pp. 33-83.
3. *Poetae Comici Graeci. Vol. VI, 2: Menander. Testimonia et fragmenta apud scriptores servata (PCG)*, eds. R. KASSEL y C. AUSTIN), Berlín-Nueva York, Walter De Gruyter, 1998.
4. *Proverbios griegos*. MENANDRO, *Sentencias* (intrs., trad. y notas de R. Ma. Mariño Sánchez-Elvira y F. García Romero), Madrid, Gredos, 1999.

## I.3. D. Enio

1. *Scaenicae Romanorum Poesis Fragmenta. Tragicorum Romanorum Fragmenta [TRF]*, Vol. I. Tragicorum fragmenta, rec. Otto RIBBECK, Hildesheim, G. Olms, 1962 (3ª ed., Leipzig, 1897, Q. ENNIUS, *Praetextae*, pp. 15-75; vol. 2, 1898, contiene *Palliatae*).
  2. *Ennianae Poesis Reliquiae*, ed. J. Vahlen, 1928.
  3. ENNIO, *I frammenti*, testo e traduzione a cura di Rafaele Argenio, Roma, Studium, 1951.
  4. *The Tragedies of Ennius*, The Fragments edited with an Introduction and Commentary by H. D. JOCELYN, Reader in Latin en the University of Sydney, Cambridge, “Cambridge Classical Texts and Commentaries” 10, eds. C. O. Brink, D. W. Lucas and F. H. Sandbach, 1967.
  5. *Scaenicorum Romanorum Fragmenta [SRF]*, rec. KLOTZ, t. 1, Fragmenta tragicorum (nunca ha salido el segundo volumen).  
Sobre la *Medea* de Enio, aparte de los Comentarios de JOCELYN (pp. 342-382), *vid.*:
- O. SKUTSCH, “On the Medea of Ennius”, *Studia enniiana*, Londres, 1968, pp. 166-73 (= *Navicula Chilonensis, Festschrift F. Jacobi*, Leiden, 1956, pp. 107-13),
- K. LENNARTZ, “Non verba sed vim”, en *Kritisch-exegetische Untersuchungen zu den Fragmenten archaischer römischer Tragiker*, Stuttgart – Leipzig, 1994, pp. 230-238.

## I.3. E. Cicerón

1. *Epístolas ó cartas de Marco Tulio Cicerón, vulgarmente llamadas Familiares*, traducidas por el Dr. Pedro Simon Abril natural de Alcaraz; tomo III, en Valencia por los hermanos de Orga, M.DCC.XCVII [texto bilingüe].
2. CICERO, *Letters to Atticus*, with an English translation by E. O. Winstedt, London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam’s Sons (then The Macmillan), “The Loeb Classical Library”, founded by James Loeb, LL. D., edited by T. E. Page, E. Capps and W. H. D. Rouse; vols. 1-3, 1912-1918 (hay una nueva edición en 4 tt., en la misma colección).
3. Cicerón, *Las leyes*, introd. y notas y trad. de Roger Labroussee, Madrid, Revista de Occidente – Universidad de Puerto Rico, 1964.
4. CICERÓN, *De los deberes*, intr., trad. y notas de Baldomero Estrada Morán, México, UNAM, 1962 [ed. bilingüe].
5. CICERO, *Epistulae ad familiares*, Cambridge (Mas.) – London, Harvard University – W. Heinemann (Loeb), 1977, en 2 vols.

## I.3. F. Otras fuentes (en orden cronológico de autores)

1. *HOMERI Odyssea*, ed. P. von der MÜHLL, Basel, Helbing & Lichtenhalm, 1962.
- 1ª. HOMERO, *Odisea*, intr. C. García Gual, trad. de José Manuel PABÓN, Madrid, Gredos (BBG 2), 2000 (los años 50, trad. en verso (única en Gredos), magistral).

- 1<sup>b</sup>. HOMERO, *Odisea*, ed. de José Luis Calvo, Madrid, Cátedra, 1991.
2. AESCHYLUS, *Aeschylī tragoediae* (ed. G. Murray), Oxford, Clarendon Press, 1960<sup>2</sup>; *Prometheus vincetus*, pp. 103-145.
- 2<sup>a</sup>. ESQUILO, *Tragedias*, intr. gral. de Fr. R. Adrados, trad. y notas de B. Perea Morales, Madrid, Gredos, 2000.
3. ARISTÓFANES, *Las Nubes – Las Ranas – Pluto*, ed. de Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS y Juan RODRÍGUEZ SOMOLINOS, Madrid, Cátedra, 1999<sup>2</sup>.
4. ISOCRATE, *Discours* (eds. G. Mathieu y E. Brémond), Paris, “Les Belles Lettres”, 1967<sup>2</sup> (ed. rev. et corr.), vol. 2, *Ad Nicoclem (orat. 2)*, pp. 97-111.
- 4<sup>a</sup>. ISÓCRATES, *Discursos*, intr. gral. de J. Signes Codoñer, trad. y notas de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 2002.
5. PLATÓN, *Diálogos I: Apología – Critón – Eutifrón – Ion – Lisis – Cármides – Hípias menor – Hípias mayor – Laques – Protágoras*, Madrid, Gredos, 2000.
- 5<sup>a</sup>. PLATÓN, *Diálogos III*, Madrid, Gredos (BBG 26), (trad. de E. Lledó Íñigo), 2001.
6. MACHON, *The Fragments* (Cambridge Classical Texts and Commentaries I), ed. A. S. F. GOW, 2004 (1<sup>a</sup> ed., 1965).
7. *SEPTUAGINTA* (ed. A. RAHLFS [1935]), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1971<sup>9</sup>; *Proverbia*, vol. 2, pp. 183-238; *Ecclesiastes*, *ibid.*, pp. 238-260.
8. D. A. CAMPBELL, *Greek Lyric* (LOEB), vol. 5 (The New School of Poetry and Anonymous Songs and Hymns), 1994.
- 8<sup>a</sup>. Danys L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.
9. LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, trad. de René Acuña, México, UNAM (BSGRM), 2 tt., 1963.
- 9<sup>a</sup>. LUCRECIO, *La naturaleza*, intr., trad., y notas de Francisco Socas, Madrid, Gredos (BCG 316), 2003
10. DIODORO SÍCULO, *Biblioteca histórica*, en 12 vols., ed. C. H. Oldfather (I-VI); t.1 (libro iv), Cambridge (Mas.) – London, Harvard University – W. Heinemann (LOEB), 1963.
11. VIRGILIO, *Bucólicas – Geórgicas*, trad. y notas de T. de la A. Recio García, Madrid, Gredos [BBG 54], 2000.
12. HORACIO, *Epístolas*, trad. de T. Herrera Zapién, México, UNAM, 1986 (BSGRM).
13. Publio OVIDIO NASÓN, *Arte de amar – Remedios del amor*, intr., vers. rítm. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, UNAM, 1975 (BSGRM).
- 13<sup>a</sup>. PUBLIO OVIDIO NASÓN, *Las Tristes*, trad. de J. Quiñónez Melgoza, México UNAM (BSGRM), 1987<sup>2</sup>.
14. PHAEDRUS, *Fabulae Aesopiae*, [aut] *Phaedri Augusti Liberti Liber Fabularum* (ed. A. Guaglianone), Turín, 1969.
15. SÉNECA, *Cartas morales II*, trad. de J. M. Gallegos Rocafull, México UNAM (BSGRM), 1953.
- 15<sup>a</sup>. SÉNECA, *Tratados morales II*, trad. de J. M. Gallegos Rocafull, México, UNAM (BSGRM), 1946.
- 15<sup>b</sup>. SÉNECA, *Tragedias II*, trad. de G. Viveros, México, UNAM (BSGRM), 2001.
- 15<sup>c</sup>. SÉNECA, *Consolaciones: Consolación a Marcia – Consolación a Polibio – Consolación a Helvia su madre*, trad. de J. M. Gallegos Rocafull México, UNAM (BSGRM), 1948.

16. *The Greek New Testament* (eds. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger y A. Wikgren), Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1968 (2ª ed.).
- 16<sup>a</sup>. *BIBLIA DE JERUSALÉN* (nueva ed. rev. y aum.), Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998 (edición basada en la publicación francesa de la Escuela Bíblica de Jerusalén, París, Les Éditions du Cerf, 1998).
17. PAUSANIAS, *Descripción de Grecia (libros VIII-X)*, intr., trad. y notas de Ma. Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos, 1993 (obra completa en 3 tt.).
18. LUCIANO, *Obras III*, trad. y notas de Juan Zaragoza Botella, Madrid, Gredos, 2002 (la *Apología de los que están a sueldo*, pp. 310-320).
19. FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad. de A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos (BBG 141), 2002.
20. [HIGINIO, *Fábulas*] *Hygini Fabulae*, ed. H. J. ROSE, Leiden, Suthoff, 1963 (1933).
21. MÁXIMO DE TIRO o EL SOFISTA, *Maximi Tyrii Philosophumena*, ed. H. Hobein, Leipzig, Teubner, 1910.
22. [CLAUDIO ELIANO (el Sofista), *Historias diversas.*] *CLAUDII AELIANI de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2, ed. R. Hercher, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977 (Leipzig, Teubner, 1866), p. 3-172.
23. ATENEO DE NÁUCRATIS, *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv* (ed. G. Kaibel), 3 vols., Stuttgart, Teubner, tt. 1-2, 1965; t. 3, 1966 (reimpresión, 1ª ed., Leipzig, tt. 1-2, 1887; t. 3, 1890).
- 23<sup>a</sup>. ATENEO DE NAUCRATIS, *Sobre las mujeres. Libro XIII de La cena de los eruditos*, ed. de Jorge L. SANCHÍS LLOPIS, Madrid, Akal (Clásica 40), 1994<sup>3</sup>.
- 23<sup>b</sup>. ATENEO, *Banquete de los eruditos*, intr., trad. y notas de Lucia RODRIGUEZ-NORIEGA GUILLEN, Madrid, Gredos (BCG 257, 258; t. 1, libros I-II; t. 2, libros III-V), 1998.
24. JULIEN, *Œuvres complètes II 1 (Qemisti% fil osof%)*, ed. G. Rochefort, Paris, “Les Belles Lettres”, 1963
- 24<sup>a</sup>. JULIANO, *Contra los galileos – Cartas – Leyes*, intr., trad. y notas de J. GARCÍA BLANCO (griego) y P. JIMÉNEZ GAZAPO (latín), Madrid, Gredos (BBG 148), 2003.
25. *Obras de SAN AGUSTÍN* en edición bilingüe, t. III: *Obras filosóficas. Contra los Académicos – Del libre albedrío – De la cantidad del alma – Del maestro – Del alma y su origen – De la naturaleza del bien: Contra los maniqueos*, vers., intr., y notas de los padres V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez, M. Lanseros, ed. Católica (BAC 21), 1971<sup>4</sup>.
26. Maurus SERVIUS Honoratus, “In Vergilii Georgicon Libros”, en *Servi Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, vol. 3, ed. G. Thilo, 1887 (los primeros dos vols. contienen los *Comentarios* a la *Eneida*, 1878-1884).
27. ORIÓN DE TEBAS (Egipto), EL GRAMÁTICO (maestro de Proclo), *Anthologion*, ed. F. G. SCHNEIDEWIN, en *Coniectanea critica*, Göttingen, Dieterich, 1839, pp. 41-58.
28. ESTOBEO, *Ioannis Stobaei anthologium*, eds. C. WACHSMUTH y O. HENSE, 5 vols, Berlín, Weidmann, 1958 (reimpresión, 1ª ed.: tt. 1-2, 1884; t. 3, 1894; t. 4, 1909, y t. 5, 1912).
29. PHOTIUS, *Bibliothèque*, t. III (*Codices 186-222*), texte établi et traduit par René HENRY, París, “Les Belles Lettres”, 1962 (obra completa en 8 tomos, 1955-1974).
30. [SUDA.] *Suidae lexicon*, ed. Ada ADLER, Stuttgart, 1971 (Leipzig, Teubner, 1928-1934 [1938?]).

## II. FUENTES SECUNDARIAS (monografías y artículos en orden alfabético)

### II.1. A. Plutarco

1. G. J. D. AALDERS, *Plutarch's political thought*, Amsterdam-Oxford-New York, 1982.
2. D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969 (obra clásica ya).
3. —, *Plutarque dans le miroir d'Epicure*, Lille, 2003.
4. R. H. BARROW, *Plutarch and his times*, London, 1967.
5. J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, tesis doctoral (Universidad de Paris IV), Paris, 1986.
6. F. E. BRENK, *In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.
7. W. C. HELMBOLD and E. N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Baltimore, American Philological Association, "Philological Monographs" 19, 1959.
8. J. P. HERSHBELL, "Plutarch and Epicureanism", *ANRW [Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt]* II 36.5 (1992), pp. 3353-3383.
9. R. HIRZEL, *Plutarch und das Erbe der Alten*, Leipzig, 1912.
10. Roger Miller JONES, *The Platonism of Plutarch* [1913, su tesis doctoral en la Universidad de Chicago], Menasha (Wis.), G. Banta Pub. Co., 1916 (tb. Chicago?); reeditada en *id.*, *The Platonism of Plutarch, and selected papers* [reimp. de su tesis acompañada de siete artículos escritos entre 1918-32], Nueva York, 1980.
11. C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.
12. —, "Towards a chronology of Plutarch's works", *JRS* 56 (1966), pp. 61-74; reeditado en, Barbara SCARDIGLI, *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 1995, pp. 95-124.
13. D. A. RUSSELL, *Plutarch*, London, 1972.
14. Juan Francisco MARTOS MONTIEL, *El tema del placer en la obra de Plutarco*, [Monografía de filología griega], Zaragoza, 1999.
15. Yvonne VERNIERE, *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, "Les Belles Lettres", 1977.
16. R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäroneia*, Hildesheim, 1980 (reimp. de la 1ª ed., Berlin, 1869, 2 vols.)
17. K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949, 1956<sup>2</sup> (reimp. con add. de su artículo en Pauly – Wissowa, *RE*, XXI, 1951, col. 635-962, *vid. infra*); hay una trad. italiana por María Rosa Zanzan Rinaldini, *Plutarco*, Brescia, 1965.

### II.1. B. Artículos en torno al tratado, el estilo y la lengua de Plutarco

1. Adelmo BARIGAZZI, "Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: Il *De latenter vivendo*", *Prometheus*, 16 (1990), pp. 45-64.
2. J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, "El estilo de Plutarco"; *Estudios Clásicos*, 102 (1992), pp. 31-63.
3. Italo GALLO, "Ecdotica e critica testuale nei *Moralia* di Plutarco", en *id.* (ed.), *Ricerche plutarchee*, Nápoles, 1992, pp. 11-37.

4. —, “La polemica antiepicurea nel *De latenter vivendo* di Plutarco: osservazioni e note esegetiche”, en *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1996, vol. II, pp. 929-37.
5. —, “Plutarco contro Epicuro: L’anima luce nel *De latenter vivendo*,” en *Οδοι Διζήσιοι. Le vie della ricerca, Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di M. Serena Funghi; Florencia (Olschki, Firenze), 1996, pp. 215-220.
6. G. GIANGRANDE, “La lingua del *Moralia* di Plutarco: normativismo e questioni di metodo”, en I. Gallo-R. Laurenti (eds.), *I Moralia de Plutarco tra filologia e filosofia*, Nápoles, 1992, pp. 29-46.
7. G. M. LATTANZI, “La composizione del *De latenter vivendo* de Plutarco,” en *Rivista de Filología e di Instruzione Clásica*, vol. LX (1932), pp. 332-337.
8. Otto SEEL, “Zu Plutarchs Schrift *De latenter vivendo* (Plut. Mor. 75, 1128a – 1130c, VI 479 Bernard.)”, en *Antidosis. Festschrift für Walther Krtaus zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von Rudolf Hanslik, Albin Lesky & Hans Schwabl; Hermann Böhlau Nachf, Wien - Köln - Graz, 1972; pp. 357-380.
9. L. TORRACA, “Problemi di lingua e stile nei *Moralia* di Plutarco”, *ANRW II* 34, 4 (1998), pp. 3487-3510.

## II.2. Epicuro

1. C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
2. J. FERGUSON, “Epicureanism under the Roman Empire”, *ANRW II* 36.4 (1990), pp. 2257-2327.
3. Howard JONES, *The Epicurean Tradition*, London and New York, Routledge, 1989.

## II.3. Obras generales (filosofía, música, mitología y Píndaro)

1. J.-M. ANDRE, “Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l’Empire”, *ANRW II* 36.1 (1987), pp. 5-77.
2. E. K. BORTHWICK, “Notes on the [Pseudo-]Plutarch *De musica* and the *Cheiron* de Pherecrates”, *Hermes* 96 (1968), p. 65-87.
3. G. COLLI, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1998<sup>2</sup>.
4. DALBY, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London–N. Y., Routledge, 1996.
5. JOHN DILLON, *The Middle Platonism*, Bristol, Duckworth, 1977.
6. Carlos GARCIA GUAL, *Los siete sabios (y tres más), El retrato de los enigmáticos hombres de la Grecia arcaica que han representado el paradigma de la sabiduría*, Madrid, Alianza, 1989.
7. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* [1952], Princeton, PUP, 1993.
8. G. S. KIRK, J. E. RAVEN Y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, 2<sup>a</sup> ed., Madrid, Gredos, 1994<sup>2</sup>.
9. H. LLOYD-JONES, “Pindar and the After-Life”, en *Pindare* [Entretiens sur l’antiquité classique 31], Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt, 1985.
10. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974 (hay trad. esp. de P. Jordán de Urries).

11. G. PIANKO, “Un comico contributo alla storia della musica greca: *Chirone di Ferectare*”, *Eos* 53 (1963).
12. A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 2ª ed. rev., ed. T. B. L. Webster, Oxford, Clarendon Press, 1962.
13. ROHDE, *Psique*, México, FCE, 1948.
14. H. J. ROSE, *A Handbook of Greek mythology* [1958], London, 1974<sup>4</sup>
15. Ingemar DÜRING, “Studies in Musical Terminology in 5th-Century Literature”, *Eranos* 43 (1945), p. 196.
16. Antonio RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica*, 2ª ed., corr. y aum., Madrid, Gredos, 1995<sup>4</sup>.
17. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*, Berlin 1922.



## NOTICIA HISTÓRICA

Plutarco escribió al menos nueve obras contra el filósofo del Jardín. El célebre *Catálogo de Lamprias* (espurio, ss. III-IV d.C.) transmite los siguientes títulos asociados:

1. Πρὸς τὴν τοῦ Ἐπικούρου ἀκρόασιν περὶ θεῶν (No. 80);
2. Πρὸς Κωλώτην ὑπὲρ τῶν ἄλλων φιλοσόφων (No. 81 = 73 Pl. = 74 St.);
3. Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον (No. 82 = 43 Pl. = 73 St.);
4. Περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων (No. 129);
5. Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον (No. 133);
6. Ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι (No. 143);
7. Στοιχείων καὶ Ἐπικουρείων ἐκλογαὶ καὶ ἔλεγχοι (No. 148);
8. Περὶ δεισιδαιμονίας [πρὸς Ἐπίκουρον] (No. 155 = 21 Pl. = 14 St.);<sup>1</sup>
9. Περὶ βίων πρὸς Ἐπίκουρον (No. 159);
10. Περὶ τοῦ λάθε βιώσας (No. 178 = 44 Pl. = 75 St.).

Estos diez o nueve títulos no es, en realidad, mucho, si pensamos que el Queronense a lo largo de su vida compuso aproximadamente 250 obras (en, poco más o menos, 300 libros), y eso tan sólo hablando de las que se tiene alguna noticia. Lo que atrae la atención es que los nueve tratados antiépícuricos coinciden en número y se asemejan en algunos de sus títulos a los trabajos antiestoicos; lo cual hizo suponer a varios estudiosos que se trata de un “programa” bien delineado para la “Academia” queronense y que su escolarca tenía, *sui generis*, un “plan maestro” para rebatir dichas corrientes rivales que, por lo demás, estuvieron bajo el ataque, de mayor o menor intensidad y alcance, casi en toda su producción literaria.

Por otro lado, el hecho de que hayan sobrevivido justamente los tres tratados de cada grupo, hace pensar en la posible edición –bajo ciertos criterios de unidad– de un(os) “libro(s) de texto(s)” para los alumnos del círculo plutárqueo, aunque la organización homogénea de los dos “trípticos” fue puesta en duda en distintas ocasiones. Esta cuestión se

<sup>1</sup> Como señala F. C. BABITT, el compilador del *Catálogo*, al leer las primeras líneas de éste opúsculo: “Un hombre cree, por ejemplo, que los átomos y el espacio vacío son el principio de todas las cosas. Su opinión es falsa”, pensó, sin más, que toda la obra constituye una arenga contra Epicuro (*Plutarch's Moralia* II, p. 452; *cf.* ZIEGLER, *Plutarco...* [Brescia], p. 82, n. *ad loc.* de Zucchelli [ed.]). Lo cual apoya la idea de que el *Catálogo* no es sino una lista de libros de una biblioteca.

relaciona, evidentemente, con el análisis del contenido y la estructura de los tratados conservados (que no podemos discutir ampliamente por el momento, dado que nuestro interés principal es el escrito más pequeño y último de la lista arriba aducida), pero, además, suscita el problema de la datación interna del *corpus*. Respecto al *De latenter...*, resulta que la fecha de su composición sólo puede establecerse relativamente, ya que ninguna alusión o reminiscencia dentro de él permite relacionarlo con algún suceso histórico de la época o personal del autor, ni existe algún texto “externo” que aluda a la obra. De este modo, para resolver el problema tenemos que solucionar dos preguntas claves: 1) si, a partir del análisis estilístico de la obra, se la puede asociar con los escritos plutarquianos “de juventud”, los del “periodo medio” o los “de madurez”, y 2) dado que los dos restantes tratados antiepicúreos pueden ser fechados con bastante precisión, habría que analizar la posibilidad de establecer una relación directa o dependiente entre las tres obras y, consecuentemente, decidir si nuestro opúsculo es anterior o posterior a aquellos.

El *Contra Colotes* y el *Non posse...* indudablemente constituyen una unidad y, aunque Robert Estienne (siguiendo el orden de la traducción latina de Arnoul Le Ferron, Lyon, 1555) en su edición “canónica” de 1572<sup>2</sup> los dispuso de manera inversa, es evidente que el primero en ser escrito es *Colotes*, pues el *No se puede...* contiene varias referencias a aquél, empezando por el “incipit” de la obra.<sup>3</sup> Además, el segundo tratado es más equilibrado tanto en su composición cuanto en el tono general, más tranquilo y ponderado, mientras el primero es “áspero”, irritado, con una clara intención de reflejar el “justo enojo” de los alumnos plutarqueos y de su maestro después de leer los “disparates” del pupilo epicúreo. Destacan los argumentos de la segunda obra –más profundos, y excelsamente redactados–, la cual es considerada por muchos como una de las más importantes de la herencia plutarquiana.<sup>4</sup> Con todo, podemos ver en esta *dispositio* magistral no otra cosa sino una

<sup>2</sup> La paginación que siguen todas las ediciones posteriores de Plutarco se estableció, sin embargo, desde 1599, año de la edición estefaniana bilingüe, que incluye la traducción de Xylander.

<sup>3</sup> Cap. 1 [1086C-D]: “Colotes, el discípulo y colaborador de Epicuro, publicó un libro titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de otros filósofos*. Es cierto que todo cuanto se me ocurrió objetarle en defensa de los filósofos lo he puesto ya por escrito; no obstante...”, etc. (*Moralia* XII, p. 149); *cf.* tb. caps. 2 (1087A) y 15 (1097A).

<sup>4</sup> El *Col.* por su forma y objetivo puede ser descrito como un típico ejemplo de *élenchos* –refutación sistemática de las doctrinas de otros filósofos rivales– un tanto “escolar”, mientras el *Non posse...* es toda una obra literaria bellamente elaborada. La acción del primer tratado se desarrolla dentro de una

figura literaria –por cierto, muy bien lograda–, mas esto no cambia la cronología: el *Non posse...* es posterior respecto a *Colotes*.

Ahora bien: este diálogo fue datado por Ziegler con base en su dedicatoria a un tal Saturnino, quien fue identificado, a su vez, por Bourget como L. Herenio Saturnino, procónsul en Acaya en los años 98-99 d.C.<sup>5</sup> Dado que este personaje, a todas luces, no era un amigo íntimo de Plutarco, pues no hay referencia alguna a él en ninguna otra obra plutarquiiana, y, además, tomando en cuenta la sutil comparación que hace el Queronense entre Ptolomeo II –destinatario del libro de Colotes– y el alto dignatario romano a quien dedica su refutación, es muy plausible la ubicación de la obra precisamente dentro de esos dos años. De tal modo, el segundo diálogo –más largo y elaborado– tenía que haber sido escrito alrededor del año 100.

El *De latenter vivendo*, por el contrario, ha suscitado un sinnúmero de disquisiciones en torno a su datación. Para empezar, su forma es única y difícilmente definible: es una especie de discurso-glosa, retóricamente muy elaborado, pero con la presencia del hiato, lo cual, en principio, contradice las prácticas escriturísticas del período de madurez de Plutarco. Esto ha permitido a algunos investigadores ubicarlo durante la juventud del filósofo, cuando, supuestamente, era mayor su interés por la retórica;<sup>6</sup> sin embargo, no es un buen argumento, puesto que la gran mayoría de la obra moral plutarquiiana es de datación problemática y, además, como se ha demostrado últimamente, el autor siempre fue “respetuoso” para con los procedimientos retóricos (y no podía ser de otra forma), de modo que tachar de “ejercicios de juventud” todos los escritos con tintes declamatorios sería una generalización, cuando menos, irresponsable. Por otro lado, el carácter *antinormativo*

---

“dinámica de clase” y pretende reflejar una situación “improvisada”, aunque, en realidad, es un diálogo “fingido”, que contiene largas exposiciones bien preparadas y ejecutadas por el propio maestro; en tanto que el segundo es un diálogo “real”, cuyo escenario o, mejor, marco dramático es la caminata emprendida por los discípulos y allegados de Plutarco después de la misma “lección”; trátase el primero, primordialmente, de los temas físicos y lógicos; el segundo, de la ética, específicamente, de la teoría epicúrea del placer. Parece, además, ser de un simbolismo muy significativo el hecho de que la primera parte del *Non posse...* se desarrolla al compás de los pasos de sus participantes; en cambio, la parte final de la obra –*propositiva*, que versa sobre los valores “imperecederos” y “transcendentales”– es “estática”: los dialogantes se sientan a descansar, continuando su conversación.

<sup>5</sup> ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 156ss., *cf.* EINARSON-DE LACY, *Plutarch's Moralia XIV*, p. 188; E. BOURGET, *De rebus Delficis imperatoriae aetatis*, Montpellier, 1905, p. 71.

<sup>6</sup> Así lo hacen, *e.g.*, BARIGAZZI, “Una declamazione...”, pp. 46ss., y BERNER *et al.*, ‘*Lebe im Verborgenen*’..., p. 40 (*vid.* la Bibliografía sumaria).

(lingüística y formalmente hablando) de los trabajos plutarquianos escritos para la escuela, su tono vivo –con miras, tal vez, a no aburrir a los alumnos– no permite usar la presencia del hiato como una prueba de su “juventud” (ni siquiera lo es para sostener la hipótesis de que la obra no fue “acabada”, sino que representa unos “apuntes de clase” o unas notas para algún otro trabajo: una especie de “borrador”).

Por lo tanto, la única forma de fechar el tratado es analizando su contenido doctrinal, sus ideas (que sí pueden ser, en menor o mayor grado, “maduras”), y buscando las referencias inequívocas (tampoco anecdóticas, sino conceptuales) a otros tratados antiepicúreos, así como lo hemos dicho más arriba.

Nosotros creemos que hay suficientes indicios para sostener que el *De latenter...* es posterior a los otros dos tratados. Y no debió ser escrito mucho tiempo después. En cuanto a su contenido, compartimos la apreciación de Italo Gallo, quien dice que *Sobre el ‘Vive escondido!’* particularmente “presupponga nello scrittore, soprattutto nei capitoli finali, non soltanto una conoscenza non superficiale di Epicuro e della filosofia platonica e aristotelica-peripatetica in cui si è formato, ma anche una ricchezza e complessità di nozioni e idee di varia provenienza, **difficili da attribuire tutte al periodo giovanile della sua vita**”; y no dudamos de atribuirlo, junto con el plutarquista italiano, “ad una fase matura della sua produzione, fortemente influenzata da una filosofia profondamente assimilata e condivisa e da un forte sentimento religioso”.<sup>7</sup>

Mas eso no es todo: en el texto del *De latenter...* hay muchas alusiones a los tratados anteriores –y no podía ser de otra manera, dado el tema de las obras–, pero también paráfrasis –a veces, casi literales– de pasajes enteros de los mismos. Evidentemente, la forma literaria de nuestro tratado, tan distinta a la de los dos diálogos antiepicúreos, implica cierta distancia, pero su *tono* general está muy afín, sobre todo, a la última parte del *Non posse...*, en tanto que *temáticamente* se acerca más a los capítulos finales (30-34) del *Contra Colotes*, los cuales tratan sobre la participación de los filósofos en la política. Es como una glosa extensiva en torno al *motivo* del apartamiento del mundo, que ya no pudo ser desarrollada dentro del primer diálogo, mientras que, estilísticamente, se asemeja más al

<sup>7</sup> I. GALLO, ‘*Vivi nascosto*’, Introd., pp. 9 y 19.

segundo. El lector podrá encontrar todas estas (auto)referencias de Plutarco en nuestras notas al texto con las observaciones y comentarios pertinentes.<sup>8</sup>

De tal forma, el opúsculo, al igual del *No se puede vivir...*, fue escrito en el año 100 d.C., o el 101, a más tardar. Y este hecho no es un dato cualquiera o “vulgar”, como diría Cicerón. Resulta que por esas fechas Plutarco fue nombrado sacerdote del templo delfico; esto, a nuestro modo de ver, se refleja en la estructura de estas dos obras que marcan una pauta para el paso al último período de la producción literaria del polígrafo queronense. Podemos observar aquí un cambio genérico: el paso de los tratados técnico-filosóficos, destinados al uso de su escuela, a los últimos *Diálogos Píticos* (exceptuando el *Sobre la E de Delfos*, escrito temprano) y hacia aquella obra cumbre de su creación que es el *Isis y Osiris*, caracterizados todos ellos por un tomo más, diríamos, “sermonial” y exhortativo, por una argumentación más amplia (temática y estructuralmente hablando) y por vastos pasajes que evidencian su propia postura filosófica y religiosa, profundos y bellamente elaborados desde el punto de vista literario.

En esta apreciación nos apoya, quizá, otro dato crucial: el mito escatológico que aparece al final del *De latenter...* es aludido en las últimas líneas del *Non posse...*, mientras que la referencia más extensa sobre las pasiones del alma tras la muerte la tenemos en el *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar*<sup>9</sup> –otro de los diálogos más leídos y admirados de Plutarco–. Destaca que esta obra está dedicada a un tal Quieto, que casi con toda seguridad es el senador y procónsul de Acaya en los primeros años del siglo II, Tito Avidio Quieto,<sup>10</sup> muerto antes de 107 d.C. El diálogo está ambientado en Delfos y se abre con la súbita huida de un “Epicúreo”, cuyo nombre no es referido. Esta “huida” podría simbolizar el “advenimiento” de Plutarco a Delfos (con todas las obras de reconstrucción y propaganda del culto que el filósofo emprendió durante su gestión como sumo sacerdote); de tal modo, este tratado tendría su datación a inicios del siglo y, junto con el *De latenter...*, conformaría exactamente las obras que nosotros llamamos “de transición”.

<sup>8</sup> Sobre los detalles de la estructura composicional y genérica de la obra *vid.* el 1<sup>er</sup> ensayo, apartado 4; allí mismo se retoma el tema de la antinormatividad de la coine literaria de la época plutarquiiana.

<sup>9</sup> Las semejanzas entre estos mitos las discutimos en el 4<sup>o</sup> ensayo, *vid.*

<sup>10</sup> Mencionado por PLINIO EL JOVEN en una carta fechada en el 102 (*Ep.* VI, 29).

Así, el sacerdocio de Plutarco, según creemos, constituye un hecho fundamental para la atribución de nuestro tratado: cuando se dice que dentro de la tríada antiepícúrea se ve a “dos” Plurarcos –uno, acre y panfletario; otro, de sentimientos religiosos profundos y más “apaciguado” y ecuánime; un escritor que hace uso de la argumentación lógico-filosófica (aunque no sin ayuda de recursos, a veces, chuscos y *ad hominem*, por lo demás, muy arraigados en la literatura filosófica griega); otro, que argumenta desde una postura “externa”, aduciendo ejemplos y símiles religiosos, morales y prácticos–, no se trata sino de una “dicotomía” que refleja un cambio –que debió ser muy significativo y, quizá, hasta brusco– del estatuto social, de todo el modo de vida y el quehacer literario del Queronense.

#### NOTA TEXTUAL

Para nuestra traducción, partimos del texto de Teubner (WESTMAN *post* POHLENZ), con los siguientes cambios:

|       | Texto de POHLENZ                     | Lectura adoptada   |
|-------|--------------------------------------|--|
| 1128C | παλίρροια<br>πονηρόν;                | περίρροια ( <i>ex codd.</i> )<br>πονηρόν·  |
| 1130C | †ἀκάρπων μὲν ἀνθηρῶν καὶ<br>σκυθίων† | εὐκάρπων ( <i>corr.</i> Ruhnk.) μὲν<br>ἀνδήρων (Ruhnk. <i>ex codd.</i> [?])<br>καὶ συσκίων (Pohl. <i>in apparatu</i> ) |

La traducción latina es de Erasmo, quien evidentemente se sirve de su propia “edición” (el Roterodamense participó en la edición prínceps aldina, de 1509, a cargo de Demetrio Ducas), y proviene de la consagrada publicación leydenense de su *Opera Omnia*, al cuidado de Pedro Vander, MDCCIII, tomo cuarto, cols. 51-54 (*vid.* Bibliografía sumaria). Sobre algunas de sus características *vid.* las Notas al Texto.

Erasmo tradujo 11 tratados de Plutarco,<sup>11</sup> cuyos títulos, en su adaptación, aparecen así:

<sup>11</sup> *Opuscula Plutarchi nuper traducta*. Erasmo Rot. interprete, Basilea, 1514 (dedicado a Enrique Octavo de Inglaterra, a quien conoció cuando éste todavía era príncipe; incluye los primeros ocho tratados citados); en 1525, en la misma Basilea, Erasmo le agregó los tratados *De iracundia* y *De curiosidad* (con la dedicación a

1. *De discrimine adulatoris et amici* (*De adulatore et amico* = *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, 48E-74E);<sup>12</sup>
2. *Quomodo utilitas capiatur ex inimicis* (*De capienda ex inimicis utilitate*, 86B-92F);
3. *De tuenda bona valetudine* (*De tuenda sanitate praecepta*, 122B-137E);
4. *In Principe requiri doctrinam* (*Ad principem indoctum aut ineruditum*, 779C-782.);
5. *Cum principibus philosopho maxime disputandum* (*Maxime cum principibus <viris> philosopho esse disserendum*, 776A-779B);
6. *Animi an corporis morbi graviores* (*Animine an corporis affectiones sint peiore*, 500B-502A);
7. *Num recte dictum sit, λάθε βιώσας* (*De latenter vivendo* = *An recte dictum sit latenter esse vivendum*, 1128A-1130E);
8. *De cupiditate divitiarum* (523C-528B);
9. *De cohibenda iracundia* (*De cohibenda ira*, 452E-464D);
10. *De curiositate* (515B-523B);
11. *De vitiosa verecundia* (*De vitioso pudore*, 528C-536D).

Además, publicó una “adaptación” (con interpolaciones y comentarios) de los *Apophthegmata*<sup>13</sup> (*Regum et imperatorum apophthegmata*, *Apophthegmata Laconica* y *Lacaenarum apophthegmata*, 172A-242D).

Al final de nuestra traducción reproducimos, asimismo, la célebre versión de Xylander, *vid. notam antepositam*.

---

Alejo Turzoni, rey de Hungría) y, finalmente, en 1526 el *De la falsa modestia* (dedicado a Francisco Dilfo); reimpresión parisiense de 1544. Recopilado en: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata*; Tomus quartus, complectens quae ad morum institutionem pertinent...; Lugduni Batavorum, Cura et impensis Petri Vander Aa, MDCCIII. *Cum speciale Privilegio Illustr. ac Praepotent. Ordd. Holl. et West-Frisiae*. Su facsímil: [recognovit Joannes Clericus], G. Olms, Hildesheim, 1962 (tomus I-X); de éste último es nuestra referencia (t. 4, pp. [\*1-\*3], 1-380). Otra edición de la versión erasmiana de Plutarco: *Opera omnia Des. Erasmi Roterodami*, IV-2, Amsterdam, 1969, ed. Koster.

<sup>12</sup> Entre paréntesis anotamos los títulos latinos tradicionales.

<sup>13</sup> *Apophthegmata ac lepide dicta, principum, philosophorum, ac diversi generis hominum, ex Graecis pariter ac Latinis Auctoribus selecta, cum interpretatione commoda, dicti argutiam aperiente; per Desiderium Erasmum Roterodamum*, Libri sex, Lugduni, 1531. Posteriormente Erasmo agregó dos libros más, de modo que quedó así su contenido: libros 1-2, dichos lacónicos; l. 3, *Socratica* (Sócrates, Aristipo, Diógenes); l. 4, dichos de emperadores y oradores (Filipo, Alejandro y Antígono de Macedonia, Augusto y Julio César, Pompeyo y Cicerón; Demóstenes); l. 5, reyes y dirigentes persas, griegos y romanos; l. 6, emperadores romanos desde Tiberio y *varia*; l. 7, filósofos; l. 8, sofistas. *Vid.* J. CLÉRIGO, pp. 93-380 (la “Carta nuncupatoria a Guillermo, Duque de Cléveris”, está traducida y publicada en: ERASMO, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, pp. 1328-36).

**ΕΙ ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ  
ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ**

(Plan. 44, Steph. 75)

[1.] Ἄλλ' οὐδ' ὁ τοῦτ' εἰπὼν λαθεῖν ἠθέλησεν· αὐτὸ γὰρ τοῦτ'  
**B** εἶπεν, ἵνα μὴ λάθῃ, ὡς τι φρονῶν περιττότερον, | ἐκ τῆς εἰς  
 ἀδοξίαν προτροπῆς δόξαν ἀδικὸν ποριζόμενος·

"μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός"

(Eur. fr. 905).

τοὺς μὲν γὰρ περὶ Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιδος καὶ Γνάθωνα τὸν  
 Σικελιώτην ἐπτοημένους περὶ τὰ ὄψα λέγουσιν ἐναπομύττεσθαι  
 ταῖς παροψίσιν, ὅπως τοὺς συνεσθίοντας διατρέψαντες αὐτοὶ  
 μόνοι τῶν παρακειμένων ἐμφορηθῶσιν· οἱ δ' ἀκράτως φιλόδοξοι  
 καὶ κατακόρως διαβάλλουσιν ἑτέροις τὴν δόξαν ὡσπερ  
 ἀντερασταῖς, ἵνα τυγχάνωσιν αὐτῆς ἀνανταγωνίστως, καὶ  
 ταῦτα τοῖς ἐρέσσουσι ποιοῦσιν· ὡς γὰρ ἐκεῖνοι, πρὸς τὴν πρύ-  
**C** μναν ἀφορῶντες τῆς | νεῶς τῆ κατὰ πρῶραν ὀρμῆ συνεργοῦσιν,  
 ὡς ἂν ἐκ τῆς ἀνακοπῆς περίρροια καταλαμβάνουσα συνεπωθῆ  
 τὸ πορθμεῖον, οὕτως οἱ τὰ τοιαῦτα παραγγέλματα διδόντες  
 ὡσπερ ἀπεστραμμένοι τὴν δόξαν διώκουσιν. ἐπεὶ τί λέγειν ἔδει  
 τοῦτο, τί δὲ γράφειν καὶ γράψαντα ἐκδιδόναι πρὸς τὸν μετὰ  
 ταῦτα χρόνον, εἰ λαθεῖν ἐβούλετο; <ἢ λαθεῖν ἐβούλετο> τοὺς  
 ὄντας ὁ μὴδὲ τοὺς ἐσομένους;

NUM RECTE DICTUM SIT ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ, ID EST,  
 SIC VIVE, UT NEMO TE SENTIAT VIXISSE

[1.] At ne ille quidem ipse, qui hoc dixit, latere voluit, quandoquidem hoc ipsum ideo dixit, ne esset ignotus, sed videretur aliquid supra vulgus sapere, adhortando ad gloriæ contemptum immeritam sibi parans gloriam. Sapientem ego odi, qui sibiipsi non sapit. Narrant enim Philoxenum Eryxidis filium &



¿SI FUE DICHO RECTAMENTE:  
“¡VIVE ESCONDIDO!”?

1128

(Planudes 44, Etienne 75)

1. Y es que ni siquiera quiso “escondirse” aquel que dijo eso, pues lo dijo precisamente para no pasar desapercibido, haciéndose injustamente de la fama a partir de la exhortación a una vida sin fama, como si ideara algo extraordinario, recordando [aquello de]:

B

*Odio al sabio que no es sabio para su propio beneficio.*

5 Así como dicen, por ejemplo, sobre Filóxeno, hijo de Eríxido, y sobre Gnatón, el Siciliano, que eran tan afectos a la comida fina que gargajeaban en los manjares con tal que, luego de ahuyentar [de este modo] a los comensales, ellos solos se saciaran con los platillos servidos. A su vez, los que excesivamente aman la fama y exageradamente la calumnian ante los demás, cual  
10 ante sus rivales en el amor, para alcanzarla sin competencia, lo hacen a semejanza de los remeros. Ciertamente, como éstos, aun viendo hacia la popa del barco, propician el impulso de la proa, en tanto la afluencia circular del agua, [obtenida] a partir del reflujó, apretando el navío lo empuja  
15 hacia delante; de igual forma, los que dan tales consejos persiguen la fama dándole, por así decir, la espalda. Y después de todo ¿cuál necesidad había de comunicarlo, cuál de ponerlo por escrito y lo escrito legar a la posteridad, si quería esconderse? ¿O quería esconderse de sus coetáneos aquel que ni siquiera [quiso hacerlo] de las generaciones futuras?

C

Gnathonem Siculum, obsoniorum avidissimos, nasi muccum emungere solitos in catinum, quo reliquis convivis deterritis, ipsi soli cibis apposisis explerentur. Sed qui immodice sunt avidi gloriae, aliis ad satietatem usque damnant gloriam, veluti rivalibus, ut ea citra æmulum potiantur, idemque faciunt quod remiges solent. Etenim quemadmodum illi ad puppim spectantes proræ tamen impetum adjuvant, ut undæ quoque repercussus cymbam arreptam impellat: ita qui præcepta hujusmodi prodiderunt, gloriam velut aversi sectantur, alioqui quorsum attinebat hoc dicere, quorsum autem scribere, scriptum edere, ac posteris tradere? An suæ ætatis homines latere voluit, qui ne posteris quidem voluit ignotus esse?

(1128)

[2.] Ἄλλὰ τοῦτο μὲν <ἐὼμεν>· αὐτὸ <δὲ> τὸ πρᾶγμα πῶς οὐ  
 πονηρόν· "λάθε βιώσας" – ὡς τυμβωρυχήσας; ἄρ' αἰσχρόν ἐστι  
 τὸ ζῆν, ἴν' ἀγνοώμεθα πάντες; ἐγὼ δ' ἂν εἴποιμι· "μηδὲ κακῶς  
 βιώσας λάθε, ἀλλὰ γνώσθητι σωφρονίσθητι μετανόησον· εἴτ'  
 D ἀρετὴν ἔχεις, μὴ γένη | ἄχρηστος, εἴτε κακίαν, μὴ μείνης 5  
 ἀθεράπευτος."

Μᾶλλον δὲ διελοῦ καὶ διόρισον, τίτι τοῦτο προστάττεις· εἰ  
 μὲν ἀμαθεὶ καὶ πονηρῶ καὶ ἀγνώμονι, οὐδὲν διαφέρεις τοῦ λέ-  
 γοντος "λάθε πυρέττων" καὶ "λάθε φρενιτίζων, μὴ γνῶ σε ὁ  
 ἰατρός· ἴθι ρίψας ποι κατὰ σκότους σεαυτόν, ἀγνοούμενος σὺν 10  
 τοῖς πάθεσιν". <φῆς γὰρ> καὶ σύ· "ἴθι τῇ κακίᾳ νόσον ἀνή-  
 κεστον νοσῶν καὶ ὀλέθριον, ἀποκρύπτων τοὺς φθόνους, τὰς  
 δεισιδαιμονίας ὡσπερ τινὰς σφυγμούς, δεδιὼς παρασχεῖν τοῖς  
 νουθετεῖν καὶ ἰᾶσθαι δυναμένοις." οἱ δὲ σφόδρα παλαιοὶ καὶ  
 E τοὺς νοσοῦντας φανερώς †προσεῖχον· | τούτων δ' ἕκαστος εἴ τι 15  
 πρόσφορον ἔχοι, παθῶν αὐτὸς ἢ παθόντα θεραπεύσας, ἔφραζε  
 τῷ δεομένῳ· καὶ τέχνην οὕτω φασὶν ἐκ πείρας συνεραιζομέ-  
 νην μεγάλην γενέσθαι. ἔδει δὲ καὶ τοὺς νοσῶδεις βίους καὶ τὰ  
 τῆς ψυχῆς παθήματα πᾶσιν ἀπογυμνοῦν, καὶ ἄπτεσθαι καὶ  
 λέγειν ἕκαστον ἐπισκοποῦντα τὰς διαθέσεις· "ὀργίζη; τοῦτο 20  
 φύλαξαι· ζηλοτυπεῖς; ἐκεῖνο ποίησον· ἐράς; κάγω ποτ' ἠράσθην  
 ἀλλὰ μετενόησα." νῦν δ' ἀρνούμενοι ἀποκρυπτόμενοι περιστέλ-  
 λοντες ἐμβαθύνουσι τὴν κακίαν ἑαυτοῖς.

[3.] Καὶ μὴν εἴ γε τοῖς χρηστοῖς λαυθάνειν καὶ ἀγνοεῖσθαι  
 F παραινεῖς, Ἐπαμεινώνδᾳ λέγεις "μὴ στρατήγει" | καὶ Λυκούρ- 25  
 γῳ "μὴ νομοθέτει" καὶ Θρασυβούλῳ "μὴ τυραννοκτόνει" καὶ  
 Πυθαγόρᾳ "μὴ παίδευε" καὶ Σωκράτει "μὴ διαλέγου", καὶ σεαυ-

[2.] Quin illud ipsum nonne malum est, sic vive, ut nemo sentiat te vixisse, perinde quasi suffosso monumento. An hoc ipsum vivere turpe est, ut omnibus conveniat esse ignotum? Ego vero dixerim, ne male quidem vivens latere velis. Sed esto notus, resipisce, pœniteat, sive virtute præditus es, ne fias inutilis, sive malus es, ne maneat incuratus. Immo distingue ac discerne, cuinam istud præcipias: si indocto, malo, ac stulto, perinde est ac si dicas, nemo te sciat febricitari, nemo te sciat teneri phrenesi, ne te noverit medicus, abi, conjice te aliquo in tenebras ignotus una cum tuis malis. Et tu abi cum tuo vitio, morbo laborans immedicabili ac pernicioso, occultans invidiam, ac superstitionem, veritus ceu pulsum quemdam exhibere, his qui monere possunt, ac mederi. At prisci illi mortales, ægroto palam exponebant, eorum

2. Mas dejemos eso. Por otro lado, la misma condición de “vivir escondido” ¿cómo no va a ser una perversidad: cual cavar su propia tumba? ¿Acaso es la vida tan vergonzosa, para que todos nos desconozcamos? Yo, por el contrario, diría: “No te escondas, aunque hayas vivido mal, sino haz que te conozcan, entra en razón, cambia tu vida. Ya tienes una virtud, no la desaproveches, y si algún vicio, no te quedes sin ayuda”. Antes bien, distingue y determina a quién diriges este precepto: si, por un lado, a un ignorante, deshonesto e insensato, en nada difieres de quien dice: “Escóndete, aun ardiendo en fiebre; escóndete, aun delirando frenéticamente, por que no te examine el médico; anda, arrójate a ti mismo en algún lugar oscuro, para que tú y tus padecimientos pasen desapercibidos”. Además, por cierto, afirmas: “Anda, por tu malicia, padeciendo una funesta enfermedad incurable, ocultando tus envidias, tus supersticiones, cual unas pústulas palpitantes, temeroso por entregarte a los que pueden calmarlas y curarlas. En cambio, los muy antiguos, a su vez exponían a sus enfermos públicamente <...>, y cada cual, si tenía experiencia de algo semejante, por haberlo padecido él mismo o haber tratado a alguien que lo padeció, aconsejaba al necesitado. Y, de tal forma –dicen–, a partir de pruebas, se hizo magna [aquella] arte recopilada a escote. Así pues, todos nosotros deberíamos desnudar también los modos de vida enfermizos y los padecimientos del alma, y palparlos, y decir cada cual que observa sus condiciones: “¿Estás encolerizado?, guárdate de [hacer] esto; ¿estás azotado por celos?, haz estotro; ¿estás enamorado?, yo también alguna vez lo estuve, pero mudé de ánimo”. En cambio, los que niegan, ocultan y amortajan su mal, lo arraigan más en ellos mismos.
3. Ahora bien: si aun a los buenos exhortas a esconderse y a ser ignorados, es como si dijeras a Epaminondas: “No comandes ejércitos”, y a Licurgo: “No promulgues leyes”, y a Trasíbulo: “No mates tiranos”, y a Pitágoras: “No enseñes”, y a Sócrates: “No dialogues”, y, en primer lugar, a ti mismo,

unusquisque si quid habuisset conducibili, quod vel ipse ægrotans, vel alterum curans comperisset, consulebat ei cui opus erat. Atque ita ferunt artem experimentis singulatim collectam, in majus auctam esse: verum illud etiam oportebat, morbidam vitam, animique morbos omnibus retegere, ut qui tetigisset & affectus perspexisset, posset dicere, irascaris, hoc caveto. Zelotypus es, hoc facito. Amas, & ego quondam amavi, verum poenituit. Nunc contra negant, occultant, contrahunt, alteque in semetipsis animi pestem recondunt.

[3.] Jam si bonis præcipis ut lateant, & ignorentur, dicis igitur Epaminondæ, ne fueris dux exercitus. Lycurgo, ne leges condideris. Thasybulo, ne peremeris tyrannos. Pythagoræ, ne doceto. Socrati, ne disputato, ac tibi ipsi

τῷ πρώτῳ, Ἐπίκουρε "μὴ γράφε τοῖς ἐν Ἀσίᾳ φίλοις μηδὲ τοὺς  
**1129** ἀπ' Αἰγύπτου ξενολόγει | μηδὲ τοὺς Λαμψακηνῶν ἐφήβους δορυ-  
 φόρει· | μηδὲ διάπεμπε βίβλους, πᾶσι καὶ πάσαις ἐπιδεικνύ-  
 μενος τὴν σοφίαν, μηδὲ διατάσσου περὶ ταφῆς." τί γὰρ αἱ κοιναὶ  
 τράπεζαι; τί δ' αἱ τῶν ἐπιτηδείων καὶ καλῶν σύνοδοι; τί δ' αἱ  
 5 τοσαῦται μυριάδες στίχων ἐπὶ Μητρόδωρον, ἐπ' Ἀριστόβουλον,  
 ἐπὶ Χαιρέδημον γραφόμεναι καὶ συντασσόμεναι φιλοπόνως,  
 ἵνα μηδ' ἀποθανόντες λάθωσιν, ἂν ἀμνηστίαν νομοθετῆς ἀρετῆς  
 καὶ ἀπραξίαν τέχνη καὶ σιωπῆν φιλοσοφία καὶ λήθην εὐπραγία;  
 [4.] Εἰ δ' ἐκ τοῦ βίου καθάπερ ἐκ συμποσίου φῶς ἀναιρεῖς  
 10 τὴν γνῶσιν, ὡς πάντα ποιεῖν πρὸς ἡδονὴν ἐξῆ λανθάνουσιν,  
 <λέγε μοι> "λάθε βιώσας". πάνυ μὲν οὖν, ἂν μεθ' Ἡδείας βιοῦν  
 μέλλω τῆς ἑταίρας καὶ Λεοντίῳ συγκαταζῆν καὶ "τῷ καλῷ  
 προσπτύειν" καὶ τάγαθόν "ἐν σαρκὶ καὶ γαργαλισμοῖς" τίθεσθαι·  
 15 ταῦτα δεῖται σκότους τὰ τέλη, ταῦτα νυκτός, ἐπὶ ταῦτα τὴν  
 λήθην καὶ τὴν ἄγνοιαν. ἔαν δέ τις ἐν μὲν φυσικοῖς θεὸν ὑμνῆ  
 καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν, ἐν δ' ἠθικοῖς νόμον καὶ κοινωνίαν καὶ  
 πολιτείαν, ἐν δὲ πολιτεία τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρεῖαν, διὰ τί  
 λάθη βιώσας; ἵνα μηδένα παιδεύσῃ, μηδενὶ ζηλωτὸς ἀρετῆς  
 20 μηδὲ παράδειγμα καλὸν γένηται; εἰ Θεμιστοκλῆς | Ἀθηναίους  
 ἐλάνθανεν, οὐκ ἂν ἡ Ἑλλάς ἀπεώσατο Ξέρξην· εἰ Ῥωμαίους  
 Κάμιλλος, οὐκ ἂν ἡ Ῥώμη πόλις ἔμεινεν· εἰ Δίωνα Πλάτων,  
 οὐκ ἂν ἠλευθερώθη ἡ Σικελία. ὡς γὰρ οἶμαι τὸ φῶς οὐ μόνον  
 φανεροὺς ἀλλὰ καὶ χρησίμους καθίστησιν ἡμᾶς ἀλλήλοις,  
 οὕτως ἡ γνῶσις οὐ μόνον δόξαν ἀλλὰ καὶ πράξιν ταῖς ἀρεταῖς  
 25 δίδωσιν. Ἐπαμεινώνδας γοῦν εἰς τεσσαρακοστὸν ἔτος ἀγνοηθεὶς

in primis Epicure, ne quid scribas amicis quos habes in Asia, neve communices cum his, qui ab Ægypto profecti te visunt, ne Lampsacenis ephēbis stipatus incedas, ne passim emittas libros omnibus viris, ac mulieribus sapientiam tuam ostentans, ne quid ordines de sepultura. Quorsum enim pertinent mensæ communes? Quorsum studiosorum & bonorum conventus? Quorsum tot versuum millia, ad Metrodorum, ad Aristobolum, ad Chæredemum scripta, accurateque composita, ut ne defuncti quidem ignoti sint, an ut vitute præscribas oblivationem, otium arte, silentium Philosophiæ, oblivionem beneficentiæ?

[4.] Quod si velut e convivio lumen, sic e vita tollis cognitionem, quo nesciantur omnia ex voluptate, & ad voluptatem facere, nemo sciat te vixisse. Prorsum igitur si quis cum jucundo scorto sit vitam acturus, si cum Leontio

Epicuro: “No escribas a los amigos en Asia, ni a los de Egipto ‘reclutes’, ni a los efebos de Lámpsaco ‘escoltes’; ni envíes libros a todas partes, demostrando a todos y todas tu sabiduría; tampoco hagas disposiciones sobre tus exequias”. Pues, ¿para qué esos festines comunes?, ¿para qué esas reuniones de tus bellos partidarios?, ¿para qué tantas miles y miles de líneas dedicadas a Metródoro, a Aristóbulo, a Querédemo, compuestas y transcritas asiduamente, por que ellos ni siquiera muertos pasen desapercibidos, si tú proclamas como ley inadvertencia para la virtud, e inacción para el arte, y silencio para la filosofía, y olvido para el recto obrar?

4. Mas si de la vida sustraes el reconocimiento, cual del banquete la luz, para que así “escondidos” puedan [los convidados] hacer cualquier cosa por *el* placer, entonces dime: “¡Vive escondido!”. ¡Claro que sí!, si es que me dispongo a vivir con Dulce, la hetera, y al lado de Leonica pasar mi vida, y “escupir en lo bello y recto”, y declarar que el bien reside “en la titulación de la carne”; estas “ceremonias” requieren oscuridad, requieren noche; para esto, el olvido y el desconocimiento. Pero si alguien, dedicado a la filosofía natural, a dios ensalza, y su justicia, y su providencia; y el que se dedica a la ética [enaltece] la ley, a la comunidad y la política; y el dedicado a la política lo correcto, y no su provecho [solo]: ¿por qué ha de vivir escondido? ¿Para que no enseñe a nadie? ¿Por que para nadie sea digno de emulación a causa de su virtud, ni se convierta en un modelo de rectitud? Si Temistocles se hubiera “escondido” de los atenienses, la Hélade no habría rechazado a Jerjes; si Camilo, de los romanos, Roma no habría subsistido como Estado; si Platón se hubiera escondido de Dión, Sicilia no habría sido liberada. Pues, según creo, tal como la luz no sólo nos vuelve visibles, sino también útiles unos a otros, del mismo modo el reconocimiento no sólo propicia la fama para las virtudes, sino también su realización. Epaminondas, verbi-gracia, desconocido entre los tebanos hasta los cuarenta años, de nada les

consuetudinem habiturus, si formosam amplexurus (*sic!*), si summum bonum in carnis titillatione positurus, hæc extremas desiderant tenebras, hæc noctem, ad hæc oblivionem & ignorationem præcipit. Sed si quis in naturalibus Deum laudet, ejusque justitiam, ac providentiam, in mortalibus autem legem, benignitatem, & rerum administrationem, in administratione vero, honestum, non utilitatem, cur debeat hujus latere vita? An ne quem erudiat, ne quem ad virtutis imitationem excitet, ne cui sit exemplo ad honestatem? Si Themistocles ignotus fuisset Atheniensibus, Græcia non expulisset Xerxen: si Romanis Camillus, non esset civitas Romana, si Dioni Plato, non fuisset liberata Sicilia. Verum quemadmodum lumen in causa est, ut non solum alii aliis conspicui simus, verum etiam utiles: ita notitia, non gloriam modo, verum exercitationem parit virtutis. Epaminondas igitur ad

(1129)

οὐδὲν ὄνησε Θηβαίους· ὕστερον δὲ πιστευθεὶς καὶ ἄρξας τὴν μὲν πόλιν ἀπολλυμένην ἔσωσε, τὴν δ' Ἑλλάδα δουλεύουσαν ἠλευθέρωσε, καθάπερ ἐν φωτὶ τῇ δόξῃ τὴν ἀρετὴν ἐνεργὸν ἐπὶ καιροῦ παρασχόμενος. |

D

"λάμπει γὰρ ἐν χρείαισιν ὥσπερ εὐγενῆς  
χαλκός, χρόνῳ δ' ἀργῆσαν ἤμυσεν"

5

οὐ μόνον "στέγος" ὡς φησι Σοφοκλῆς (fr. 780), ἀλλὰ καὶ ἦθος ἀνδρός, οἷον εὐρῶτα καὶ γῆρας ἐν ἀπραξίᾳ δι' ἀγνοίας ἐφελκόμενον. ἡσυχία δὲ κωφὴ καὶ βίος ἐδραῖος ἐπὶ σχολῆς ἀποκείμενος οὐ μόνον σώματα ἀλλὰ καὶ ψυχὰς μαραίνει· καὶ καθάπερ τὰ λαυθάνοντα τῶν ὑδάτων τῷ περισκιάζεσθαι καὶ καθῆσθαι μὴ ἀπορρέοντα σῆπεται, οὕτω τῶν ἀκινήτων βίων, ὡς ἔοικεν, ἄν τι χρήσιμον ἔχωσι, [μὴ ἀπορρέοντων μὴδὲ πινομένων] φθείρονται καὶ ἀπογηράσκουσιν αἱ σύμφυτοι δυνάμεις.

10

E

[5.] Οὐχ ὄρας, ὅτι νυκτὸς μὲν ἐπιούσης τὰ τε σώματα | δυσ-  
εργεῖς βαρῦτητες ἴσχουσι καὶ τὰς ψυχὰς ὄκνοι καταλαμβά-  
νουσιν ἀδρανεῖς, καὶ συσταλεῖς ὁ λογισμὸς εἰς αὐτὸν ὥσπερ  
πῦρ ἀμαυρὸν ὑπ' ἀργίας καὶ κατηφείας μικρὰ διεσπασμέναις  
πάλλεται φαντασίαις, ὅσον αὐτὸ τὸ ζῆν τὸν ἀνθρώπον ὑποση-  
μαίνων,

15

20

"ἦμος δ' ἠπεροπῆας ἀπεπτοίησεν ὄνειρους"

ὁ ἥλιος ἀνασχῶν καὶ καθάπερ εἰς ταῦτο συμμίξας ἐπέστρεψε  
καὶ συνώρμησε τῷ φωτὶ τὰς πράξεις καὶ τὰς νοήσεις τὰς ἀπάν-  
των, ὡς φησι Δημόκριτος (B 158), "νέα ἐφ' ἡμέρη φρονέοντες"  
ἄνθρωποι, τῇ πρὸς ἀλλήλους ὀρμῇ καθάπερ ἀρτήματι συντόνω  
σπασθέντες ἄλλος ἀλλαχόθεν ἐπὶ τὰς πράξεις ἀνίστανται; |

25

quadragessimus usque annum ignotus, nihil profuit Thebanis, deinde praefectus rebus gerendis, & imperium nactus, rempublicam pereuntem servavit, Graeciam servitute liberavit, virtutem in gloria velut in luce, suo tempore non otiosam praestans. Refulgescit enim quum res & usus postularit, velut generosum aes, quod per tempus otiosum jacuit, impetum suum per domum declarat, velut inquit Sophocles. Quin etiam hominis ingenium, ceu cariem & senium in otio contrahit, propter obscuritatem. At mutua quies, vitaque sedentaria in otio semota, non corporibus modo, verumetiam animis marcorem conciliat. Non secus atque aquae latentes, propterea quod umbra sint opacae, torpeantque, neque profluant, putrescunt. Itidem eorum qui in otio degunt, vita, si quid habeat usui

servió, pero posteriormente, al haberle sido confiado el mando, tanto a su ciudad salvó de ser destruida cuanto liberó a la Hélade esclavizada, al punto demostrando con brío su virtud, como si estuviera “bajo la luz” gracias a su fama.

5 *Con el uso constante brilla, cual noble, el bronce,* **D**  
*mas descuidado, con el tiempo, se derrumba*

no sólo el “techo” –según dice Sófocles– sino también el carácter del hombre; como si, inactivo por ser desconocido, atrajera la podredumbre y la vejez. En cambio, la apacibilidad insensible y la vida sedentaria, reservada  
10 para el ocio, “marchita” no sólo los cuerpos, sino también las almas; y al igual que las aguas escondidas, por estar bajo la sombra, y estancadas, al no fluir, se pudren; asimismo, las fuerzas innatas de las vidas inertes, como es natural, aun si tienen algo de útil, se destruyen y se avejentan, <porque no tienen salida ni nadie bebe de ellas>.

15 5. ¿[Acaso] no ves, cómo, al acercarse la noche, una estorposa pesadez **E**  
se apodera de los cuerpos y una lentitud lánguida envuelve las almas, y la razón constreñida en sí misma por inacción y angustia, cual un fuego pálido, levemente palpita ante unas visiones espasmódicas, apenas indicando  
20 que el hombre [aún] vive; pero,

*en cuanto a los engañosos sueños espanta*

el sol ascendente y, como enmarañándolos, los pone en fuga, e impulsa con su luz las acciones y los pensamientos de todos, entonces –según las palabras de Demócrito– los hombres, “con pensamientos nuevos para el día nuevo”, expulsados, cual por un contrapeso [amarrado a un cordón] tenso, por  
25 una recíproca atracción, cada uno de su lado, se levantan para [atender] sus quehaceres?

futurum, tamen quia non promanat ad alios, nullo inde bibente, corrumpitur & consenescit vis illa nativa.

[5.] An non vides instante nocte, tum corpora inertī torpore occupari, tum animos pigra quadam inertia segnescere, contractamque & coarctatam in sese rationem, velut ignem, pene extinctum ob inertiam ac mœrorem, paululum distractis imaginationibus moveri, ut hominem vivere tantum indicet? At simul atque sol emergens, fulgurantia submovit somnia, ac velut in unum commiscens, revexit atque excitavit sua luce actus & cogitationes omnium, quemadmodum inquit Democritus, novo in die versantes homines, mutua inter ipsos alacritate, veluti subita renovatione denuo creati, alius aliunde surgunt ad opera.

**F** [6.] Δοκῶ δ' ἐγὼ καὶ τὸ ζῆν αὐτὸ καὶ ὅλως τὸ φῦναι καὶ  
 μετασχεῖν ἀνθρώπῳ γενέσεως εἰς γνῶσιν ὑπὸ θεοῦ δοθῆναι.  
 ἔστι δ' ἄδηλος καὶ ἄγνωστος ἐν τῷ παντὶ πόλῳ [καὶ] κατὰ  
 μικρὰ καὶ σποράδην φερόμενος· ὅταν δὲ γένηται, συνερχόμενος  
 αὐτῷ καὶ λαμβάνων μέγεθος ἐκλάμπει καὶ καθίσταται δῆλος 5  
 ἐξ ἀδήλου καὶ φανερὸς ἐξ ἀφανοῦς. οὐ γὰρ εἰς οὐσίαν ὁδὸς ἢ  
 γένεσις, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἀλλ' οὐσίας εἰς γνῶσιν· οὐ γὰρ  
**1130** ποιεῖ τῶν γινομένων ἕκαστον | ἀλλὰ δείκνυσιν, | ὥσπερ οὐδ' ἢ  
 φθορὰ τοῦ ὄντος ἄρσις εἰς τὸ μὴ ὄν ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ  
 ἀδηλον ἀπαγωγή τοῦ διαλυθέντος. ὅθεν δὴ τὸν μὲν ἥλιον Ἐπόλ-  
 λωνα κατὰ τοὺς πατρίους καὶ παλαιούς θεσμοὺς νομίζοντες 10  
 Δῆλιον καὶ Πύ-θιον προσαγορεύουσι· τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύ-  
 ριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστίν, ὀνομάζουσιν, ὡς ἂν  
 εἰς ἀειδὲς καὶ ἀό-ρατον ἡμῶν, ὅταν διαλυθῶμεν, βαδιζόντων,  
 "νυκτὸς αἰδιῶς ἀεργηλοῖό θ' ὑπνοῦ κοίρανον" 15  
 (fr. mel. chor. adesp. 13 D.).

**B** οἶμαι δὲ καὶ τὸν ἀνθρώπον αὐτὸν οὕτως φῶτα καλεῖν τοὺς  
 παλαιούς, ὅτι τοῦ γινώσκεσθαι καὶ | γινώσκειν ἕκαστῳ διὰ  
 συγγένειαν ἔρωσ ἰσχυρὸς ἐμπέφυκεν. αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι  
 τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν, ἄλλοις τε  
 χρώμενοι τεκμηρίοις καὶ ὅτι τῶν ὄντων μάλιστα τὴν μὲν ἀγνοίαν 20  
 ἢ ψυχὴ δυσανασχετεῖ καὶ πᾶν τὸ ἀφεγγὲς ἐχθαίρει καὶ ταράτ-  
 τεται <πρὸς> τὰ σκοτεινὰ, φόβου καὶ ὑποψίας ὄντα πλήρη πρὸς  
 αὐτὴν· ἡδὺ δ' αὐτῇ καὶ ποθεινὸν οὕτω τὸ φῶς ἐστίν, ὥστε μηδ'  
 ἄλλῳ τινὶ τῶν φύσει τερπνῶν ἀνευ φωτὸς ὑπὸ σκότους χαίρειν,  
 ἀλλὰ τοῦτο πᾶσαν ἡδονὴν καὶ πᾶσαν διατριβὴν καὶ ἀπόλαυσιν, 25

[6.] Ego sane sic existimo, hoc ipsum quod vivimus, quod omnino nascimur, quod in hominum genus adsciti sumus, in hoc a Deo donatum esse ut innotescat. Latet autem & incognitus est, in turba universi, dumque per minuta sparsim movetur. Verum ubi natus fuerit, & se ipse collegerit sumpsitque magnitudinem, tum elucescit, fitque ex ignoto manifestus, ex obscuro conspicuus. Neque enim cognitio via est ad essentiam, quemadmodum dicunt nonnulli, sed essentia potius ad cognitionem. Neque enim ille producit aut gignit omnia quæ nascuntur, sed ostendit. Quemadmodum nec corruptio est sublatio existentis ad non esse, sed magis abductio rei dissolutæ ad obscuritatem. Unde qui solem Apollinem esse credunt ex majorum ac priscorum mysteriis Delium ac Pythium eumdem cognominant. Cæterum eum qui diversæ partis est dominus, sive Deus is est, sive



6. A mi parecer, tanto la vida misma, cuanto, en general, el [hecho de] haber nacido y ser parte del devenir, al hombre le fue otorgado por dios para su reconocimiento. Pues [aquél] se halla imperceptible y desconocido, llevado por todas las esferas del firmamento en pequeñas partículas [dispersas] aquí y allá; pero cuando nace, al “unirse” consigo mismo y tomar forma, empieza a emanar luz, y de imperceptible se vuelve perceptible y de invisible, visible. Y es que el nacimiento no es la vía hacia el Ser, como dicen algunos, sino la del Ser hacia su reconocimiento; pues no crea [de la nada] a cada uno de los entes nacientes, sino que los hace manifiestos; como tampoco la destrucción representa la supresión de lo que *es* hacia lo que *no es*, sino, antes bien, la reducción a lo imperceptible del [ente] que ha padecido descomposición. **F** **1130**

Por esa razón, ciertamente, el sol, según los patrios y antiguos establecimientos, es venerado como Apolo y se dirigen a él con el nombre de Delio y Pitio. Por el contrario, al señor del hado adverso, ya sea un dios o un *daimon*, se le llama

15 *amo de la tenebrosa noche y del sueño inerte,*

puesto que, cuando perecemos, es como si nos encamináramos hacia lo oculto e invisible. Y pienso también que los antiguos llamaron al propio hombre precisamente “luminoso”, porque en cada uno de nosotros está implantado, desde que “vimos la luz”, un poderoso deseo de conocer y ser conocido. Así, algunos filósofos consideran que el alma misma es la luz en cuanto a su esencia, sirviéndose, entre otras pruebas, también del hecho de que el alma no soporta, sobre todas las cosas existentes, la ignorancia, y detesta todo lo falto de claridad, y se perturba ante la oscuridad que a sus ojos está llena de temor y sospecha. La luz, en cambio, le es agradable y tan deseable que sin ella –bajo la oscuridad– ni siquiera se regocija con cosa alguna de las que por naturaleza son gratas, sino que es la luz –cual un **B**

Dæmon, *aden*, id est orcum appellant, quod mortui in locum tenebrosum et obscurum demigremus, ad densæ noctis, somnique inertis Regem. Opinor autem a veteribus hominem quoque simili de causa dictum esse phota, nimirum a luce, propterea quod omnibus vehemens quædam insita sit cupiditas & cognoscendi, & innotescendi. Sunt autem & Philosophi nonnulli, qui ipsam animi substantiam lumen esse putent, quum aliis adducti conjecturis, tum hac potissimum, quod nihil omnium æque refugit & odit, atque ignorantiam & quicquid luce vacat, id refugit, eoque perturbatur, quod tenebræ illi suspectæ terrorem incutiant. Contra lux usque adeo est jucunda & amabilis, ut nihil eorum quæ natura voluptatem adferunt, absque luce cupiat in tenebris, verum ea voluptatem omnem, omne studium quacumque re frui velis, ceu novum (*sic!*) condimentum admixtum,

(1130)

c ὡςπερ τι κοινὸν ἡδυσμα καταμιγνύμενον, ἰλαρὰν | ποιεῖ καὶ  
 φιλάνθρωπον. ὁ δ' εἰς τὴν ἄγνοιαν αὐτὸν ἐμβάλλων καὶ σκότος  
 περιамπισχόμενος καὶ κενοταφῶν τὸν βίον ἔοικεν αὐτὴν βαρύ-  
 νεσθαι τὴν γένεσιν καὶ ἀπαυδᾶν πρὸς τὸ εἶναι.

[7.] †Καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύσιν εὐσεβῶν χῶρον, 5

"τοῖσι λάμπει μένος ἀελίου  
 τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,  
 φοινηκορόδοις ἐνὶ λειμώνεσσι"

(Pind. fr. 129),

καὶ [τοῖσιν] †εὐκάρπων μὲν ἀνδῆρων καὶ συσκίων δένδρων  
 ἄνθεσι τεθελὸς ἀναπέπταται πεδίου, καὶ ποταμοὶ τινες ἄκλυ- 10  
 στοὶ καὶ λειοὶ διαρρέουσι, καὶ διατριβᾶς ἔχουσιν ἐν μνήμασι  
 καὶ λόγοις τῶν γεγονότων καὶ ὄντων παραπέμποντες αὐτοὺς καὶ  
 D συνόντες. ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως | βεβιωκότων καὶ παρανόμως  
 ὁδὸς ἔστιν, εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχᾶς,

"ἔνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον 15  
 βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί"

(Pind. fr. 130),

δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοία καὶ λήθη τοὺς κολαζομέ-  
 νους. οὐ γὰρ οὔτε γῦπες κειμένων ἐν γῆ τῶν ποιηρῶν κείρουσιν  
 ἀεὶ τὸ ἦπαρ (κατακέκωνται γὰρ ἢ κατασέσηπεν), οὔτε βαρῶν  
 τινων ἀχθοφορίαι θλίβουσι καὶ καταπονοῦσι τὰ σώματα τῶν 20  
 κολαζομένων

("οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν",

οὐδ' ἔστιν ὑπόλειμμα σώματος τοῖς τεθηκόσι τιμωρίας ἀπέ-  
 E ρεισιν ἀντιτύπου δέξασθαι δυνά|μενον). ἀλλ' ἐν κολαστήριον

exhilarat, & jucundum facit. At qui hominem conjicit in ignorationem, &  
 obscuritatem, ac tenebris obteggit, vitamque quasi sepelit, is videtur hoc ipsum  
 graviter ferre, quod nascimur, & eo revocare nos, ut non simus.

[7.] Et tamen ajunt gloriæ essentiaëque locum sedem esse piorum, quibus  
 splendet solis vigor, deinde noctem inferne in pratis roseo colore purpurantibus,  
 quibus intonsa vernant omnia, & procerarum arborum floribus amœnus conves-  
 titur campus, tum amnes quidam fletus ignari ac lenes eum perfluunt, ipsi transi-  
 gunt jucunde tempus colloquiis & commemoratione rerum præteritarum ac  
 præsentium, deducentes sese mutuo, & inter se consuetudinem vitæ agitantes.

sazonador “universal” añadido— la que hace jovial y humano todo placer y toda diversión y goce. Mas quien acorrarla a sí mismo en el desconocimiento, y se arroja con la oscuridad, y hace de su propia vida un cenotafio, según parece, está apesadumbrado por su propio nacimiento y reniega de su existencia. c

5 7. Y es que, ciertamente, la naturaleza de la fama y de la existencia <...> la tierra de los bienaventurados, [pues:]

*para ellos brilla la fuerza vital del sol,  
siendo aquí —abajo— de noche,  
en los prados [tapizados] de purpúreas rosas;*

10 y <para ellos> una exuberante llanura se extiende con sus fértiles riberas y frondosos árboles en flor, y sin cesar se deslizan suavemente los ríos, y el tiempo [para ellos] transcurre en recuerdos y conversaciones sobre lo pasado y lo presente, en mutua compañía y [plena] convivencia. D

A su vez, el tercer camino es de los que han vivido impía e injustamente, un camino que arrastra sus almas a las profundidades del erebo,

15 *desde allí vomitan eterna oscuridad  
extenuantes ríos de la noche tenebrosa,*

20 devorando a los condenados y cubriéndolos con el desconocimiento y el olvido. Y es que ni los buitres roen sin parar el hígado de los malvados que yacen bajo la tierra —pues ha sido incinerado o se ha empodrecido—, ni el llevar y traer alguna carga tortura y fatiga los cuerpos de los condenados:

*pues ya no tienen ni carne ni huesos unidos por tendones*

los muertos, ni siquiera restos del cuerpo que puedan ser receptáculo de [tan] contundente suplicio, sino que hay un solo modo de castigar verdade- E

Porro tertia via eorum est, qui impie vixerunt & injuste, animas in obscurum locum & barathrum quoddam præcipitans, unde immensas ructant tenebras, languida noctis obscuræ flumina, quæ recipiunt, & ignoratione atque oblivione tegunt eos qui puniuntur. Neque enim vultures semper arrodunt hepar sontium in terra jacentium. Nam aut exustum est, aut computruit. Neque gravium quorumdam onerum gestatio affligit, conficitque corpus eorum qui puniuntur. Neque enim jam carnes aut ossa cohærent nervis. Nullæ sunt corporis reliquiæ vita defunctis, cruciatuum eorum capaces, qui speciem sibi respondentem requirunt. Sed una profecto ratio puniendi eos,

(1130) ὡς ἀληθῶς τῶν κακῶς βιωσάντων, ἀδοξία καὶ ἄγνοια καὶ παντελῶς ἀφανισμός, αἴρων εἰς τὸν ἀμειδῆ ποταμὸν [ἀπὸ] τῆς Λήθης <καὶ> καταποντίζων εἰς ἄβυσσον καὶ ἀχανὲς πέλαγος, ἀχρηστίαν καὶ ἀπραξίαν πᾶσάν τ' ἄγνοιαν καὶ ἀδοξίαν συνεφελκόμενον.

5

qui male vixerunt, nempe obscuritas & ignoratio, & modis omnibus abolitio, tollens in tristem amnem, eque lethe, id est, oblivione præcipitans in abyssum, ac vastum pelagus, videlicet ignaviam & otium, quod suo fluctu ignorationem & obscuritatem secum trahit.

ramente a los malvivientes: la privación de la fama, el desconocimiento, la completa desaparición, que los lleva al nunca sonriente río [que fluye] desde Lete y los arroja al piélago abismal cuyas fauces arrastran consigo toda inutilidad, inacción, ignorancia e infamia.

## TRADUCCIÓN LATINA DE XYLANDER

*En la edición de los Moralia de Firmino Didot, en dos tomos (1841 [II] y 1844), hecha a partir de la célebre obra Wytttenbachiana (1795-1830, nuestro tratado, t. V, 1800), Fr. Duebner, al igual que aquél, utilizó la traducción al latín del De latenter hecha por Xylander (Wilhelm Holtzmann, 1570). Es una traducción muy distinta a la de Erasmo y creemos que es pertinente reproducirla íntegramente. Los pasajes cambiados por Frederico están entre corchetes; la numeración arábica, entre paréntesis, también es un agregado de la edición de Didot (Wytt. V: pp. 611-622; Deub. II: pp. 1379-1382).*

I. Atqui ne is quidem, qui hoc pronunciavit, latere voluit: sed ne lateret hoc dixit, tanquam reliquis subtilius aliquid intelligens; et cohortando ad nominis obscuritatem, iniqua ratione gloriam captavit. Ego autem

*Odi sapientem, qui ipsus non sapit sibi.*

(2) Philoxenum Eryxidis filium et Gnathonem Siculum, obsoniorum nimia cupiditate impulsos, narium sordes emungere in patinas solitos ferunt, ut, aliis ab edendo deterritis, ipsi soli implerentur propositis cibis. Atque sic etiam isti nimio gloriae stuido repleti gloriam apud alios traducunt tanquam rivales suos, ut ipsi ea absque certamine potiri possint [D.: ut ipsi ea absque æmulis possint potiri]. (3) Qua in re imitantur remiges: ut enim hi ad puppim navis obversis oculis proram propellunt, nimirum ut ex allisione refluxus ortus lembum una incitet; ita qui talia dant præcepta, gloriam ii tanquam aversi sectantur. (4) Quorsum enim attinebat hoc dicere, quid scribere, scriptumque ad posteros edere, si fallere voluit eos qui tum erant, cum ne ab olim quidem victuris se vellet ignorari?

II. Verum ipsa res qui non sit prava [D.: Verum hoc utcumque habeat, res ipsa qui non sit prava], *Vive ita ut ignoreris?* scilicet, ut qui sepulchrum recluseris. An vivere est turpe ita ut omnes ignorare debeamus te vivere? Ego sane dicere non verear, Ne si male quidem vixeris,

dandam tibi operam esse ut lateas: imo enim innotesce, redi ad sanitatem, corrige peccatum. Sive [D.: sive, *antehoc duo puncti*] virtus tibi adest, noli esse inutilis; sive vitium, noli negligere medicinam. (2) Quin tu potius hoc distingue ac defini, cuinam homini istud Latere tuum præcipis. Si enim indocto, pravo, et fatuo, perinde est, ac si febricitantem, aut insanientem ex morbo, occultare se juberis, ne agnosceretur a medico, et se aliquo in tenebras abjicere ubi lateret una cum suis morbis. Tu quoque dicis vitioso homini, Cum vitii tuis te abde, morbumque insanabilem et pestilentem perfer, celaque invidiam vel superstitionem veluti palpitationes quasdam, et tradere te iis qui docere ac sanare possunt, cave. (3) At vero prisci ægrotos suos in publico proponebant, ut prætereuntium quivis[,] si quid, vel ipse eodem morbo conflictatus, vel similiter laboranti opitulatus, medelæ nosset, id ægrotanti significaret; aiuntque artem hoc modo experientia adjuvante crevisse [aiuntque artem hoc modo sensim experientia collectam tandem evasisse magnam]. (4) Hoc modo etiam vitæ vitia animique pravas affectiones expediebat detegere, ut cuius leceret, iis inspectis et consideratis, dicere, Iratus es? hoc cave. Rivalitate vexaris? istud facito. Amas? ipse quoque aliquando amavi, sed resipui. (5) Nunc dum vitia sua negant, occultant, velant, penitus ea in sese defigunt.

III. Si vero bonis suades ut lateant [et ignorentur], Epaminondam jube bello gerendo, Lycurgum legibus ferendis, Thrasybulum tyrannis occidendis, Pythagoram instituendis discipulis, Socratem disputationibus, supersedere. Imo tu primum ipse, Epicure, non [D.: ne] scribe ad amicos in Asia, non [/ne] ex Ægypto hospites collige, non [/ne] stipator esto Lampsacenis ephebis, non [/ne] libros ad omnes utriusque sexus homines dimitte sapientiam ostentans, neque [/neu] de sepultura manda. (2) Quid enim sibi volunt communes mensæ[?], quid necessariorum et pulchrorum conventus[?], quid tot millia versuum scripta en composita laboriose in Metrodorum, Aristobulum, Chæredemum, ut ne mortui quidem ignorari possent, si oblivione virtutem, otio artem, silentio philosophiam, obliteratione felicitatem, leges tuæ describunt?

IV. Sin e vita, tanquam e convivio lumen, aufers cognitionem, vitito sane occulte, qui omnia e voluptate ad voluptatem facis [D.: aufers cognitionem, ut omnia e voluptate ad voluptatem occultam facias, vitito sane occulte]. (2) Omnino, inquis, si cum Hedeæ meretrice sim vitam acturus[,] aut Leontio, et, in honesti contemptum despuens, bonum in carne

et titillationibus quæsiturus, ista tenebras desiderent sacra; ista noctem, his oblivio et ignorantia induci debeant. (3) At si quis in natura rerum investigatione Deum celebret, Justitiam, Providentiam; in morum doctrina legem, communionem, rempublicam, in republica honestatem, non utilitatem; cur vivens ignorari velit? an ne quem doceat, ne cuiusquam studium ad virtutem excitet, neve aliis exemplo sit? (4) Si Themistocles Atheniensibus ignotus fuisset, non repulissent Græci Xerxem: si Camillus Romanis, periisset Roma: si Dioni Plato, non fuisset liberata Sicilia. Nimirum sic sentio: sicut lumen non manifestos tantum nos, sed et utiles invicem facit; ita notitia non gloriam modo, sed et agendi materiam virtutibus parari. (5) Epaminondas quidem ad quadragesimum usque annum obscurus, nihil profuit Thebanis: postmodo cognitus et rebus præfectus, patriam pessum euntem servavit, Græciamque servitute liberavit, in fama tanquam luce virtutem apto tempore efficacem præbens.

*Dum quippe in usu est splendet, æs ut nobile,  
In otio si jaceat, hebetatur [D.: labescit]*

non modo, ut est apud Sophoclem, *domus*; sed etiam in otio delitescens ingenium viri [D.: sed etiam ingenium viri, quod in otio delitescens] velut æruginem ac senium contrahit. (6) Quies enim alta [/muta], vitæque in otio deposita, non corpora modo, sed et animos tabefacit. Et sicut aquæ latentes sub umbra ac non [de]fluentes putrescunt, ita in vita motuum [omnium] experte facultates hominibus insitæ consenescent et pereunt, cum quod utile adfuit usurpatum non est.

V. Non vides, ut, nocte appetente, et corpora gravis quidam languor invadit, et animas torpor inefficax, et contracta in se|ipsam ratio, tanquam obscurus ignis, ob ignaviam et languorem leviter divulsis agitatur visis? hoc unum indicans vivere adhuc hominem:

*Verum ubi Sol oriens velocia [/fallacia]<sup>1</sup> somnia aegit,*

et tanquam in unum commiscens convertit [D.: advertit] et excitavit una cum luce omnium cogitationes, tunc, ut ait Democritus, *nova inita die [cogitantes]*, homines mutuæ societatis

<sup>1</sup> Duebner lee δ' ἡπεροπῆας ('engañadores', 'tentadores', 'simuladores'); Wyttenbach (y Xylander?), con la mayoría de los manuscritos, δὲ στεροπῆας ('rutilantes', 'esplendorosos').



conatu tanquam funiculo quodam [/intento] tracti, alius aliunde ad res agendas sese conferunt.

VI. Ac mihi videtur ipsa vita, et quod homines nati sumus, ad innotescendum nobis divinitus obtigisse. Est autem quisque nostrum obscurus et ignotus dum in magno universo seorsim [/seorsum] exiguus fertur: cum autem inter se coeunt homines, adepti jam magnitudinem effulgent clarique ex obscuris fiunt, et conspicui ex abditis. (2) Non enim notitia via est ad Esse, ut nonnulli dicunt; sed Esse ad notitiam. Nam Esse hanc habet vim, non ut faciat ea quæ fiunt, sed ut ostendat: sicut neque interitu res in nihilum rediguntur, sed tantum [/dissolutione] in obscurum abducuntur. (3) Hinc est quod majorum instituto [patrio] Solem et Apollinem eundem putantes, Delium et Pithium cognominant a manifestando: sicut adversæ dominum sortis, sive is Deus est sive genius, *Aden* [/Aiden] nominant (nos Plutonem); quod nos, cum dissolvimur, abeamus in locum visui inaccessum [(*aides*)]: et vocant

*Somni socordis dominum, cæcæque noctis.*

(4) Existimo autem ipsum quoque hominem veteres *phota* dixisse, quod unicuique nostrum ob cognationem cum lumine (id est [/Græce] *phos*) acris est insitus amor cognoscendi et innotescendi. (5) Ipsam vero animam nonnulli philosophorum lumen suapte natura esse statuunt, cum aliis utentes argumentis, tum quod nullam rem anima magis aversatur quam ignorantiam, et omnia lucis expertia vitat, tenebrisque turbatur [D.: tenebrasque horret], metuit, ac suspecta sibi habet: ita autem ei dulce est lumen, ita desiderabile, ut nihil aliud ipsi jucundum sine eo aut in tenebris velit admittere; sed omnem ei voluptatem, jocum ac delectationem lux admixta veluti commune condimentum suavem reddat atque gratam. (6) Qui vero se ipsum in obscuritatem conjicit, ac se tenebris involvit, vitamque inanis similem sepulchri facit, is ipsum videtur ortum fastidire, et quod exstiterit inique ferre.

VII. Et vero Esse et celebrari, propria censentur domicilio beatorum:

*His apud inferos per noctem  
solis fulget jubar almi,  
per prata puniceis rosis  
consita.—*

*Illis campus floridus patet  
virensque frondibus arborum,*

fluviique quidam lenes et fluctuum vacui perfluunt; mutuaque se consuetudine oblectant, commemorandis et explicandis rebus præteritis ac præsentibus. [\*\*] (2) Tertia via est eorum qui impie et flagitiose vixerunt, quæ animas in orcum [/erebum] et [profundam] voraginem detrudit,

*Ubi immensas tenebras eructant  
validi nigrae noctis fluvii,*

recipientes et ignorantia atque oblivione occultantes eos qui puniuntur. (3) Non enim vultures semper jacentium in terra depascuntur jecur; aut enim igni id aut putredine absumtum est: neque ponderum moles gestandorum fatigant atque conficiunt corpora pœnas luentium;

*Non etenim fibris sunt cinctave carnibus ossa:*

neque reliquiæ sunt corporum post mortem, quæ cruciatus inflictionem solidi capere possint. (4) Sed revera unicum eos qui male vixerunt manet supplicium, obscuritas et ignoratio, et abolitio in nihilum redigens, et oblivione in fluvium illum illætabilem abripiens, inque abyssum demergens, et in vastissimum mare, inutilitate et odio, ignorationeque et obscuritate omnia involvens.

## NOTAS AL TEXTO

[Sobre el título de la obra vid. nota infra; sobre la máxima epicúrea, el 1<sup>er</sup> ensayo.]

### 1.

ἼΑλλ' οὐδ' ὁ τοῦτ' εἰπὼν: el “pero” hace una referencia al título de la obra o es su continuación directa. Mas es de notar que la costumbre de comenzar *ab abrupto*, sobre todo un texto polémico –o, en general, cualquier arenga–, sin explicitar la alusión controversial, está bien atestiguada y comentada desde la antigüedad.

Jenofonte era particularmente dado a empezar de este modo sus obras. Así, la primera oración de su famoso *Banquete* reza: “ἼΑλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς”. Esto es: “Mas a mí me parece que no sólo los hechos de los varones de bien, emprendidos con seriedad (o bien: las hazañas esforzadamente emprendidas), son dignos de ser recordados, sino también los [que emprendieron] en broma”, como si polemizara con alguien. (¿Con Platón y su “serio” *Banquete*? Cfr., especialmente, JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates – Banquete – Apología*, intr., versión y notas de J. D. García Bacca, México, UNAM, 1993, pp. III-IV Bis.; también: *id.*, intr., trad. y notas de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993, p. 203, y XENOPHON, *Banquet – Apologie de Socrate*, texte ét. et trad. par F. Ollier, Paris, 1961, p. 7.)

Con un δέ empieza el *Económico* y la *Apología*, así como la pseudo-jenofóntea *República de los atenienses*; la *República de lacedemonios* con el mismo ἀλλά. Para el uso de estas partículas al inicio de los tratados o discursos y, en general, sobre su valor incoativo (*inceptive*) en Jenofonte y en algunos otros autores comenta DENNISTON:

Speeches in Xenophon often open with ἀλλά. Logically speaking, this cannot be regarded as a distinct usage, since the examples fall under one or other of the heads, adversative or assentient, enumerated above. [...] But Xenophon's fondness for this form

of opening has some stylistic importance. Where the particle marks assent or complaisance, it corresponds roughly to the English ‘Well’, and has the same vague and colloquial tone: hence its absence in the more formal speeches of Thucydides.

[Ejemplos con el valor incoativo-adversativo de la partícula en los discursos, respuestas y para el cambio de tema en la *Historia Graeca*, *Anabasis* y *Cyropaedia*.]

The occurrence of ἀλλά at the beginning of the Xenophontine *Symposium* and *Respublica Lacedaemoniensium* is somewhat similar, and may perhaps be due to naïveté, real or assumed: though Bäumléin (p. 13) may conceivably be right in attributing this usage to a desire to make these small works like fragments of a larger whole.

Y agrega respecto al uso similar de la partícula δέ:

Herodotus and Xenophon occasionally place δέ at the opening of a speech, although in the nature of the case no connexion seems to be required. Sometimes δέ marks a contrast with the preceding speech [...] But in the other places is no obvious sense of contrast [...] The object is, no doubt to give a conversational turn to the opening (‘Well’), and to avoid formality. Cf. the corresponding use of ἀλλά (II.8).

[Ejemplos del uso en las respuestas en Platón; en los oráculos citados por Herodoto, en Teógnides y en la Tragedia.] (*The Greek Particles*, pp. 20-21 y 172-73)

De tal guisa, podemos considerar, en efecto, que ἀλλά le da al tratado un toque más conversacional y vivo. Y, por lo mismo, el que empiece con un “pero” no es un argumento suficiente para poder sostener la discusión razonada sobre si ésta fue una obra preparada y publicada por el propio Plutarco o unos apuntes “de ocasión” recopilados y publicados póstumamente. A nosotros nos parece que la mayor parte de las características del texto indica que éste fue muy bien pensado y elaborado: con muchas comparaciones e imágenes –con esmero buscadas y con precisión aplicadas–, por no hablar de alusiones históricas –empeñadas con mucha ironía y hasta sarcasmo, pero siempre con esa nobleza de las intenciones que distingue al Querónense– y un *pathos* social bien definido y sustentado; todo aquello tan típico del mejor estilo plutarquiano. Agréguese a esto una composición sumamente nítida y un lenguaje bastante pulido (*vid.* 1<sup>er</sup> ensayo, apartado cuatro).

Por otro lado, Plutarco, ciertamente, no es especialmente adicto al uso incoativo (= “coloquial”) de las partículas “tradicionalmente” adversativas: el único otro texto, además del nuestro, que empieza con ἀλλά es –si no nos equivocamos– el *De esu carniū I*: Ἄλλὰ σὺ μὲν ἐρωτᾷς τίτι λόγω Πυθαγόρας ἀπείχετο σαρκοφαγίας, ἐγὼ δὲ θαυμάζω καὶ τίτι πάθει καὶ ποίᾳ ψυχῇ [ἢ λόγω] ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἤψατο φόνου στόματι (*Es. carn.* 993A-B). Esto es: “Pero mientras tú preguntas, por qué razón Pitágoras se abstuvo de comer

carne, yo, a mi vez, me extraño de que..., etc.” O, de otro modo: “¿En verdad preguntas (acaso preguntarías en serio) tú... ? Yo, por mi parte, ...”.

En cuanto al valor generalmente restrictivo de la partícula οὐδέ, ‘ni siquiera’ (como adverbio), se antoja leerlo, tal vez, por οὐδέν (‘para nada’, ‘en absoluto’), pues, a nuestro modo de verlo, hace más sentido ese enfático y “reforzativo” ‘en grado nulo’ que un convencional ‘ni siquiera’. ¿Acaso no es lícito preguntarnos qué quiso decir Plutarco?: “ni siquiera quiso esconderse aquél”, o “aquél antes que nadie quiso esconderse”. En gran medida la posibilidad de elegir una u otra lectura dependería de la interpretación del título: si éste forma parte integral del texto –como consideran algunos–, se “sentaría” bien el *ni siquiera*; pero, si es mera añadidura posterior –un proceder típico en la práctica “editorial” tardoantigua o medieval–, cabría la corrección, *para nada*. Es decir, en este último caso, el título “original” debería leerse de una manera más “neutral”: *Sobre lo de εἶνε escondido*; así, como lo transmite el *Catálogo de Lamprias*. Por otro lado, es de notar que **todos** los códices – que son 25 (y **todos** los códices medievales contienen nuestro tratado)– fijan el título a la manera de aquella pregunta retórica, la cual conservan todos los editores modernos.

En todo caso (y tomando en cuenta la presumible respuesta negativa a la indagatoria: “No, no es bueno aconsejar esto”), se podría traducir esa primera frase del tratado como: “Y es que tampoco el que esto dijo quiso esconderse”, o, de otro modo: “En efecto, no quiso esconderse tampoco aquél, quien esto dijo”; es decir, dándole a οὐδέ un valor “inclusivo” de ‘también no’ (como, *e.g.*, en PLATÓN, *Rep.* 349b, *Ap.* 19b, 21d; JEN. *Mem.* III 11, 4, etc.; *cf.* LSJ, *s. ead. v. B.* II.), mientras ἀλλά adquiere un sentido meramente “explicativo”, como ἀλλά εἶ (*quid si...?*) o, incluso, “afirmativo”, como ἀλλά γάρ (‘pero en verdad’ = ‘ciertamente’; LSJ, *s. v.* III. 3, 4); podría pensarse también la omisión de alguna partícula.

En efecto, encontramos estos valores de ἀλλά, por ejemplo, en Platón (¡y hablando del mismo tema de la glotonería!, *vid. infra*): “ἀλλ’ ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι...” (*Rep.* 354B), en traducción de PABÓN-GALIANO: “[...] **y es que**, así como los golosos gustan siempre con arrebatado del manjar que en cada momento se les sirve, sin haber gozado debidamente del

anterior...” (PLATÓN, *La República*, ed. bil., trad., notas y est. prel. por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, SEPC, 1997<sup>4</sup> [en un solo tomo], p. 55 [correspondiente a la paginación del 1<sup>er</sup> tomo]); y en la de C. EGGERS LAN: “**En efecto**, tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado...” (*República*, Madrid, Gredos, 2000, p. 102; bastardillas nuestras).

[ὁ τοῦτ' εἰπὼν: sin duda, refiriéndose a Epicuro (USENER, frag. 551; BAILEY, V D, 86). La única mención explícita del nombre del filósofo aparece en el cap. 3. del tratado; *vid.* nota correspondiente. Sobre la máxima, como ya lo hemos dicho, hablamos en el 1<sup>er</sup> ensayo.]

ἴμισῶ σοφιστήν...’: es cita de una obra no identificada de Eurípides (NAUCK, *TGF*, fr. 905), también usada por Plutarco en su *Vida de Alejandro* (53, 2 [695C]). La misma cita aparece en la *Medea* (*Medea exul* [?]) de Enio (KLOTZ, *SRF* I, 240 = JOCELYN CV 221) y en una carta de Cicerón a Julio César (*Fam.* XIII, 15) de donde, por cierto, en primer lugar proviene la atribución. La máxima está atestiguada en la poesía gnómica y, a su vez, en la literatura sapiencial judío-griega (*SEPTUAGINTA*, Pr. IX, 12). Una mención aparte merece el uso del verso por Luciano (*Ap.* 5), que es el único de los autores antiguos que sostiene una lectura contraria a la que damos nosotros.

Y es que la traducción literal del apotegma: “Odio al sabio que no es sabio para consigo mismo”, resulta ambigua. Ciertamente, puede ser interpretado como: “Odio al sabio que no sigue [él mismo] sus propios ‘sabios’ consejos” (así lo lee, *e.g.*, EINARSON-DE LACY, p. 323), es decir, un “**sabio-charlatán**”; o bien: “Odio al sabio que no es sabio en su beneficio propio”, o sea, un “**sabio-inútil**”. La segunda versión es la que está sostenida con todas las apariciones de la sentencia en los lugares arriba citados, excepto, como hemos dicho, la lucianiana (*vid.* al respecto nuestro artículo “«ἴμισῶ σοφιστήν...» Fr. 905 de Eurípides en el *De latenter vivendo* de Plutarco: ¿un ‘maestro-charlatán’ o un ‘sabio-inútil’?”, que figura como el 2<sup>o</sup> ensayo dentro del presente trabajo). Por lo cual nosotros proponemos una enmienda o, más bien, adenda al texto: entre *ποριζόμενος* y *μισῶ* leer un –“como si (/quien) dijera”–; y, sigue el pasaje como una ilustración de las “habilidades” de esos

“filósofos”; o bien, simplemente, hacer depender la sentencia eurípidea del participio φρονῶν: “**tramando** [Epicuro] algo fuera de lugar..., **pensando** [en ese tenor]: ‘Odio...’”.

De tal forma, el sentido de todo el período en cuestión ya no va a ser “negativo” (el autor –Plutarco– odia al “pseudo-sabio”), sino “positivo” (el sofista –Epicuro– da “sabios” consejos a sus “alumnos” –al Gnatón-Glotón y Eríxido-Eructido, o, mejor dicho, él mismo sigue los sabios consejos de esos hedonistas. A propósito, nótese que la ironía o, más bien, el sarcasmo de este *exemplum* sólo se refuerza con esa lectura y se hace más “agudo”, pues, finalmente, –¡vaya la filosofía!– lo único para que sirven las enseñanzas epicúreas, según esto, es para atragantarse con manjares).

τοὺς ... περὶ Φιλόξενον ... καὶ Γνάθωνα ... ἐπτοημένους: la expresión perifrástica οἱ περὶ τινά, el falso plural (enfático), en la coíné literaria helenística (atestiguado desde Polibio; *vid.* R. J. GORMAN, “Polybius and the Evidence for Periphrastic OI PERI TINA”, *Mnemosyne* 56 [2003], pp. 129-144) sólo indica a la persona en cuestión –‘el Fulano de tal’– y no, como es el uso clásico, a su entorno o “círculo” –‘los alumnos, seguidores, etc., de Fulano’– (*cf.* *Is. et Os.* 28 [362A], *Gen. Socr.* 1 [575F] y, tal vez, *Suav. viv.* 2 [1086E]). En este caso, el giro (que ya no se puede constituir un “falso plural”, ya que involucra a dos personajes) equivale, poco más o menos, a la expresión perifrástica española ‘los [tales por cuales de] Fulano y [de] Zutano’, y no \*‘los que se juntaban con Mengano y Perengano’; así, como lo traduce, impropriamente, según da fe I. Gallo, Felicità PORTALUPI: “Dicono infatti dei seguaci di Filosseno [...] e di Gnatone”, es decir: “Dicen, en efecto, [malas lenguas] sobre los secuaces de..., etc.” (p. 10), contra lo correcto “cuentan sobre los ‘adictos’ de Filóxeno ... y de Gnatón que...”. Sin embargo, es un uso antinormativo, y sigue siendo válida la lectura “clásica”, lo cual dependerá de cada contexto particular. Sobre este asunto *vid.* tb.: G. SALANITRO, “A proposito della locuzione οἱ περὶ τινά”, *Sileno* 13 [1987], p. 241; L. TORRACA, “Lingua e stile nei *Moralia* di Plutarco” *ANRW* II 33, 6, p. 4724; *id.*, “Problemi di lingua e stile nei *Moralia* di Plutarco”, *ibid.*, 34, 4, pp. 3489-94; *cf.* GALLO, *ad loc.*, p. 53.

El uso, tal vez, más cercano a éste en el griego clásico es el περὶ “posesivo”: οἱ περὶ Λυσίαν λόγοι (PLAT. *Phdr.* 279A), ἡ περὶ Φίλλιππον τυραννίς (XEN., *Hel.* v 4, 2); o bien,

el giro “en lo tocante a”: τὰ περὶ τοὺς θεοὺς (*id.*, *Cyr.* VIII 1, 23), τὰ περὶ τὸ σῶμα (PLAT. *Phdr.* 246D), τὰ περὶ τὸν πόλεμον (*id.*, *Rep.* 468A); hay que recordar también que περὶ más el sustantivo, frecuentemente, sustituye al adjetivo relativo correspondiente: ὄργανα ὅσα περὶ γεωργίαν [*i.e.* γεωργικὰ] (‘cuantas [cualesquiera] herramientas agropecuarias’ [*ibid.*, 370D]; *vid.* LSJ, *s.v.*; C.5., p. 1367.). Del mismo modo, en español, la perífrasis “el tonto de Juan” podría significar (literalmente) algo así como ‘la torpeza juanesca’, ya que el sustantivo verdadero de la expresión es *el tonto*, y *de Juan* es su “atributo”-modificador.

En cuanto a los personajes en este pasaje mencionados, primero, Filóxeno, hijo de Eríxido, es una figura “espuria” (como nuestro nuevo Presidente [electo]). Algunos dicen que se trata de Filóxeno de Citera (435/34-380/79 a.C.), célebre poeta perteneciente a la importante corriente literaria de la lírica llamada *Nuevo ditirambo*, quien, según la tradición, se distinguía por sus gustos gastronómicos. En cambio, otros piensan —y nosotros compartimos este punto de vista— que este personaje es un parásito famoso, Filóxeno de Leucadia (o, hijo de Leucadio), probable autor de un “recetario literario” conocido bajo el título de la *Cena*, cuyos fragmentos nos conserva Ateneo. Este Filóxeno se asocia, a veces, con otro, criticado por Aristófanes en las *Nubes* y las *Avispas* (que, evidentemente, tiene que ser algo anterior al Leucadio, si es que éste era un verdadero “parásito”, *emploi* todavía desconocido en los tiempos del cómico ateniense), quien, probablemente fue alumno de Anaxágoras. A esa historia intrincada dedicamos nuestro tercer ensayo (*vid.* para los detalles p. 77ss.).

Sobre el portador de su apelativo, Eríxido (o Erixis), nada sabemos, mas Érix (o Érice en la tradición española, de Ἐριξ, υκος) es un monte al noroeste de Sicilia, hoy San Giuliano, famoso por el templo de Afrodita Ericina y sus prácticas de la prostitución sagrada. El santuario fue edificado en honor de su madre por el legendario rey de los Élimos —hijo de Poseidón (o de Butes) y la diosa del amor—, Érix, el desdichado experto en pugilato, epónimo del mismo monte y de la ciudad en el pendiente occidental de la montaña. “Eríxida”, pues, significa ‘hijo (oriundo) de Érix’, pero, tal vez, sea un nombre “parlante”, dado que ἔρυξις (o ἔρευξις) significa “eructo”, “regurgitación” o “vómito”. Con cierta imaginación, por cierto, *filóxeno* puede ser traducido también como ‘amante de lo ajeno’.



El segundo tragón, Gnatón (“el más experto de los hombres en cenar de lo ajeno”, *Quaest. conv.* VII, 6, 2 [707E], *Moralia* IV, p. 317), es un nombre que habla por sí mismo, pues simplemente significa “gorrón”, “parásito” –de γνάθος, ‘mandíbula’, ‘mordisco’, ‘boca’– y es, por excelencia, el personaje de la Comedia nueva (*cf.* MENANDRO, *Col.* 68; ALCIFRÓN, *Epistulae*, [libro III, “Cartas de los parásitos”, carta No. 8]; TERENCIO, *Eun.* 228 ss., sobre todo, los vv. 260-65, con un interesante paralelo entre los filósofos y los parásitos:

[GNATHO] *Ille [sc. Parmeno] ubi miser videt me esse tanto honore et  
Tam facile victum quaerere, ibi homo coepit me obsecrare  
Ut sibi liceret discere id de me; sectari iussi,  
Si potis est, **tanquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis  
Vocabula, parasiti itidem ut Gnathonici vocentur.***

[PAR.] ***Viden otium et cibus quid facit alienus!***”).

El gentilicio *siciliano* no agrega mayor información sobre Gnatón, más que, tal vez, “ambientar” a nuestros personajes en la corte de Dionisio, donde Filóxeno el Citerio era poeta durante algún período de su carrera (*cf.* 3<sup>er</sup> ensayo).

λέγουσιν: con seguridad, *praesens historicum*.

ἐναπομύττεσθαι ταῖς παρουσίαι: podríamos traducir: “escupían en los manjares”, pues parece algo rara la idea de ‘sonarse las narices’ en la comida, es más “lógico” el ‘escupir’. Sin embargo, la tradición traductológica en torno a este tratado, inaugurada por Erasmo, opta por una versión más literal: ‘sonarse la nariz’ ponen, asimismo, Xylander, Whitaker, Einarson-de Lacy, Portalupi, Gallo; el Roterodamense traduce muy elegantemente, con una especie de *figura etimológica*: *nasi muccum emungere solitos in catinum*.

Ciertamente –el lector nos perdonará el naturalismo–, existe la manera de estornudar “a lo lejos”, con la ayuda del dedo pulgar e índice: esa “técnica” la utilizan, por ejemplo, los deportistas durante las competencias, cuando, en definitiva, no hay tiempo para detenerse e ir por un pañuelo... No obstante eso, optamos por una traducción *intermedia* –más “lógica”, pero también más “fuerte” o “naturalista”, pues a nosotros “nos suena” esa voz a algo así como ‘expectorar’; el *Sebastián* nos apoya en esta cuestión, asentando las acepciones de ‘sonarse en, escupir en’ para este verbo. La misma raíz de μύσσομαι está en la palabra

μούξα: ‘moco’ y μυκτήρ: ‘echador de mocos’ > ‘nariz’; es una raíz indoeuropea antigua y *emungo* (de *mucus*) latino, como el mismo *moco* y *mucosidad* la tienen (*cf.* CHANTRAINE, 1999, p. 726, col. 2).

Finalmente, no olvidemos que ἀπομύττομαι también significa ‘dar una lección; engañar, estafar’, por lo que el pasaje adquiere un sentido más gracioso aún.

ὥσπερ ἀντερασταίς: ‘como [lo hacen los enamorados] ante sus rivales en el amor’, es decir, “calumniando” el objeto de su pasión para “ahuyentar de tal forma” a los rivales y ganárselo “sin lucha” (sin una competencia “justa”).

οἱ δ’ ἀκράτως φιλόδοξοι... τὴν δόξαν διώκουσιν: para todo este pasaje *cf.* “Sobre que no es posible vivir dulcemente de acuerdo con Epicuro” (*Suav. viv.* 1100A-D). Por ser muy ilustrativa esa arenga la citaremos completa:

(*Discurso de Teón* [4-19]; 18:) “En realidad”, se objetará, “Epicuro admitía que algunos placeres provienen de la fama” (fr. 549 USENER; *vid.* 1<sup>er</sup> ensayo, **Máx. Cap. VII** y nota 4). ¿Y por qué no iba a admitirlo él, que tenía un deseo de fama tan ardiente y se debatía por obtenerla de forma tan compulsiva y alocada que no sólo renegaba de sus maestros y litigaba por sílabas y signos gráficos con Demócrito, de cuyas doctrinas se apropió palabra por palabra (frs. 233-235, US.), y afirmaba que no había existido ningún sabio salvo él y sus discípulos (fr. 146 US.), sino que también escribía que Colotes se prosternó ante él y se abrazó a sus rodillas mientras explicaba su filosofía de la naturaleza (fr. 141 US. = 65 G. ARRIGHETTI; *cf.* *Col.* 17 [1117B-C]), y que su hermano Neocles declaraba que, ya desde muy niño, no había existido ni existía nadie más sabio que Epicuro, y que su madre albergó en su interior átomos de un tipo tan especial que al combinarse habrían de generar un sabio (fr. 178 US.; *cf.* *Frat. am.* 16 [487D])? En consecuencia, igual que decía Calicrátidas que Conón cometía adulterio con el mar, ¿no se podría decir también que Epicuro, que deseaba la fama y aspiraba a su amor, al no conseguirlo abiertamente intentó seducirla y violentarla de manera vergonzosa y a hurtadillas? Pues como los cuerpos, cuando no hay alimento, por el hambre se ven obligados contra natura a alimentarse de ellos mismos, así el amor por la fama produce en las almas un mal similar cuando los que están hambrientos de elogios, al no obtenerlos de otros, se elogian a sí mismos (*cf.* *Laud. ips.* 3 [540A-B]).

Y continúa Plutarco-Teón hablando del tema muy importante para nuestro tratado, el de la actividad política como máxima realización del hombre y aduciendo, de paso, las nefastas “características” de la “secta” del Jardín:

(19:) Pero quienes son tan sensibles al elogio y la fama, ¿acaso no admiten que dejan escapar grandes placeres cuando, por debilidad o molicie, evitan los cargos y actividades políticas y la amistad de los reyes, de donde derivan, decía Demócrito (fr. B 157 D.-K., *cf.* Col. 32 [1126A]), las cosas más importantes y espléndidas de la vida? Porque quien tiene en tanta consideración y aprecia tanto el testimonio de Neocles y la prosternación de Colotes, no podría convencer a persona alguna de que, si hubiera obtenido el aplauso de los griegos en Olimpia, no se habría vuelto loco y puesto a gritar de contento; más bien se habría dejado llevar en volandas por la alegría, como dice el verso de Sófocles:

*soplando como vilano de viejo cardo* (fr. 784 NAUCK).

Pero si tener buena reputación es algo agradable, vivir sin ella es ciertamente doloroso; **y no hay más ignominioso que la falta de amistad, la inactividad, el ateísmo, la voluptuosidad y la indiferencia** (ἀδοξότερον δ' ἀφιλίας ἀπραξίας ἀθεότητος ἡδυπαθείας ὀλιγορίας οὐθέν ἐστι). Y estas cosas todas las personas, excepto ellos mismos, consideran que son características de la secta.

“Injustamente”, se dirá. Pero estamos examinando la reputación, no la verdad [*sic!*] (ἀλλὰ τὴν δόξαν οὐ τὴν ἀλήθειαν σκοποῦμεν). Dejemos sin mencionar los libros y los infamantes decretos promulgados por diversas ciudades contra ellos (*cf.* ATHEN. XII 547A y AEL. *Var. hist.* IX 12), pues sería odioso. Pero si los oráculos, la adivinación y providencia divina, el afecto y amor de los padres hacia sus hijos (*cf.* Col. 27 [1123A]), la actividad política, la asunción de mando militar y el desempeño de cargos públicos proporcionan lustre y buen nombre, entonces es necesario que quienes dicen que no hay que salvar a los griegos sino comer y beber sin daño para el vientre y con agrado (METROD. fr. 41 KÖRTE; *cf.* *ibid.* 16 [1098C] y Col. 31 [1125D]) tengan mala reputación y sean considerados unos malvados, y por tal consideración se aflijan y vivan desagradablemente, si es cierto que estiman como algo placentero el honor y la buena reputación. (*Moralia* XII, pp. 216-219)

Todos estos tópicos del párrafo final del “discurso” de Teón, salvo el del amor paternal, son los que vamos a encontrar aludidos a continuación de nuestro tratado; especialmente, en referencia a la figura de Epaminondas, paradigmática para Plutarco (*vid. infra* notas corr.)

τοῖς ἐρέσσουσι ποιοῦσιν: *sc.* ὁμοίως + Dat.

ὥς ἂν ἐκ τῆς ἀνακοπῆς περίρροια ... συνεπωθῆ: es una oración iterativa temporal (ἂν + subj.), lit.: “cada vez que la afluencia empuja...”; cabría pensarse una traducción más literal aún del ὥς: “[remeros propician el movimiento de la proa] en la medida en que el reflujo del agua empuja a la popa”.

Respecto del lenguaje técnico aquí empleado y las ideas mecánicas encerradas en este pasaje, son pertinentes las siguientes consideraciones. Pohlenz corrige *παλίρροια* por

περίρροια, pero todos los manuscritos dan esta última voz. Es de notar que ἀνακοπή ya da el sentido de ‘rechazamiento (de las olas contra el litoral [aquí, ‘contra los remos’])’, de allí, ‘resaca’ o ‘reflujo’, por lo que no hace falta la corrección. Cabría, aún, leer con Pohlenz: “a partir del rechazo del agua por los golpes [de los remos] el reflujo empuja”, etc.; mas esta lectura “empobrece” la vieja visión de la mecánica, atestiguada ya desde PLATÓN (*Tím.* 58E-59A) y ARISTÓTELES (*Ph.* IV 8 [215A 14 ss.], *vid.*, sobre todo, el comentario de Simplicio *ad loc.* [p. 668, 25-669, 2 DIELS]); a saber, el fenómeno conocido como *antiperístasis* y definido por SIMPLICIO (267A, 12 ss.) como intercambio de lugares, cuando el cuerpo A empuja al B ocupando su lugar y B de la misma forma desplace al C y así sucesivamente, hasta que el último cuerpo desplazado ocupa el lugar de A. En el caso de un objeto (inanimado) que se mueve en el aire o agua, su desplazamiento a partir del momento en que pierde el contacto con aquello que lo empuja se explicaba de la siguiente manera: el aire (agua) que está delante del objeto es removido por el primer impulso y, circundando al cuerpo (“apretándolo”), hace que el aire (agua) que esta detrás de él sufra presión y lo empuje, siempre hacia delante, donde se crea un “vacío” por el aire previamente desplazado.

Así, en Platón leemos (hablando él de las clases de fuego, aire y agua, sus características y la “mecánica” de sus movimientos):

Las clases de agua son dos, en primera instancia, una líquida y otra fusible (“agua fusible” se refiere a los metales, A.Y.). Dado que el género líquido participa de las clases pequeñas de agua, al ser éstas desiguales, a causa de su desequilibrio y de la forma de su figura, *puede moverse por sí mismo o por la acción de otro agente*. El que está formado de las clases grandes y equilibradas, sólido y pesado a causa de su equilibrio, es más estable que aquél; no obstante bajo la acción de fuego que se le aproxima y lo diluye, pierde el equilibrio y, una vez que lo ha destruido, participa más del movimiento. *Cuando se ha hecho muy móvil, el aire circundante lo empuja y extiende sobre la tierra*. Cada uno de estos fenómenos recibe una denominación, la reducción de su dimensión, licuefacción, y la extensión sobre la tierra, flujo. *Cuando el fuego se retira nuevamente de allí, como no sale al vacío, empuja al aire circundante, que comprime violentamente la masa húmeda, que aún es muy móvil, hacia el lugar que ocupaba el fuego, y la mezcla consigo mismo*. La masa comprimida y nuevamente equilibrada por el alejamiento del fuego, artífice del desequilibrio, recupera su estado anterior. La liberación del fuego se llama enfriamiento y se dice que la compresión que se produce cuando éste se aleja es el estado sólido. (PLATÓN, *Diálogos IV: Filebo – Timeo – Critias*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 208-09; trad. del *Timeo* es de F. LISI, *bastardilla nuestra*)

Aristóteles, a su vez, afirma (dentro de sus disquisiciones sobre el porqué no existe el vacío):

Más aún, en las condiciones actuales *las cosas arrojadas se mueven, sin que siga en contacto lo que las impulsa, ya sea por reemplazamiento (antiéperistasis, ‘reacción’, ‘revolución’, ‘compresión alrededor’; “a circulating thrust”, en la trad. de Wicksteed-Cornford, A.Y.) como sostienen algunos, ya sea por el hecho de que el aire desplazado las impulsa con un movimiento más veloz que el del desplazamiento de la cosa impulsada por el que ésta se dirige a su lugar natural; en cambio, en el vacío no puede darse nada de esto ni será posible moverse si no es como lo que es transportado. Y además nadie podrá explicar por qué lo que es movido iba a detenerse en algún punto; pues ¿por qué aquí con más razón que allí? De manera que o está en reposo, o necesariamente se dirigirá al infinito si nada más fuerte lo estorba.*

Más aún, en realidad se piensa que *un objeto se dirige al vacío por el hecho de que éste cede (“por retroceder” o “por sustitución”; W.-C. leen “because they offer no resistance” [?!], A.Y.), pero en el vacío tal cosa sucede por igual en todas direcciones, de modo que el objeto se moverá en todas direcciones. (ARISTÓTELES, Física, texto rev. y trad. por J. L. CALVO M., Madrid, SCIC, “Alma mater”, 1996, pp. [111-12]; y tb., ARISTOTLE, The Physics, with an eng. trans. by Ph. H. WICKSTEED and Fr. M. CORNFORD; in 2 vols.; vol. I, Cambridge – London, 1970<sup>4</sup>, pp. 349-351)\**

Resulta imposible entender nuestro pasaje de Plutarco, sin saber sobre la particular dificultad que representaba el “problema de los proyectiles” para la antigua mecánica teórica, a saber, ¿por qué un cuerpo (“inanimado”) empujado por otro objeto sigue su movimiento al perder contacto con éste? Aristóteles vuelve sobre esta cuestión, tan embarazosa, en el capítulo décimo del libro octavo:

Pero sobre los cuerpos en traslación estará bien que nos planteemos, antes que nada, un problema (διαπορήσαι τινα ἀπορίαν πρῶτον): si todo lo que se mueve es movido por algo –excepto cuantas cosas se mueven a sí mismas– ¿cómo es posible que algunas sugan moviéndose continuamente, sin que aquello que las mueve siga en contacto, como, por ejemplo, los proyectiles? Si aquello que inicia el movimiento mueve también simultáneamente a otra cosa, como, por ejemplo, al aire el cual mueve al ser movido, es igualmente imposible que el aire siga moviéndose si el moviente primero no sigue en

\* Cfr. la traducción del mismo pasaje por Ute Schmidt:

Además: los proyectiles se siguen moviendo aun cuando lo que los empuja ya no los toca, y [lo hacen] o bien por cambio de posición [aire-proyectil], como afirman algunos, o bien porque el aire empujado, empuja con un movimiento más rápido que aquel con el que el [objeto] empujado se traslada a su lugar propio; pero en el vacío no se da nada de ello, y no habrá traslación, a no ser que por algo empujado. Además: nadie podría decir por qué algo movido se detendrá en alguna parte [del vacío]. ¿Por qué más bien aquí que allá? De tal suerte, o bien estará en reposo, o bien es necesario que haya un traslado hacia lo infinito, si no hay algo más fuerte que lo impida. Además: parece que el traslado va hacia el vacío por [una tendencia de] retroceder; en el vacío, empero, tal cosa es válida de la misma manera en todas las direcciones, así que habrá traslado en todas las direcciones. (ARISTÓTELES, Física, trad. y notas de U. SCHMIDT O., UNAM, 2001, pp. 87-88)

contacto ni moviéndolo; antes bien, es necesario que todas las cosas se muevan simultáneamente y hayan cesado cuando lo moviente primero ha cesado incluso si, como la piedra magnética, hace capaz de mover a aquello que ha movido. Es, pues, necesario decir que aquello que primero inicia el movimiento hace tal ya sea al aire, al agua o a cualquier otra cosa semejante que puede por naturaleza mover o ser movida; pero que ésta no cesa simultáneamente de mover y ser movida, sino que cesa de ser movida cuando aquello que la mueve cesa de moverla, pero sigue todavía moviendo. Por lo cual mueve a otra cosa consecutiva; y sobre ésta, el mismo razonamiento. Cesa de moverse, cuando la capacidad de moverse va haciendo cada vez menor en cada objeto sucesivo. Y cesa por completo cuando el primero (*sc.*, de dos términos consecutivos, J.L.C.) hace [al siguiente] no moviente, sino sólo movido. Necesariamente ambos cesarán, al mismo tiempo, uno de mover y otro de ser movido y con ellos la totalidad del movimiento. Ahora bien, este movimiento se da en las cosas que pueden unas veces estar en movimiento y otras en reposo; y no es continuo aunque lo parezca: es propio de las cosas que son sucesivas o están en contacto, pues lo que mueve no es objeto único, sino varios consecutivos unos de otros. Por esto, es en el aire y en el agua donde se produce tal movimiento, al que algunos llaman “reemplazamiento recíproco”. Pero es imposible resolver el problema planteado de otra manera que no sea la ya señalada. El reemplazamiento recíproco hace que todos los objetos muevan y sean movidos simultáneamente, de modo que también cesen; pero en este caso (*sc.*, el del proyectil) sólo parece que hay una sola cosa que se mueve continuamente. ¿Pero qué será movida, entonces, ya que no es por una misma cosa? (*Op. cit.*, pp. [275-76])

Para entender mejor la idea de Aristóteles, como de costumbre expresada en un lenguaje que parece más complicado que el problema que pretende aclarar, veremos un breve resumen de este apartado por José Luis Calvo:

*Problema de los proyectiles.* Afecta al principio de que todo lo que es movido es movido por algo. No sirve la explicación habitual por “reemplazamiento mutuo”. En realidad se trata de un movimiento no continuo, sino sucesivo: el agente primero imparte una fuerza que se va transmitiendo a otros agentes intermedios y que se va agotando hasta el momento en que uno de éstos hace al siguiente no moviente, sino sólo movido, por lo que cesarán ambos simultáneamente. (*Op. cit.* p. [LIX])

Es evidente que esta explicación aristotélica, a saber, que los proyectiles (τὰ ῥιπτούμενα) se mueven “empujados” por el mismo aire (agua) en el que se mueven, no tiene nada que ver con la realidad física, pero, curiosamente, esta teoría cobra mayor sentido (con algo de imaginación) aplicada al caso de los remeros: pues, efectivamente, el agua empujada por los remos parece “apretar” el navío, “ex-pulsarlo” hacia delante; además, claramente muestra aquí Plutarco su capacidad de resumir en una frase muy concisa y perfectamente entendible –para los entendidos, claro, de aquellos tiempos– una cuestión tan intrincada.

καὶ γράψαντα ἐκδιδόναι: cabría leer asimismo: “y publicar lo escrito [para la posteridad]”, es decir, no sólo escribir sobre el particular, sino hacerle la propaganda, publicándolo, además, para su conservación en los tiempos venideros (πρὸς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον: ‘publicar para [el uso / provecho de] los tiempos venideros’; ‘entregar al tiempo por venir / al porvenir’; ‘sacar a la luz / publicar, editar’).

Respecto a la postura de los epicúreos en cuanto a “legar escritos a la posteridad” DIÓGENES LAERCIO en el “Sobre el sabio” –una especie de interludio a la *Carta a Menecleo*– es preciso: καὶ συγγράμματα καταλείψειν (‘heredar’, ‘salvaguardar’, etc.): οὐ πανηγυριεῖν δέ (“[El sabio puede] también legar escritos [a la posteridad]; pero no hará panegíricos públicos”; *Vit.* X 120A 2-3, frags. 563 y 566 Us., respectivamente).

<ἢ λαθεῖν ἐβούλετο>: esta frase es añadida por Pohlenz y su lógica, sin duda, es la siguiente: en un plano textológico (o paleográfico), es muy entendible que un copista al ver (o escuchar) una frase idéntica repetida dos veces (además ἦ y εἶ se pronunciaban ya de forma igual) la suprime por error o bien “corrigiendo” el “error” que cree cometió algún colega suyo anteriormente; en un plano semántico (o lógico), sí hay cierta incoherencia en este anunciado o, de hecho, varias incoherencias. La oración como aparece en los manuscritos literalmente traducida quedaría así: “Pues ¿cuál necesidad había de decirlo, cuál de escribirlo y lo escrito publicar para la posteridad, si quería esconderse de sus coetáneos aquél, quien para nada [quería esconderse] de las generaciones futuras?” Es una expresión claramente anacolútica, pero esto no sería un grave problema, pues decimos y escribimos a menudo cambiando el régimen o subordinación pertinentes y, no obstante, se entiende perfectamente lo que se quiere dar a entender. Pero aquél, ¿si quería esconderse tan sólo de la posteridad, qué necesidad tendría de esconderse de sus contemporáneos? Es decir, ¿por qué negarle que hablara a su gusto? Por otro lado, ¿la fama del momento no podría serlo también para el futuro? Pero no es esto lo que quiere decirnos Plutarco, sino tan sólo señalar la “lógica” perversa del adversario. Ya Erasmo, al traducir el texto, vio claramente el problema y lo “corrigió” a su modo y con elegancia, simplemente cortando el periodo en dos partes: “[...] alioqui quorsum attinebat hoc dicere, quorsum autem scribere,

scriptum edere, ac posteris tradere? An suæ ætatis homines latere voluit, qui ne posteris quidem voluit ignotus esse?” No sabemos qué manuscritos usó el humanista holandés (su edición es, obviamente, la de Aldo Manuzio), por lo demás, esta enmienda aparece en la edición de BACHET DE MEZIRIAC (...χρόνον; ἦ...) quien hizo correcciones a la edición de ESTIENNE (*Emend. in Steph. ed.*) y de cuya procedencia tampoco sabemos nada.

A propósito del contenido polémico de este pasaje, recordará el benévolo lector, a Cicerón y su célebre *Discurso en favor del poeta A. Licinio Arquias*: “Ipsi illi philosophi etiam in eis libellis quos de contemnenda gloria scribunt nomen suum inscribunt” (“Aquellos mismos filósofos, incluso en esos libritos que componen sobre el desprecio de la gloria, ponen su [propio] nombre”; *pro Arch.*, XI [26]). El propio Epicuro, sin embargo, hace una “apología”, como es costumbre también, del porqué poner por escrito sus teorías al inicio de su *Carta a Heródoto* (DIÓG. X, caps. 36-37), arguyendo el aspecto práctico de tal procedimiento para los fines metodológicos y didácticos e introduciéndonos, de una vez por todas, en su estilo –sucinto y aforístico–.

## 2.

Ἄλλὰ τοῦτο μὲν <ἐὼμεν>· αὐτὸ <δὲ> τὸ πρᾶγμα πῶς οὐ πονηρόν; ἐὼμεν agregado por Bernardakis y δέ por Reiske (aceptados por Pohlenz), aunque, a nuestro entender se lee perfectamente el texto sin estas añadiduras: “Pero, en efecto, esta misma cosa ¿cómo no va a ser mala?” Además, con esta separación tan definitiva del primer apartado, ¿cómo quedaría la traducción tradicional del “profanador de las tumbas”? Desconocemos las disquisiciones estilísticas o codicológicas para separar τοῦτο μὲν de αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, sin embargo, conservamos la lectura de Bernardakis, en cierta medida, por las razones explicadas en la nota siguiente.

ὡς τυμβωρυχῆσας: tradicionalmente se lee como ‘profanar tumbas’ (lit.: ‘excavar’, de ορύσσω); así lo traducen Einarson-de Lacy –“grave-robbing”– y Portalupi –“manomette le tombe”–, sin embargo su sentido literal nos parece más adecuado para el caso: si bien la traducción “profanador de tumbas” (que rezaría así: “Pero el mismo hecho, [eso de] «vive



escondiéndote», como [se esconde] un ladrón de tumbas, ¿cómo no va a ser perverso?») corresponde muy bien a lo dicho en el primer “capítulo” del tratado (quien roba las tumbas es como si robara la fama ajena “enterrada”, por así decirlo, por sus propios y legítimos “dueños” que siguieron el precepto “vive ocultamente” promulgado por el mismo “gurú”-ladrón), mas a partir del segundo capítulo la idea principal de la crítica plutarquiana se centra en la imagen de “enterrarse vivo” (quien vive ocultamente estando mal, huye la cura; pero si es bueno, se aletarga en la inacción y resulta un “inútil”), de allí nuestra traducción de “cavar [su propia] tumba” (*cf.* nota próxima *infra*).

Con base en este razonamiento podría ser cambiada la separación de los “apartados”: es decir, si la traducción “tradicional” es correcta, el segundo apartado o argumento empezaría, según creemos, desde la frase “Yo, en cambio, diría...”. Por lo demás, esta separación estaría un tanto más balanceada (el segundo apartado sería de una extensión semejante a la del primero). En la traducción que ofrecemos nosotros, por el contrario, quedaría perfecta la separación tradicional (y tendría más sentido el ἐὼμεν, agregado por Bernardakis).

Erasmus traduce literalmente: “perinde quasi suffosso monumento” (dejemos, por el momento, la gramática de la frase) y Xylander, como “ut qui sepulchrum recluseris” (“puesto que abrieras un sepulcro”; *vid.* ANEXO). En estos dos ejemplos de traducción se ve claramente qué tan diferente tratan el latín los interpretes de diferentes momentos históricos: Erasmus, para quien la lengua latina es suya propia, sin ningún problema utiliza un giro –“pseudo”-ablativo absoluto– muy usual en el *latín tardío* y *medieval* (aunque cabría destacar sus diferencias, por lo demás evidentes, con el *latín renacentista* del Roterodamense); mientras Xylander, apenas a unas décadas de distancia de aquél y ya un literato *neolatino*, traduce de manera muy “clásica”, aunque no sin cierta escolaridad un tanto “cuadrada”.

ἄρ' αἰσχρόν ἐστι τὸ ζῆν: es tradición, desde Wytttenbach, cambiar el ἄρ' de los manuscritos por ἄλλ' (aceptado por Pohlenz, pero rechazado por E.-De L. y GALLO, arguyendo éste último una construcción, *sui generis*, anafórica con el inicio del capítulo [p. 54, *ad loc.*]). Nosotros, al seguir la separación “tajante” entre el primer capítulo y el segundo,

preferimos, por razones estilísticas y de expresividad, el ‘acaso’, más “propio” en el uso de la pregunta retórica.

Algunos, a su vez, leen esta frase en el sentido de “tu vida” por la “vida misma”, pensando, sin duda en la segunda persona de la oración anterior y la siguiente; mas significaría “corregir” el texto sin una necesidad palpable, semántica o gramatical. Por otro lado, todos los códices dan ἀγνοῶμεν; Pohlenz lee ἀγνοώμεθα, y Wilamowitz corrige ἀγνοῶσι; preferimos el ἀγνοώμεθα por las mismas razones estilísticas; mas es de notar que el uso de la voz media, ciertamente, es más restringida en Plutarco –como en la coiné en general– que en el griego ático clásico (hacia donde, sin embargo, se supone que se está orientando la prosa del Queronense); este hecho –entre otros, arriba aducidos– nos permiti6, en efecto, leer τυμβωρυχησάμενος por τυμβωρυχήσας (que puede ser sugerido como nuestra *coniectura*, *vid. nota supra*) o bien, τυμβωρυχήσας σεαυτόν, como más abajo el mismo Plutarco, en vez de la voz media, pone: “ἴθι ῥίψας ... σεαυτόν”.

Así y todo, cabe leer la frase, bien con ἀγνοῶμεν bien con ἀγνοώμεθα, en el sentido “activo”: “¿Acaso es la vida tan vergonzosa, para que todos [la] desconozcamos?”

"λάθε πυρέτων" καὶ "λάθε φρενιτίζων...": Todo este largo pasaje comprendido entre comillas se asemeja mucho a otro, del tratado *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* (*Prof. virt.* 81F-82A). Citaremos *in extenso* este fragmento por ser mucho más explícito y muy importante para la comprensión de la teoría plutárquea de la *exposición pública* –que es el tema principal de nuestro opúsculo– y por reflejar esa gran coherencia del pensamiento moral del Queronense:

En efecto, de las personas que necesitan cuidado médico, los que sufren de los dientes o de un dedo van caminando hasta los que los pueden curar; los que tienen fiebre los llaman a su casa y les piden que les ayuden; pero los que han caído en melancolía o frenesí o delirio, a veces, ni siquiera soportan a los médicos que van a visitarlos, sino que los echan o huyen de ellos, pues no se dan cuenta, a causa de la violencia de la enfermedad, de que están enfermos. Así, también, entre los que han cometido una falta, son incurables los que se comportan hostil y duramente y se irritan con los que los censuran y amonestan; pero no los que los aguantan y se someten a sus amonestaciones, que son más afables. Y que un hombre que ha cometido una falta se ofrezca a sí mismo a los que lo censuran y les cuente sus sufrimientos, y les descubra su maldad, y no se alegre, si oculta su error, ni se contente, si es ignorado, sino que lo confiesa y necesita de uno de

que lo coja por la mano y lo amoneste, no sería una mala señal de progreso. Como decía en una ocasión Diógenes (*variante*: Antístenes, A.Y.) que al que está necesitado de salvación le conviene buscar a un amigo honrado o un enemigo fogoso, para que, al ser censurado o atendido, pueda escapar al vicio. (*Moralia* I, p. 291-92.)

Este parangón, constante en Plutarco, entre la curación física y la curación moral (*vid.* “Arzt der Seelen”, R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig, 1919, p. 12) por medio de la “exposición” (confesión del “pecado”), es una de las razones básicas de la amplia aceptación y el amor profesado a ese autor por los cristianos. A nosotros nos atrae la atención que, en realidad, el filósofo distingue, más bien, no sólo entre el “cuerpo” y el “alma”, sino alude claramente a las tres áreas diferentes de patologías: física, mental (psíquica) y moral. ¿Acaso las “técnicas” recientes de psiquiatría no parten del mismo principio? Los antiguos las conocían muy bien. Y las aplicaban tanto en su vida cotidiana cuanto en el arte. Recordamos otro símil: entre las técnicas escriturísticas de Catulo (a propósito de su enfermizo amor) y el psicoanálisis moderno: “Pudiera afirmarse, empleando un término moderno, que el poeta se auto-psicoanaliza, ya que es probable que Catulo practicara en su tiempo algo del método de investigación íntima que hoy conocemos por psicoanálisis” (“Recurrencias lingüísticas y literarias en el *Carmen* VIII de Catulo”, en M. ANDUEZA, *Comentario de Textos Latinos I*, México, 1982, p. 43).

<φῆς γὰρ> καὶ σὺ agregado por Pohlenz; de otro modo, aquí acabaría el “parlamento” del defensor de la “vida oculta” y seguiría, ya sin comillas, el “consejo” irónico del propio Plutarco: “Vete tú también (es decir, tú que andas aconsejando tales cosas) padeciendo, por tu malicia, una funesta enfermedad incurable, etc.” Variante muy considerable, aunque no cambiaría, en realidad, el sentido de este pasaje.

τοὺς νοσοῦντας φανερώς †προσεῖχον: *loc. corr.*; se propusieron varias lecturas de las cuales destacan dos de POHLENZ (*vid.* p. 217): πρὸ <θυρῶν ἐκθέντες (*cf.* SERV. *Aen.* XII 395; *vid. infra*) vel: προ<θέντες εἰς τὰς ὁδοὺς (*cf.* STRABO III, 155; *infra*) ἐπισκοπεῖν τοῖς παριοῦσι παρ>εἶχον; eso es: “exponiéndolos (a los enfermos) ante las puertas – o bien – exponiéndolos en los caminos [los] entregaban a los transeúntes para que [los] examinaran (?)”. Sobre esta

antigua costumbre –al margen de su valor histórico real– comentan Heródoto, Estrabón, Máximo de Tiro, Servio e Isidoro de Sevilla. Ya que el tema de la “exposición pública” y su *valor simbólico* es muy importante para Plutarco (*vid. supra*), citaremos todos estos ejemplos, por lo demás muy interesantes en sí.

**HER. I 197:** Después de esta (“exposición pública –en “subasta”– de las doncellas para su casamiento, A.Y.), la costumbre más acertada que rige entre ellos (los babilonios, A.Y.) es esta otra. Sacan a los enfermos a la plaza (pues resulta que no tienen médicos). Así, los transeúntes –si alguno de ellos ha sufrido en su persona un mal semejante al que padece el enfermo o si ha visto afectado de él a otra persona– se acercan al enfermo y le dan consejos sobre su enfermedad; se acercan a él y le aconsejan y recomiendan todo cuanto ellos, personalmente, hicieron para recuperarse de una enfermedad semejante o vieron hacer a otro para recuperarse. Y no les está permitido pasar junto a un enfermo en silencio, sin preguntarle, antes, qué mal le aqueja. (HERÓDOTO, *Historia*, libros I-II, trad. C. Schrader, Madrid, Gredos, 2000, p. 186.)

**STRAB. III 155 (III 3, 7);** lo citaremos en griego por ser el más importante para la reconstrucción de nuestra corruptela: “τοὺς δὲ ἀρρώστους, ὡσπερ οἱ Ἀσσύριοι τὸ παλαιόν, προτιθέασιν εἰς τὰς ὁδοὺς τοῖς πεπειραμένοις τοῦ πάθους ὑποθήκης χάριν.” Dice así: “A los enfermos, como antiguamente los egipcios (*variante*: los asirios, A.Y.), los exponen (los montañeses del Norte, A. Y.) en los caminos para que los que la han pasado les den consejos sobre su enfermedad.” (ESTRABÓN, *Geografía*, libros II-III, trad. J.L. García Ramón *et al.*, Madrid, Gredos, 2001, p. 214-15.)

**MAX. TYR. vel SOPH. (VI 2F-G);** también lo citaremos en griego por ser un texto curioso y raro: “Φασὶν δὲ καὶ ἰατρικὴν εὐρήσθαι τὸ ἀρχαῖον ὄδι· κομίζοντες οἱ οἰκεῖοι τὸν κάμνοντα εἰς τῶν ἀγυῶν τὴν ἐντριβῆ, κατετίθεντο· ἐφιστάμενοι δὲ οἱ ἄνθρωποι, καὶ ἀνερωτῶντες τὸ ἄλγος ὅτω τὸ αὐτὸ ξυμπεσόν, ἔπειτα ὄνατο ἢ ἐδωδῆ τι, ἢ καύσας, ἢ τεμών, ἢ διψήσας, παρετίθεντο ἕκαστοι ταῦτα τῷ κάμνοντι οἱ πεπονηότες πρότερον καὶ ὠφελήμενοι· ἡ δὲ ὁμοιότης τοῦ πάθους συναθροίσασα τὴν τοῦ ὠφελήσαντος μνήμην τῇ κατ’ ὀλίγον ἐντεῦξαι ἐπιστήμην ἐποίησεν τὸ πᾶν. Οὕτω καὶ τεκτονικὴ συνέστη, καὶ χαλκευτικὴ, καὶ ὑφαντικὴ, καὶ γραφικὴ, ὑπὸ τῆς πείρας ἕκαστη χειραγωγουμένη.” Eso es, poco más o menos, como sigue: “Y dicen también que el arte médica ha sido descubierta en la antigüedad de ese modo: los familiares (parientes) llevaban al enfermo a las calles más socorridas [del pueblo], exponiéndolo (dejándolo [allí]; o bien: preocupándose los familiares de su enfermo lo llevaban a las calles más “gastadas” [“trilladas”, etc.] del pueblo); pues los hombres se detienen [*sc.* al pasar frente a él] y preguntan qué dolencia (padecimiento) precisamente es la que le ocurrió (sucedió) a éste; luego, [dicen?] que ayudó (qué provecho pudo sacarse) o bien de alguna comida, o cauterizando, o extirpando, o absteniéndose de agua, proponiendo (¿aplicando?) estos [remedios] al enfermo cada uno de los que han padecido (experimentado) [la enfermedad] antes y han sido ayudados (secundados); pues la similitud del padecimiento unida a la memoria del ayudante mediante el contacto conforma, poco a poco, todo el saber (conocimiento). Así, tanto la carpintería se estableció, como la herrería, y la tejeduría, y la pintura, dirigidas (regidas) todas por la experiencia.” (del sexto tratado, Τί ἐπιστήμη, en *Maximi Tyrii philosophumena*, Teubner, 1910, ed. H. HOBEIN, p. 67, 11-19)

Las fuentes latinas dan a Servio e Isidoro.

SERVIO en su comentario al verso 395 del libro XII de la *Eneida* (donde Yápix Jásida acude a las “mudas artes sin gloria” –la medicina– para salvar a su padre) dice: “«ut depositi» {id est} desperati: nam {apud veteres} consuetudo erat ut desperati ante ianuas suas collocarentur, vel ut extremum spiritum redderent terrae, vel ut possent a transeuntibus forte curari, qui aliquando simili laboraverant morbo: Cicero «aegram et prope depositam reipublicae partem {suscepisse}»”. La última cita de Cicerón (*Ver. II 1, 5*: “[Y así me parece, jueces, que] he tomado a mi cargo una parte de la república [total y gravemente] enferma y casi ya desahuciada”; CICERÓN, *Verrinas I*, intr., trad. y notas R. Salinas, UNAM, 1987, p. 49) se debe, probablemente, a la confusión en el sentido de la palabra *depositi*: como ‘depuesto’, ‘quitado’, ‘aplazado’ (*sc.*, el “hado”), por un lado, y ‘desahuciado’, ‘moribundo’ (*hic, pater Japygis*), por el otro.

Asimismo ISIDORO *Etym.*, X, 72 (s.v. *Desperatus*) comenta: “Era costumbre entre los antiguos poner a los enfermos sin esperanza de curación en las puertas de sus casas para que o murieran o fueran vistos por algún transeúnte que hubiera padecido la misma enfermedad, por si podían curarlos” (san ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, trad. de L. CORTÉS Y GÓNGORA, Madrid, B.A.C., 1951, p. 246).

εἰ τι πρόσφορον ἔχοι: optativo –bastante raro en Plutarco (*vid.* L. TORRACA, *op. cit.*)–; *opt. praesentis* sin ἄν indica una oración condicional iterativa (en el pasado), donde la acción de la prótasis es simultánea a la de la apódosis. Cabría también la traducción: “si tenía algo provechoso (que aportar) [...] lo decía” (πρόσφορον, se traduce por ‘útil’ en todas las traducciones que conocemos; Erasmo pone *conducibilis*, palabra básicamente plautiana [¡recuérdese el *cánon* erasmiano!], quien la usa en 7 ocasiones; Cicerón, en 3, y Apuleyo, una sola vez); aunque, en este caso, los dos *participia conjuncta* –[ἐκαστος] παθῶν y θεραπεύσας– quedarían algo “incompletos” (“habiendo padecido” ¿qué cosa?; “habiendo curado” ¿de qué?), lo cual, sin embargo, –de paso sea dicho– es bastante propio del griego.

καὶ τέχνην... μεγάλην γενέσθαι.: *sc.* ἰατρικὴν, sin duda. Cabe también traducir: “Y dicen que de esta forma (esta) arte, recolectada a partir de **experiencia** (de todos), se hizo grande.” Así, poco más o menos, lo traduce Erasmo; y aunque, por la posición muy fuertemente predicativa, el adjetivo *grande* suena muy “marcado”, la idea principal de la frase es que la medicina (que es un arte grande) nació a partir de la “contribución mutua” de la gente sin “preparación profesional” mediante la “exposición pública” de los enfermos (como en Heródoto, *vid. supra* la cita). Nótese que la ausencia del artículo en el sujeto, dado que es un sustantivo abstracto (del grupo “vicios-virtudes, artes-ciencias, ocupaciones y sustancias”), en absoluto le confiere un valor de imprecisión del término (no “alguna” o “cualquier” arte).

ἔδει δὴ... πᾶσιν ἀπογυμνοῦν...: = “para todos (nosotros) sería necesario desnudar...”; Dat. + inf. con δεῖ, forma no “áticamente” clásica, sería más “correcto” usar *AcI*. Al parecer, le sigue, en efecto, un *AcI* (καὶ λέγειν ἕκαστον ἐπισκοποῦντα), si no, no hace sentido. Es una construcción algo anacolútica, tal vez, justificada por el hecho de que toda la oración ya tiene demasiados acusativos. Nosotros hemos pretendido transmitir el cambio del “régimen” introduciendo una “cláusula” en subjuntivo (“y que cada uno hable...”); καὶ ἄπτεσθαι bien podría ser el predicado de πᾶσιν cómo de ἕκαστον: así “colgado” lo dejamos. Para “mejorar” el sentido del “incomodo” verbo ἄπτομαι, ‘tocar’, ‘palpar’, podríamos traducir καὶ ἄπτεσθαι καὶ λέγειν como una especie de endíadis: “empezar a hablar”, “emprender el parlamento”, aunque la expresión “legítima” sería: ἄπτεσθαι λόγου (tb. ‘comprender’) *vel* λόγοις (‘atacar con palabras’).

κάγω ποτ’ ἠράσθην ἀλλὰ ζηλοτυπεῖς: el motivo de amor como una enfermedad grave (de la cual hay que curarse), desde Safo, es un tópico “oficial” en la literatura grecorromana.

νῦν δ’ ἀρνούμενοι ... ἐμβαθύνουσι: νῦν δέ tiene aquí fuerte valor adversativo: ‘y en realidad (en el “presente”, en la “condición actual”)’ = ‘pero, como...’ contrapuesto al ἔδει δὴ de la oración anterior. Fíjese, una vez más, en la falta del artículo en los participios

conyuntos (atributivos) ἀρνούμενοι ἀποκρυπτόμενοι περιστέλλοντες, que hacen las veces de “oraciones” relativas (iterativas) del sujeto (“antecedente”) que no está expresado: “Pero, es que [aquellos (que no lo hacen así)] cada vez que reniegan, ocultan y cubren su mal, [sólo] lo profundizan”; περιστέλλοντες: es un juego de palabras, lit.: ‘tapar’, ‘adornar’, ‘preparar, vestir [para enterrar]’; agradecemos enormemente a la Dra. Lourdes Rojas quien nos sugirió la palabra *amortajar* como traducción de esa voz –mientras no dábamos con algo que nos satisficiera–, un perfecto equivalente.

### 3.

Ἐπαμεινώνδᾳ λέγεις... ...καὶ Σωκράτει "μὴ διαλέγου": Plutarco da cinco ejemplos más representativos de las cinco actividades “sociales” del hombre (política, en el sentido amplio de la palabra, y educación): Epaminondas, el estratega perfecto; Licurgo, máximo legislador; Trasíbulo, “luchador social” por excelencia, libertador de la patria contra la opresión y la tiranía; Pitágoras, la “encarnación” del maestro sumo y, Sócrates como filósofo-indagador (el “Tábano”), por encima de todos. Nótese la disposición perfecta de esta breve lista: la milicia, la gobernación (legislación), la democracia, el magisterio y la filosofía; todos nuestros héroes, además, están caracterizados por un alto grado del patriotismo, salvo, tal vez, Pitágoras quien jugaría, por así decir, el papel del “cosmopolita”, pero, también, él es gurú-mistagogo, el hombre no del todo de este mundo. Una razón más para considerar esta pequeña obra hecha con la maestría y ponderación como un ensayo acabado, no un mero “esbozo” o unos “apuntes” para desarrollar.

**Epaminondas:** célebre estratega tebano; por cierto, alumno –entre otros destacados maestros– que fue del pitagórico Lisis de Tarento, aventajando a todos sus condiscípulos; desde temprana edad afanado al ejercicio de las armas y de excepcional agilidad y fuerza. Añade Cornelio Nepote sobre sus excepcionales cualidades espirituales (Nep. XV):

Era, en efecto, modesto, previsor, reflexivo, ducho en aprovecharse de las circunstancias, perito en la guerra, valeroso, de ánimo esforzado y tan amante de la verdad que ni siquiera en broma decía una mentira. Sabía asimismo dominar las pasiones, y su bondad y paciencia eran verdaderamente admirables, soportando, no solo las injusticias del pueblo, sino las de los amigos, sabiendo guardar un secreto, y –cosa que a veces

aprovecha no menos que una gran facilidad de palabra— gustábale escuchar, persuadido de que este es el mejor procedimiento para aprender. (*Vidas de los ilustres capitanes*, intr., trad. y notas por A. Millares Carlo, UNAM, 1947, p. 64.)

Es universalmente considerado un genio militar, reformador de las armas y tácticas de guerra: la famosa “ala izquierda” reforzada (¿habrá aplicado las enseñanzas pitagóricas en su invención?) que, entre paréntesis sea dicho, se usa hasta la modernidad; fundador de la flota beocia y forjador de la efímera hegemonía tebana que sólo duró mientras él vivía. Ganó a los lacedemonios en la decisiva batalla de Leuctra (371 a.C.), libró muchos otros combates victoriosos y halló su fin en Mantinea en la lid con los espartanos, vencidos una vez más ya mortalmente herido (362 a.C.; *cf.* Jenofonte *Helénicas*, libro VII: allí termina su *Historia*).

Epaminondas es un héroe muy querido por Plutarco, su compatriota. Aparte de su biografía (perdida), que, según el *Catálogo* de Lamprias (No. 7), escribió junto con la de Escipión (*cf.* tb. No. 28) —que se considera primera “pareada” de las *Vidas*, dato significativo—, nos dejó su retrato bastante completo en la *Vida de Pelópidas* (*passim*), por no mencionar los famosos *Apophthegmata* (192C-194E; 214C) y los *De genio Socratis* y *Praecepta gerendae reipublice* (*passim*) que tratan ampliamente sobre este personaje.

**Licurgo:** leyendario legislador laconio. Nada de lo que se dice de él puede ser seguro: sus fabulosos viajes, promulgación de su “Constitución” — la Gran *Retra*—, establecimiento de la *Gerusia*, redistribución de la tierra, organización de los *Syssitia* —comidas comunitarias— y de los matrimonios, todo el empeño que puso en el desarrollo de la educación, etc., etc., etc., nos lo cuenta el propio Plutarco en lo que es la tercera biografía de sus *Vidas Paralelas*. Pero un rasgo en especial, que le atribuye el Queronense, puede resultar sumamente significativo respecto de los tratados antiepicúreos y de toda ideología plutárquea. Ya casi al final del apartado —el más largo, por cierto,— dedicado a las medidas tomadas por Licurgo en su “política educativa” dice así (*Lyc.* 25):

Pretendía, en suma, acostumbrar a los ciudadanos a que no desearan ni supieran vivir en privado, sino que, creciendo siempre juntos, como las abejas en comunidad, y apiñados unos con otros en torno a su jefe, caso con olvido de sí mismos por su entusiasmo y pundonor, se entregaran en cuerpo y alma a la patria. (Plutarco, *Vidas Paralelas I: Teseo* —



*Rómulo. Licurgo – Numa*, intr., gen. , trad. y notas por A. Pérez Jiménez, M., Gredos, 1985, p. 325.)

La imagen de la colmena –muy importante y antigua, desde la lírica arcaica y en Platón, sobre todo (*cf.* *Polit.* 301e –como en Aristóteles, *Polit.* VII 14 [1332b], siempre es el “rey de la colmena”, no la “reina”–; tb. *Rep.* 552c, con la sugerente figura del zángano, la “maldad” [νόσημα] del *enjambre* y de la *ciudad* [así, en HES., *Theog.* 594-95])– describe muy bien lo que es los ideales sociales de la polis antigua contra el “individualismo” helenístico (*vid.* el 1<sup>er</sup> ensayo, apartados uno y cuatro).

Termina Plutarco la vida de Licurgo con otra aclaración: en torno a la belicosidad espartana, exculpando a su héroe y sugiriendo que ésta proliferó ya después de él. Y agrega:

Ahora bien, no era, por cierto, esto lo principal para Licurgo entonces: dejar la ciudad con la hegemonía de casi todo el mundo, sino, por el contrario, convencido de que, como en la vida de un solo hombre, también en la de una ciudad entera la felicidad surge de su virtud y de la concordia consigo misma, a este fin la organizó y puso en armonía para que, haciéndose libres y autosuficientes, también vivieran sensatamente el mayor tiempo posible. (*Op. cit.*, p. 336)

**Trasíbulo:** héroe de la Guerra del Peloponeso; dice Cornelio Nepote sobre su particular suerte (*Nep.* VIII):

Muchos, en efecto, han ambicionado, y pocos han conseguido, liberar a su patria de un solo tirano, pero a Trasíbulo le estaba reservado devolver la libertad a la suya, oprimida bajo el yugo de los treinta. (*Op. cit.*, p. 36).

Ciertamente, Trasíbulo liberó a Atenas de los “treinta tiranos” al terminar la Guerra (404 a.C.), mas fue célebre no precisamente por “matar” a los formaron parte del gobierno despótico o lo apoyaron, sino, todo lo contrario: por conservar las vidas de los ciudadanos atenienses “arrepentidos” derrumbada la oligarquía (tan sólo Critias el jefe de los “30” murió, y eso durante la batalla por Muniquia en Pireo) y promulgar la *amnistía total*. Así, la traducción más pertinente del término τυραννοκτονέω que utiliza Plutarco sería, en este caso, ‘derribar a los tiranos’.

**Pitágoras:** nació en Samos, alrededor de 532 a.C. y murió en Metaponto (litoral noroeste del golfo de Tarento) en 479. Las ideas y creencias órfico-pitagóricas son excepcionalmente

importantes para nuestro tratado: con una referencia explícita a las “tres vías” de la ultratumba termina el opúsculo, por lo que le dedicamos un estudio aparte (*vid.* el 4º ensayo). El Samio, como otro personaje-clave del *De Latenter*, a diferencia de éste no escribió ni un libro; y así lo sostiene, entre otros, Plutarco:

Pues bien, ni Pitágoras escribió ni Sócrates ni Arcesilao ni Carnéades, los más reputados filósofos. Y ellos[...] a pesar de su ocio dejaban lo de escribir para los sofistas. ¿De dónde, pues, creemos que aquéllos filosofaban? De los que dijeron o por el modo en que vivieron o por las cosas que enseñaron. (*Alex. fort.* 328A; *Moralia* V, p. 237-38; *cf.* JOSEFO, *Contra Appionem* I 163 [D.-K. 14, 18]; Posidonio *apud* GALENO, *Plac. Hipp. et Plat.* 459M).

Sin embargo, DIÓGENES sostiene lo contrario (VIII 6-8), aunque no sin contradecirse. Sobre este gran personaje conservamos tres biografías importantes, todas muy tardías: la ya citada de Diógenes Laercio y las de Porfirio y de Jámblico.

**Sócrates:** para Plutarco, como es de esperarse, un caballero sin ira ni reproche; un personaje básicamente platónico (históricamente hablando). Sin embargo, en su *Sobre el daimon de Sócrates*, recoge el Queronense un amplio anecdotario referente al particular. Este diálogo, por cierto, está ambientado en la Atenas del 379 a.C. y su marco histórico es el levantamiento de los tebanos contra la guarnición espartana de la Cadmea, suceso que es contado por boca de nada menos que Cafisias, hermano de Epaminondas; a su vez, una de las figuras de referencia para los participantes de la tertulia es Trasíbulo, libertador éste que fue de Atenas, y aquél que habría de ser el de Tebas.

καὶ σεαυτῷ πρώτον, Ἐπίκουρε: como con razón comentan los comentaristas es el único lugar de todo el tratado donde se menciona explícitamente al filósofo del Jardín. Esa “reticencia” significativa marca el tono desaprobatorio y virulento de la invectiva.

μὴ γράφε τοῖς ἐν Ἀσίᾳ φίλοις...: Epicuro escribió, según la tradición una enorme cantidad de libros (“fue un varón poligrafísimo, tanto que superó a todos en esto, pues sus volúmenes [κύλινδροι] son hasta 300”, DIÓG. LAER. X 26) y más cartas aún, que las enviaba en toda ocasión a todo el mundo, pues tantos amigos tenía que “ni por ciudades

enteras podrían contarse” (οἱ τε φίλοι τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὡς μηδ’ ἂν πόλεσιν ὅλαις μετρεῖσθαι δύνασθαι [*id.* 9]).

Como es bien sabido no se conserva casi nada de su producción, salvo unos fragmentos (las cartas son los Nos. 40-132 ARR.) y lo que transmite Diógenes Laercio en su celeberrimo libro X, el único, dedicado por completo a un solo filósofo. E inicia así (X 1-2):

Epicuro, hijo de Neocles y Queréstrata, Ateniense, del demo Gargetto [pequeño clan al noreste de Atenas, en la file Egeída], descendiente de la familia de los Filiadas [importante familia ateniense decaída a finales del s. V, sus miembros Milcíades y Simón; también el nombre de un demo de la misma file], como lo dice Metródoro en el libro *De la nobleza*. Otros, con Heráclido en el *Epítome de Sición*, dicen que como los atenienses sorteasen los colonos que debían ir a Samos, fui educado allí, y a los dieciocho años de edad pasó a Atenas en tiempo que Xenócrates enseñaba en la Academia y Aristóteles en Cálcede. Que muerto Alejandro Macedón, y decaídos los atenienses reinando Perdicas, se fue a Colofón donde vivía su padre. Que habiendo estado allí tiempo y juntado discípulos, regresó a Atenas bajo de Anaxicrates, adonde filosofó algún tiempo juntamente con otros; pero luego estableció secta propia llamada de su nombre. Según él mismo dice, se dedicó a la filosofía a los catorce años de edad.

Y un poco más abajo (§§ 14-15) agrega sobre sus primeros años y respecto a su relación con Asia y Lesbos (que es lo que refleja el pasaje de Plutarco; *cf.* fr. 262-63 ARR.):

Otros dicen en la *Vida de Epicuro*, que escribió un *Canon* en torno al *Trípode* de Nausifanes, de quien afirma fue discípulo, como también que en Samos lo fue de Pánfilo, el platónico. Que empezó a filosofar de edad de doce años, y que regentó la escuela cerca de treinta y dos. Nació, dice Apolodoro en las *Crónicas*, el año tercero de la Olimpiada CIX [341 a.C.], siendo arconte Sosigenes, el día siete del mes Gamelión [enero-febrero], seite años después de muerto Platón. A los treinta y dos de su edad [310] tuvo escuela en Mitilene y Lámpsaco, la que duró cinco años; después pasó a Atenas [306], donde murió el segundo de la Olimpiada CXXVII [270], siendo arconte Pitátrato, habiendo vivido setenta y dos años. Sucedióle en la escuela Hermarco, mitileno, hijo de Agémorto. (Traducción de José Ortiz y Sanz, hecha a finales del s. XVIII y adaptada por nosotros a partir del texto editado y comentado por A. LAKS, *vid.* Bibliografía Sumaria.)

μηδὲ τοὺς Λαμψακηνῶν ἐφήβους δορυφόρει: Es difícil sobrevaluar la importancia de esa ciudad asiática (en Misia, región al noroeste de Asia Menor; no confundir con la otra, *Moesia* en latín, sobre el Istro) en la carrera de Epicuro: basta decir que la gran parte de sus alumnos y adeptos de allí proviene (empezando por Metródoro mismo, su discípulo y amigo más predilecto; luego: Polieno, Idomeneo, Colotes, etc.), y el empuje que recibió al salir de allí y llegar a Atenas fue grande.

La alusión plutarquiana al “escortar / guardar (con lanza)” es claramente alburera; cabría traducir también ‘cortejar’. Se recuerda, a ese propósito, las reverencias que le rendían a Epicuro sus alumnos (y él a ellos); así, escribió en una ocasión a Pitocles, “en la flor de su edad” (o bien, “muy hermoso” [ὄραϊον]): “Aquí estaré sentado esperando tu ingreso amable (encantador) y divino [ἡμερτήν καὶ ἰσόθεόν]” (DIÓG. X 5). Plutarco reprime no sólo las prácticas sexuales entre el maestro y sus alumnos (*vid.* FILODEMO, *Sobre Epicuro* [segundo libro], fr. 6, col. II; *cf.* BIGNONE, p. 116ss., PORTALUPI, nota 15), sino, además, la adoración excesiva de aquél, recordando la famosa prosternación mutua entre Colotes y Epicuro, ya referida arriba (1100A): “¿Cuál será el calificativo adecuado para esos ‘estruendosos alaridos’ vuestros, esos ‘clamorosos aplausos’, esas ‘veneraciones’ e invocaciones con que suplicáis y alabáis al hombre que os exhorta a continuos y abundantes placeres?”, etc. (sigue la anécdota del lampsaquense [*Col.* 1117A-B, *Moralia* XII, p. 82]).

μηδὲ διατάσσου περὶ ταφῆς: no tenemos otra referencia específica sobre las disposiciones de Epicuro en torno a su propio entierro, mas sí muy detalladas encomiendas sobre la celebración de los banquetes conmemorativos de él y de sus allegados y parientes, aparte del uso y la distribución de todos sus bienes que fijó en su Testamento (DIÓG. LAERC. X 16-21, *vid.* nota *infra*), pues es preciso recordar el principio epicúreo: κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος (“[El sabio] velará por su hacienda y por su futuro”, *id.*, 120A 4).

No obstante, resulta que Epicuro (o los epicúreos) fue específico con respecto a que no hay que hacer disposiciones sobre el entierro de uno, si es que ése es un sabio: οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν (*Vit.* X 118 10, “Sobre el sabio”; *vid.* fr. 578 Us.); qué será entonces la aseveración de Plutarco: ¿un malentendido o la mala fe?

τί γὰρ αἱ κοινὰί τράπεζαι; He aquí el pasaje del Testamento referente a esas celebraciones (X 18):

De las rentas que hagan los bienes que he dado a Aminómaco y a Timocrates (albaceas de Epicuro, A.Y.), de acuerdo con Hérmarco (heredero principal de toda la estructura del Jardín), tomarán parte que se pueda, y la invertirán en sacrificios por mi padre, madre y hermanos, y por mí en el día de mi nacimiento, que según costumbre se celebra

ya cada año en la primera decena de Gamelión (2ª mitad de enero). Y también se empleará en gastos de los confilosofantes que concurran el día 20 de cada mes, que está señalado para mi memoria y la de Metródoro. Celebrarán también el día destinado a mis hermanos en el mes de Poseidón (diciembre-enero), como yo he practicado, y el de Polieno en el mes de Metagintión (agosto-septiembre).

Esos “festines comunes” o “mesas sagradas” (*cf.* fr. 107 ARR.) eran de especial importancia en la escuela y la convivencia epicúrea (*vid.* K. ALPERS, “Epikurus Geburtstag”, *Museum Helveticum*, 25 [1968], pp. 48-51). Dice DIÓGENES sobre los preceptos para el sabio de los epicúreos: μᾶλλον τε εὐφρανθήσεσθαι τῶν ἄλλων ἐν ταῖς θεωρίαις (*Vit.*, X 120A 7-8: “Y se regocijará más que los otros en las fiestas”; fr. 593 US.), así será.

τί γὰρ αἱ κοινὰ... ἂν ἀμνηστίαν νομοθετῆς...: todo este largo período condicional (futural: ἔσῶν + *conj. praes./aor.; ind. fut./imper.*) está compuesto de manera *próteron-hýsteron*, por así decir; además, la apódosis tiene otra subordinada, final (ἵνα μηδ’ ἀποθανόντες λάθωσιν), lo cual, quizá, le confiere a la frase un sabor algo anacolúptico.

ἐπὶ Μητρόδωρον, ἐπ’ Ἀριστόβουλον, ἐπὶ Χαιρέδημον: los dos últimos, junto con Neocles, hermanos del filósofo; Metródoro de Lámpsaco (*ca.* 330-277), que ya mencionamos, iba a ser el sucesor del Jardín, mas murió antes que su maestro; fue prolífico escritor también, extractos de sus obras (conservados en gran medida gracias a Plutarco) recogió A. KÖRTE, *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Leipzig, 1890 (*Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl.-Bd. 17, pp. 529-97). Dice DIÓGENES (§§ 22-23):

Tuvo [Epicuro] muchos y muy sabios discípulos, como Metródoro Lampsaceno, el cual desde que lo conoció, jamás se apartó de él, excepto seis meses que estuvo en su casa y se volvió luego. Fue Metródoro hombre en todo bueno, como escribe Epicuro en su testamento inserto arriba, y en el tercer [libro] de su *Timocrates*. Siendo tal como era casó a su hermana Batide con Idomeneo, y recibió en concubina a la meretriz Leoncia de Ática. Era constantísimo en ánimo contra las adversidades y contra la misma muerte, según dice Epicuro en el primer libro del *Metródoro*. Dicen que murió siete años antes que aquél, a los cincuenta y tres de su edad. En efecto, Epicuro mismo, en el Testamento puesto arriba, lo supone ya muerto, encargando encarecidamente el cuidado de sus hijos. Tuvo Metródoro en su compañía a su arriba dicho hermano Timocrates (supuesto “renegado” de la Escuela).

Ya volveremos sobre estos asuntos más abajo. He aquí la lista de su producción filosófica:

Βιβλία δέ ἐστι τοῦ Μητροδώρου τάδε· Πρὸς τοὺς ἰατρούς, τρία, Περὶ αἰσθήσεων, Πρὸς Τιμοκράτην, Περὶ μεγαλοψυχίας, Περὶ τῆς Ἐπικούρου ἀρρωστίας, Πρὸς τοὺς διαλεκτικούς, Πρὸς τοὺς σοφιστάς, ἑννέα, Περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας, Περὶ τῆς μεταβολῆς, Περὶ πλοῦτου, Πρὸς Δημόκριτον, Περὶ εὐγενείας. (X 24)

A su vez, las “miles y miles de líneas” de Epicuro conservan las referencias a esos personajes; Diógenes da la lista de los libros “más importantes” del filósofo:

καὶ τὰ συγγράμματα μὲν Ἐπικούρω τσαῦτα καὶ τηλικαῦτα, ὧν τὰ βέλτιστά ἐστι τάδε· Περὶ φύσεως, ἑπτὰ καὶ τριάκοντα, Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ, Περὶ ἔρωτος, Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς, Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς, Διαπορίαι, Κύρια δόξαι, Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν, Περὶ τέλους, Περὶ κριτηρίου ἢ Κανῶν, Χαϊρέδημος, Περὶ θεῶν, Περὶ ὁσιότητος, Ἠγησιάνναξ, Περὶ βίων δ', Περὶ δικαιοπραγίας, Νεοκλῆς πρὸς Θεμίσταν, Συμπόσιον, Εὐρύλοχος πρὸς Μητρόδωρον, Περὶ τοῦ ὄραν, Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας, Περὶ ἀφῆς, Περὶ εἰμαρμένης, Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην, Προγνωστικόν, Προτρεπτικός, Περὶ εἰδώλων, Περὶ φαντασίας, Ἀριστόβουλος, Περὶ μουσικῆς, Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, Περὶ δῶρων καὶ χάριτος, Πολυμήδης, Τιμοκράτης γ', Μητρόδωρος ε', Ἀντίδωρος β', Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρην, Καλλιστόλας, Περὶ βασιλείας, Ἀναξιμένης, Ἐπιστολαί. (§§ 27-28)

καὶ σιωπὴν φιλοσοφία: nótese, como contraparte, una semejanza con la otra cita de Eurípides que, al igual de la primera (“Odio al sabio...”), no podría ser usada por Plutarco más que en un sentido “negativo”: ἡ γὰρ σιωπὴ τοῖς σοφοῖσιν ἀπόκρισις (fr. 977 NACUK).

#### 4.

*Los apartados, capítulos y párrafos de los libros antiguos son, por supuesto, un convencionalismo en gran medida; sin embargo, nuestra propuesta publicitaria –como ya indicamos en la nota al inicio del cap. 2– consideraría mover el principio del cap. 2º (siempre y cuando aceptemos la lectura tradicional del “profanador de tumbas” y omitamos la conjetura <ἐὼμεν>· αὐτὸ <δὲ> de Bern.-Reisk.) hasta la oración “Yo, por el contrario, diría...”. De la misma manera, nosotros aplazaríamos el cap. 4º hasta “**Pero si alguien, dedicado a la filosofía natural...**”. Y es que, aparte de lograr mejor distribución “cuantitativa” o balance de los apartados, aclararíamos bastante la composición y la dinámica semántica del texto.*

*Ciertamente, como veremos, los primeros dos enunciados del apartado 4º tradicional, aún continúan la inectiva directa contra Epicuro del cap. 3, y la parte “anecdótica” de la arenga. Desde la frase que indicamos, en cambio, empieza la parte “propositiva” y, así, el cap. 4 sería cual transitorio (con los últimos*

*símiles y comparaciones pertinentes y una crítica ya mucho más profunda del concepto epicúreo, como todos los críticos advierten) hacia los elevados, de tono incandescente, poético y muy sublime, caps. 5, 6 y 7.*

Εἰ δ' ἐκ τοῦ βίου καθάπερ ἐκ συμποσίου φῶς: Esta anécdota, muy “iluminativa”, por cierto, nos fue referida por el maestro Raúl Torres; y dice así: Durante los banquetes se ataba un perro a una alta lámpara de pie que iluminaba la reunión; mientras merendaban los comensales, arrojaban los huesos al perro; ya más “entrados en el calor” con la bebida y con, claro está, la plática amistosa, más lejos arrojaban los despojos de la mesa: una vez que el perro ya no podía alcanzar el manjar, tiraba de la cuerda con mayor fuerza hasta que la lámpara se caía: allí empezaba la culminación del simposio, la parte “sagrada”... Llámese, la orgía.

ὄν μεθ' Ἡδείας βιοῦν μέλλω τῆς ἑταίρας καὶ Λεοντίῳ συγκαταζῆν: Las mujeres eran ampliamente aceptadas en el Jardín; muchas filosofaban y eran consideradas y respetadas. Las heteras, por otra parte –como el estrato, evidentemente, más educado entre aquéllas–, no faltaban en el círculo epicúreo. Y, obvio, esto suscitaba todo tipo de críticas y malentendidos... (Así en Diógenes: “[...] Que prostituyó a uno de sus hermanos y se servía de la meretriz Leoncia [*sic!*]” [§ 4]; *cf.* tb. § 23.)

Ya habíamos conocido a la “Leoncita”, concubina de Metródoro. Diógenes dice sobre ella y otras amigas de Epicuro: “Y escribía [cartas] a otras muchas heteras, singularmente a Leoncia, a la cual amaba Metródoro” (§ 6), y luego reproduce el fragmento de Timocrates (hermano-renegado de aquél) en su *De la alegría*: “[...] Que cada día gastaba una mina en la mesa, como dice él mismo en su carta a Leoncia y en las que escribió a los filósofos de Mitilene. Que a él y a Metródoro concurrían también las meretrices *Mamidia* (“Mamacita”), *Hedia* (la “Dulce”), *Erocía* (“Amorcito”), *Nicidia* (“Pequeña Victoria”) y otras” (7), etc.

Plutarco conmemora asimismo esas “amistades” de los “jardineros”. En *Sobre la imposibilidad de vivir...*, 1089C, dice: “[...] aquello por lo que Carneades (de Cirene, ca. 214-129, discípulo y sucesor de Acresilao al frente de la Academia) se burlaba de Epicuro: ‘cuántas veces he estado con Dulce y con Leoncita’, o ‘donde bebí vino de Tasos (Quíos y Tasos, líderes en vinicultura griega)’, o ‘qué día veinte (recuérdese las celebraciones en

memoria de Metródoro que estableció Epicuro) comí suntuosamente”. Y, más adelante, las compara con las bestias haciéndose gala de sus nombres “animales”: “Que también para los placeres del cuerpo la naturaleza requiere suntuosos dispendios [...: comida, vinos finos, perfumes, pasteles, etc.], y además de estas cosas, claro, mujeres jóvenes y atractivas, como Leoncia, Boídion (la “Vaquita”), Dulce, Nicidia, que campeaban (o “pacían” [ἐνέμοντο]) por el Jardín...” (1097D-E).

Comenta J. Fr. MARTOS al margen de esos pasajes:

Sobre estas mujeres, y en concreto sobre la figura de Leontion, la supuesta amante de Epicuro (cf. EPIC. frag. 121 US. = 47 ARR.), se han escrito en los últimos años algunos trabajos reveladores, particularmente el artículo de M. CAPASSO, “Un albero per Leonzio”, en F. DE MARTINO (ed.), *Rose di Pieria*, Bari, 1991, págs. 279-311, y el cap. VII (“Leonzio, la filosofa”) del libro de E. CAVALLINI, *Le squaldrine impenitenti. Femminilità “irregolare” in Grecia e a Roma*, Milán, 1999, págs. 82-88, que, además de contribuir a perfilar la concepción de la mujer en el seno de la escuela epicúrea, han reivindicado la figura de Leontion subrayando su preparación filosófica y su participación activa en la producción literaria de la escuela. (*Moralia* XII, p. 167)

[4.]

“τῶ καλῶ προσπτύειν”: fr. 512 US. (= 136 ARR.); el verbo *escupir* (sobre algo o alguien), junto con *reirse* (de algo o alguien), forma parte de la jerga despectiva de Epicuro y de su escuela. Así, Metródoro dice: “A menudo *escupimos* sobre los placeres del cuerpo (fr. 62 KÖRTE = *Non posse...* 3 [1088B]) y el propio Epicuro –sigue Plutarco– afirma: “El sabio, enfermo, *se ríe* a menudo de las fases más violentas de la enfermedad” (*ibid.*, 1088C = fr. 600 US.; *cf.* 1090A, CIC. *Tusc.* II 7 [17]). Es evidente que nuestra frase o precepto –como cualquier precepto–, cortado y sacado de su contexto, se presta a una interpretación prejuiciosa, y Plutarco, hay que admitirlo, hace uso de ese tipo de “crítica” en sus virulentos ataques contra todo lo que tiene que ver con la filosofía del Jardín. Hemos visto, en nuestro 1<sup>er</sup> ensayo, que Epicuro, aunque no rechaza de tajo los placeres carnales y los del lujo y la fama (es decir, los del poder), es, más bien, muy cauteloso respecto a ellos y previene de los peligros que éstos –casi siempre– acarrear. Además de los ejemplos aducidos en el primer apartado de dicho ensayo, y a propósito del tema que ocupa el presente comentario, agregaremos otro aforismo epicúreo transmitido por Estobeo: βρυάζω τῶ κατὰ τὸ



σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτω χρώμενος, καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ (Ioann STOB. III 17 [33 H.] = fr. 181 Us. = 124 Arr.); es decir, “... escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las molestias que las acompañan”.

En cuanto al fragmento en cuestión, Plutarco lo cita de forma más “completa” en *Colotes* 30, que es uno de los pasajes más inspirados en toda la literatura moral, por lo que lo citaremos vastamente:

Entonces, ¿cuándo será ferina, salvaje e insociable nuestra vida? Cuando se eliminen las leyes pero permanezcan los argumentos que exhortan al placer, cuando no se crea en la providencia divina, cuando se considere sabios a quienes escupen sobre lo bello moral si no va acompañado de placer (τῷ καλῷ προσπτύοντας, ἂν ἡδονὴ μὴ προσῆ), cuando sean motivo de burla y risa frases como ésta:

*Hay un ojo de la Justicia que todo lo ve (TGF, Adesp. 421 NAUCK),*

o ésta:

*Pues el dios, que está siempre próximo, mira de cerca (id. 496, 2),*

o esta otra:

Tal como dice también el antiguo relato, Dios, que tiene el principio, el medio y el fin del universo, avanza (completa) sin desviarse por su camino circular, conforme su naturaleza; le sigue la Justicia, vengadora de los que faltan a la ley divina (PLAT., *Leyes* 715E-716A).

Pues son los que desprecian estas ideas por considerarlas cuentos y piensan que el bien se encuentra en el vientre y en los demás poros por los que se presenta el placer, quienes tienen la necesidad de ley, miedo y golpes y de algún rey o gobernante que tenga en sus manos la justicia, para que su glotonería, envalentonada por su ateísmo, no lo lleve a devorar a sus vecinos. (1124E-1125A, *Moralia* XII, p. 116-17; *cf. ibid.*, 1108C [sobre el “vientre”] y *Non posse* 1095F [sobre la “guerra contra el bien”])

Finalmente, la referencia más extensa a nuestro dicho la conserva Ateneo: *κὰν ἄλλοις δέ φησι· προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῆ* (XII 547A). ¿Y qué, pues?, mientras Epicuro “a menudo escupe” sobre los placeres del cuerpo, execra, a la vez, lo “bello moral” cuando no produce placer: tamaña contradicción, si no nos preguntamos de qué placer se quiere hablar. Sea como fuere, estos “deslices” de los críticos epicúreos nos revelan el estado real de los “restos” del gran filósofo: por si ya no fuera suficiente la desaparición del 95% de su herencia literaria.

καὶ τὰγαθὸν "ἐν σαρκὶ καὶ γαργαλισμοῖς" τίθεσθαι: frags. 412 y 413 Us. (= 22, 1 y 2 ARR.). Otro "término" epicúreo, junto con τὸ νύγμα ('picadura'), –esta vez relativo al placer–, γαργαλισμός significa 'cosquillas' (Arist., Plut.), 'excitación', 'irritación' (Plat.). *Titilación* de *titilar* es 'agitarse con ligero temblor alguna parte del organismo animal; centellear con ligero temblor un cuerpo luminoso' (*DRAE*); cabría traducir: "la incitación de la carne", como hendíadis, o, de manera más literal, "la carne y sus cosquilleos". *Titillatio* es la traslación ciceroniana de γαργαλισμός, calificado de *verbum Epicuri* en la *Naturaleza de los dioses* (I 40 [113]). Séneca, en su importante espístola *Sobre la vida bien aventurada*, adopta el término:

Si no te contentas con sólo la honestidad, por fuerza quieres que se le añada o el reposo (*quietem*), que los griegos llaman *aoclesia* (ἀοχλησίαν), o el placer (*voluptatem*). El primero de ellos puede aceptarse en cierto modo. Porque el ánimo libre de molestias tiene tiempo para contemplar el Universo y nada lo separa de la contemplación de la Naturaleza. Aquello otro, el placer, es el bien de las bestias. Añadimos a lo racional lo irracional, a lo honesto lo deshonesto. Hace esta vida el regocijo ([sic!] *titillatio*) del cuerpo; y ¿por qué, pues, dudáis decir que bien está el hombre si su paladar goza? (Lucio Anneo SÉNECA, *Cartas morales* II, vers. esp. y notas de José M. GALLEGOS ROCAFULL, México, UNAM [BSGRM], 1953, p. 165)

Plutarco usa el verbo y sus derivados en unas 23 ocasiones; la mayoría de las veces, en el sentido literal o, bien, figurado, refiriéndose a cualquier tipo de excitación (por ejemplo, como el deseo desenfrenado de la fama, en el *De laude ipsius* 546C5, aunque, en el mismo opúsculo, alude, tal vez, a la teoría epicúrea del amor, traspasándola al campo del amor... a la gloria [547B2]) y, especialmente, irritación de los sentidos, por lo general, con una connotación negativa, pero no necesariamente (por ejemplo, la miel, en el *De amore prolis* [494A7], "nos *acaricia el paladar* con su dulzura [καὶ γαργαλίζον ἡμᾶς τῆς γλυκύτητος]", y no 'empalaga', en una especie de juego pseudo-etimológico). Precisamente *irritación* es como traduce el término Lucrecio en el célebre pasaje del libro IV sobre la pubertad y el despertar del amor (vv. 1037ss.; v. 1045: "*Inritata tument loca semine...*"), aquella pasión malvada que "deja a la mente maltrecha".

La connotación específicamente sexual aparece en los *An seni resp.* (786C-D) y *De esu carn.* II (997B). La propia teoría de Epicuro en torno al deseo y al amor, a toda luz, es compartida también por el Queronense y transmitida por él en el *Erótico* (765C, "como

alguien dijo”, *cfr.* fr. 311 Us, y 766E) y las *Charlas* (653F-654A, donde directamente menciona el nombre del atomista). Sin embargo, en el *Cómo distinguir a un adúlador de un amigo* (61B9), el uso oscila ya entre el placer y el dolor, en un juego sintomático de palabras: “Una ‘franqueza’ tal es como los mordiscos de mujeres lascivas, que despiertan el placer y hacen cosquillas, bajo la apariencia de causar pena” (*Moralia* I, p. 191, trad. de J. GARCÍA LÓPEZ); compárese el bonito pasaje del *Sobre el entrometimiento* (522C14): “el cosquilleo de la curiosidad es dulce-amargo e incontenible, como una herida que sangra cuando se rasca” (*Moralia* VII, trad. de R. Ma. AGUILAR, p. 306). En el *Non posse...* (1088A [3]), a su vez, leemos: “El dolor, en efecto, no es resbaladizo, ni se limita a rascar y cosquillear (κνῶσα καὶ γαργαλίζουσα) otras partes similares del cuerpo, sino que, al igual que la semilla de la mielga, [...] diseminando ganchos y raíces y entrelazándose con la carne, se queda allí [...]” (*Moralia* XII, p. 160). Asimismo, en la *Consolación a su esposa*, Plutarco se refiere con este término al dolor, sin ninguna alusión ya al pensamiento epicúreo: “Así, al reabrir la herida se pasa de un pequeño arañazo e irritación a una enfermedad seria y difícil” (610D; sólo este último caso advierte BARIGAZZI [“Noti al *Non posse...*”, p. 262], a quien cita MARTOS en su nota *ad loc.*, p. 160).

La imagen de la “frotación” y “confluencia” como símil del acto sexual y “descripción” de sus dos partes constitutivas más relevantes, por lo demás, no es nada enigmática y obedece a lo que llamaríamos *lógica lingüística*, común a muchos pueblos. Recordamos, a este propósito, que los antiguos textos religiosos rusos conservan una figura de “pecar” los monjes con la hormiga (o en el hormiguero) o con la mosca, por la incitación que sus ligeros cosquilleos producen; además de que el nombre de hormiga en eslavo (*m[u]ravei*), alude a uno de los epítetos-eufemismos del diablo (en referencia a los pastizales movidos por el viento –como espasmos o “cosquilleos” de la carne–, metáfora de la *ilusión, mareo, engaño*).

Pasando de las estepas rusas al Continente negro, vemos un uso semejante en suajili, cuya travesía hasta las tierras aztecas describió brillantemente don Salvador Díaz Cíntora en un trabajo revolucionario, que apunta a toda una veta nueva en la investigación lexicológica, los arabismos “mexicanos”, entre otras influencias exóticas en el español:

Buscar el rastro de las lenguas africanas en el español de México es, desde luego, tarea en extremo complicada, pues obviamente no todos hablaban la misma lengua. Sería cosa de averiguar los lugares más comunes de procedencia de los esclavos e iniciar la investigación con los idiomas hablados en tales lugares, pero parece cosa cierta que ese rastro existe. Permítaseme examinar un caso, por ejemplo, el de la palabra *ñáñaras*. ¿Cuándo y dónde emerge? Parece que no era de mucho uso en el tiempo en que Santamaría redactaba su *Diccionario* (Francisco J. SANTAMARÍA, *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa, 1959; A. Y.), pues no la incluye; yo la empecé a oír al final de la década de los cincuenta, es decir, apenas unos años después. No sé si alguien habrá pensado alguna vez en su etimología; no me parece que venga de ninguna lengua indígena, y pienso más bien en la palabra *nyenyere* del *swahili*. La voz africana designa una clase de hormiga negra muy pequeña; ya por ahí tendríamos que “sentir ñáñaras” sería ‘sentir hormiguitas en el cuerpo’, pero podemos ir un poco más lejos: *nyenyere* tiene como sinónimo la palabra *sisimizi*, y ésta sugiere, fonéticamente, el verbo *sisima*, ‘espantar, enfriar la sangre, poner la carne de gallina’, mas también ‘excitar las pasiones’, específicamente en lo que se refiere al sexo. Creo francamente difícil, si no imposible, encontrar en otra lengua un étimo que nos dé tan claramente las dos connotaciones habituales de este mexicanismo. Como este caso podría dar fácilmente otros diez en que una derivación del *swahili* me parece más probable que ninguna otra, pero aquí sólo puedo tratar marginalmente sobre las voces de origen africano, para entrar de lleno al tema fundamental de este ensayo, que son los arabismos. (Salvador DÍAZ CÍNTORA, “De morales y morerías”, en ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA, *Memorias XXVIII* [2000], en preparación [por publicarse en diciembre de 2006])

ταῦτα δεῖται σκότους τὰ τέλη...: fr. 412. US. Τὰ τέλη puede ser simplemente traducido como ‘fines, objetivos’, pero dado el tono patético-elevado –con múltiples alusiones religiosas– que adquiere el tratado en su parte final, muchos, inclusive, traducen esa voz como ‘ritos’. Nos pareció ‘ceremonias’ una buena solución intermedia.

... ἐν δὲ πολιτεία τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρεῖαν: otro pasaje “paradigmático” del pensamiento político-religioso plutárqueo (junto con el que sigue y el de cinco hombres-modelo del cap. 3), con sus tres campos de “aplicación”: filosofía (y teología), ética (y jurisprudencia) y política (y la moral).

Cabría poner por *τις ἐν μὲν φυσικοῖς*: ‘[dedicado] a la investigación de las causas (de los orígenes) de las cosas’, mas sería demasiado largo y descriptivo. Traducimos “y su justicia, y su providencia” pensando en *θεὸς* como ‘divinidad’, que ya no nos cupo por razones rítmicas.

En cuanto al último pasaje de este período, le dimos una interpretación más “moralista” que “doctrinaria”, pues cabría, junto con otros intérpretes leer: “en la política [preferire, alaba] el bien (o sea, los “principios”) y no **la utilidad**” o, mejor, el “utilitarismo político”, conforme las creencias en boga sobre la doctrina epicúrea (*vid.* GALLO, n. *ad loc.*).

εἰ Θεμιστοκλῆς Ἀθηναίου ἐλάθανεν...· εἰ Ῥωμαίου Κάμιλλος...· εἰ Δίων Πλάτων...: otro tándem famoso, Temístocles y Camilo, protagonistas de los respectivos libros de las *Vidas* de Plutarco. El primero no necesita de la mayor presentación: el gran vencedor de la batalla de Salamina (480), héroe panhelénico, posteriormente desterrado por sus compatriotas, acabó su vida al servicio del Rey persa (¿ironía de la Fortuna o regla general?), suicidándose, según la tradición, alrededor del 460 a.C., a la edad de 65 años. Una vida que desde Plutarco hasta nuestros días ha suscitado decenas de biografías noveladas y estudios más serios.

Marco (o Lucio) Furio Camilo (†364 a.C.), nombre, sin duda, muy sonado, el “segundo fundador de Roma” (PLUT. *Cam.* 1, 1), cinco veces *dictator*, cuatro *triumphator*, etc. etc.; y, sin embargo, ya no mucha gente recordará que en el lejano, para la Urbe, año de 364 AUC (386 a.C.; 360, según Plutarco, aunque lo duda;), liberó a su patria de la invasión de los galos (he allí el famoso caso de los gansos que salvaron Roma). A semejanza de Temístocles, también fue un desterrado (autodesterrado o exiliado, en este caso), pero superó con sus hazañas la injusticia y la envidia, regresando vencedor y salvador de la Patria.

En el mismo tenor de los ejemplares “salvadores”, según Plutarco, aparece el nombre de Dión, a quien, en pareja con Bruto, dedica Plutarco otro de sus dípticos. Ni qué decir, pues aquéllos, libertadores de los enemigos exteriores, éstos de los internos –los tiranos–. Las figuras de Temístocles y Dión, al igual que la de Epaminondas, aparecen con frecuencia en la crítica plutárquea del epicureísmo; así, hablando de que, según los epicúreos “hacer bien es más placentero que recibirlo” agrega: “¿cuáles y cuán grandes placeres debemos pensar que experimentó Platón, cuando Dión, movido por él, derribó a Dionisio y liberó Sicilia? ¿O Aristóteles cuando consiguió que su ciudad natal, que había sido arrasada, fuese levantada de nuevo y regresaran a ella sus habitantes?”, etc. Y más abajo: Pero ni aun queriendo es posible pasar por alto la incoherencia de un individuo que pisotea

y menosprecia las gestas de Temistocles y de Milciades [...]” (*Suav. viv.* 15 [1097A-C], *cf.* *Col.* 17 [1116F]).

No en vano menciona Plutarco a tantos personajes históricos: aparte de satisfacer su propio gusto por este tipo de símiles y de ilustrar su pensamiento dando ejemplos “vivos”, ese proceder hace veces del reproche “mudo” (en el caso del *De latenter*) a la notoria reticencia de Epicuro a la Historia, criticada ya por Cicerón, que, a nuestro modo de ver presenta una sorprendente semejanza (*sic!*) con el pasaje de Plutarco arriba citado:

[Habla Cicerón en persona, refutando a Torcuato, epicúreo (por cierto, unas líneas antes se menciona a Carnéades, académico que se burlaba de Epicuro, *vid.* nota sobre las heteras *supra*)] Lucrecia, deshonrada mediante la fuerza por el hijo del rey, ella misma se mató después de poner como testigos a los ciudadanos. Este dolor del pueblo romano, siendo guía e instigador Bruto, fue para la ciudad la causa de la libertad, y, en memoria de esta mujer, el primer año tanto su esposo como su padre fueron nombrados cónsules. [...] O estas cosas, Torcuato, deben ser vituperadas por ti, o repudiado el patrocinio del placer. ¿Mas cuál es ese patrocinio o cuál la causa del placer, que no podrá emplear testigos algunos ni panegiristas de entre los ilustres varones? En efecto, así como nosotros de los monumentos de los anales levantamos como testigos a aquéllos cuya vida toda fue consumida en labores gloriosas, los cuales no habrían podido oír el nombre de placer, así en vuestras disertaciones la historia es muda. Nunca en la escuela de Epicuro oí que se mencionara a Licurgo, a Solón, a Milciades, a Temístocles, a Epaminondas, los cuales están en la boca de todos los demás filósofos. Pero ahora, puesto que también nosotros hemos empezado a tratar estas cosas, ¡qué y cuán grandes varones nos proporcionará nuestro Ático de entre sus tesoros [*sc.* su *Liber Annalis*]! (CIC. *Fin.* II, 20-21 [§§ 66-67]; trad. PIMENTEL, *De los fines de los bienes* (*sic!*) y *los males. Libros I-II*, UNAM, 2002, p. 66-67)

¡Hablando de placeres y libertades, de la filosofía y la historia!

Finalmente, el papel de los filósofos en la política es fundamental: sin **Platón**, Dión no existiría. Plutarco dedica particularmente la parte final (la más enfática) de su *Contra Colotes* (caps. 30-34, 1124D-1127E;) al tema de la participación política de los filósofos. Resume Fr. Martos así el contenido de estas últimas páginas del tratado:

[...] Colotes había elogiado a quienes instituyen leyes y costumbres por rescatarnos de la turbación y la guerra, y añadía que cualquiera que proponga destruir todo esto nos reducirá a un salvajismo bestial. Plutarco lo niega; incluso sin nuestra[s] leyes, las doctrinas de Parménides, Sócrates, Heráclito y Platón nos preservarían de una vida tal. En realidad, son las doctrinas epicúreas las que hacen necesarias las leyes, porque son esas mismas doctrinas las que anulan las leyes, y especialmente las creencias religiosas de la humanidad, que garantizan el orden social mediante el temor a los dioses. Plutarco entonces repasa las ideas epicúreas sobre legisladores y su exhortación a abstenerse de cargos públicos y las contrasta con la conducta de otros filósofos [...], para terminar diciendo que la disputa epicúrea no es tanto con los legisladores, a los que *denigran*, cuanto con la ley misma, cuya

autoridad ponen en duda al enseñar que sólo debemos obedecerla si con ello evitamos eventuales castigos. (*Moralia* XII, p. 45; *cfr.* nuestro 1<sup>er</sup> ensayo, texto corr. a la n. 30)

ὡς γὰρ: lectura de Pohlenz por ὡσπερ / ὡσπερ δὲ de los manuscritos. Es más elegante Pohlenz, aunque no cambia sustancialmente lo dicho (E-.DE L. la aceptan, GALLO rechaza).

"λάμπει γὰρ ἐν χρείαισιν... ἤμυσεν ... στέγος": son versos de una tragedia no identificada de Sófocles (fr. 780 NAUCK = 864 RADT), citados también por Plutarco en *Sobre si el anciano debe intervenir en política* (*An seni resp.* 788B y 792A), en el mismo contexto (ocio, inacción *vs.* ejercicio mental y actividad pública). En el segundo caso la cita de los dos versos es completa, con el cambio de εὐγενής por εὐπρεπής:

λάμπει γὰρ ἐν χρείαισιν ὡσπερ εὐπρεπής  
χαλκός· χρόνῳ δ' ἀργήσαν ἤμυσε στέγος.

Y comenta el Queronense: “como dice Sófocles, y como decimos nosotros de aquel resplandor, aquella luz del alma gracias a la cual podemos razonar, recordar y pensar” (*Moralia* X, p. 260). Desataca, pues, que la aparición de ese aforismo introduce con anticipación el tema de la luz-alma o alma como luz (ya previsto en el símil del banquete arriba), que se va a desarrollar especialmente en el cap. 6.

Al margen agregaremos que, como se ve claramente, la construcción sintáctica de estos versos, *para no variar*, es ambigua: si pensamos (a falta del contexto) que el sujeto de λάμπει es simplemente el “bronce” y “cual noble” es una comparación incisiva, tenemos que traducir así:

*Con el uso constante brilla, cual noble, el bronce,  
mas descuidado el techo a cuentagotas se cae.*

Si, en cambio, suponemos que “cual noble bronce” es toda una incisiva, y “brilla” y “cae” son predicados de la “casa/techo”, tendríamos que trasladar de este modo (como traduce Helena Rodríguez Somolinos [*An seni*] y le sigue J. Fr. Martos [*Lat. viv.*]):

*Pues resplandece en su uso como bronce magnífico (εὐπρεπής);  
pero el tiempo lleva a la ruina el techo desocupado.*

*En usada, cual noble (εὐγενής) bronce brilla,  
pero desatendida, con el tiempo se arruina.*

Veremos pues: a reserva que se encuentre la tragedia perdida y resulte que λάμπει tiene algún otro sujeto (en el verso anterior) y se restablezca completa esa comparación, no hay razón alguna para *quitarle al bronce su brillo*, por así decir, pues las casas no brillan (imagínese un techo de teja “barnizado” a la moderna, muy *chusca* metáfora sería), y nuestra casa ya tiene su propio predicado, “se derrumbe desatendida”. Además, el bronce, como es evidente, no es un metal “noble”, sino “brilla **como si fuera noble** con el uso”, pues, sin éste, se opaca, a diferencia de los metales “nobles” (εὐγενής) o “finos” (εὐπρεπής).

καὶ καθάπερ τὰ λαυθάνοντα τῶν ὑδάτων τῷ περισκιάζεσθαι καὶ καθῆσθαι μὴ ἀπορρέοντα σήπεται: respecto a la imagen del agua estancada compárese un curiosísimo opúsculo *Sobre si es más útil el agua o el fuego* (557D), donde se sostiene que el calor (=fuego) conserva las cosas (*sic!*), pues, como éste es movimiento, las “aguas estancadas, quietas y remansadas en las profundidades –donde carecen de salida” y de movimiento– se corrompen y “son de una calidad ínfima” (*cf.* tb. *Charlas* VIII 5 [725D]).

## 5.

διεσπασμέναις πάλλεται φαντασίαις: las “visiones desconectadas” o “fantasías rotas”, hermosa metáfora de los sueños. A propósito de los sueños y su valor premonitorio o no, *vid.* el 4º ensayo, el texto del fr. 131b, y las notas *infra* a los fragmentos de Píndaro en el cap. 7.

*Todo este capítulo quinto no es, sino un poema en prosa, muy bellamente elaborado.*

“ἦμος δ’ ἠπεροπῆας ἀπεπτοίησεν ὀνείρους”: dice el *Etymologicum Magnum* en su artículo de la voz ἠπεροπεύς, ‘engañador’, ‘seductor’:

ἠπεροπευτής: Ὁ ἀπατεῶν καὶ υπερήφανος (‘mentiroso magnífico o sobresaliente’). Παρὰ τὸ ἡμερον καὶ τὴν ὄπα, ἡμεροπευτής, ὁ ἡμέρω ὅπῃ χρώμενος, ὁ διὰ τῆς ἡμέρου ὀπὸς (ὁ ἔστι φωνῆς) ἀπατῶν. Ἡ πειροπευτής τις ὦν καὶ πλεονασμῷ τοῦ α, καὶ



ἀποβολῇ τοῦ ι, ἀπερόπευτος, ὁ διὰ τῆς φωνῆς ἀπατῶν καὶ πειρῶν τὰ γύναια, ὁ ἔστι προσκαλούμενος· τὸ γὰρ προσκαλεῖσθαι τὰ γύναια, ‘πειρᾶν’ ἔλεγον· Αριστοφάνης,

Πειρᾶ μὲν οὖν ἴσως σε καὶ τῶν τιθίων  
ἐφάπτεται σου.

Ἡ παρὰ τὸ ἔπω, τὸ λέγω, γίνεται ὀπεύς, ὡς φέρω φορεὺς, καὶ ἔχω ὀχεύς· καὶ μετὰ τοῦ α, τοῦ σημαίνοντος τὸ καλὸν, ὁ καλῶ λόγῳ χρώμενος καὶ ἀπατῶν τινά. Ἡ μετὰ τοῦ α τοῦ σημαίνοντος τὸ κακὸν καὶ τοῦ ΠΕΡ περιττοῦ συνδέσμου, ἀπεροπεύς, ὁ τῶ λόγῳ κακῶς χρώμενος καὶ ἀπατῶν· οἶον,

“ Ἄτε μὲν καὶ ἐπίκλοπον ἀπεροπέα.

Καὶ παρὰ Ἄνακρέοντι,

Βούλεται ἀπεροπὸς ἡμῖν εἶναι.

Καὶ θηλυκὸν, ἀπεροπή. Ἡ ἄοπος, οὐδὲ προσλαλήσαι ἡμῖν θέλων. Ἡ ὁ ἀπρόσβλεπτος καὶ οὐδ’ εἰς ὄψιν ἔλθειν θέλων. Ἄπεροπεύς οὖν, καὶ ἡπεροπεύς.

Ἡμος δ’ ἡπεροπήας ἀπεπτοίησεν ὀνειρούς  
ἡέλιος-ἀνασχών.

Ἐκ τοῦ ῥήματος τοῦ ἡπεροπῶ ἡπεροπεύω, καὶ ἡπεροπευτής. (*ETYM. MAGN.* 433, 33-54; ed. T. GAISFORD, Oxford, 1848 [reimpr., Amsterdam, Hakkert, 1967])

Algunos manuscritos de Plutarco dan στεροπήας por ἡπεροπήας, evidente confusión de conceptos (una “hipálage” mental: es ‘brillante’ y ‘relampagueante’ el Sol, no los sueños). SCHNEIDER atribuye estos versos a Calímaco (fr. an. 93), pero PFEIFFER (Oxford, 1953) no los incluye en su edición consagrada del poeta Cirenaico.

καὶ καθάπερ εἰς ταὐτὸ συμμίξας ἐπέστρεψε καὶ συνώρμησε τῷ φωτὶ τὰς πράξεις: ‘y, como *enmarañándolos* (en una bola, nudo; confundiendo, mezclándolos en uno solo [*sc. los sueños*]), *los pone en fuga* e impulsa con [su] luz las acciones’, etc.; es una “lectura nueva”, contra la tradicional: “y, como mezclándolas juntas (¿las acciones?!), hace volver e impulsa con su luz las acciones”, etc. Nuestra traducción nos parece más acertada y afín a “la letra y el espíritu” del texto; pues el Sol, espantando a los sueños, los expulsa e impulsa, luego, las acciones y los pensamientos en los seres humanos. La idea de “mezclar en una las acciones” nos parece verdaderamente absurda en este contexto. El uso de ἐπιστρέφω como ‘poner en fuga (a un ejército)’ es consagrado en Jenofonte y en la jerga militar helenística; en Plutarco y Luciano, además, es típico el uso de esa voz como ‘hacer cambiar de opinion’, ‘desviar, apartar’ (“especialmente *para volver al buen camino, convertir*”, comenta *SEBASTIÁN, s.v.*)

"νέα ἐφ' ἡμέρη φρονέοντες": fr. B 158, D.-K. II, p. 175; Plutarco lo cita dos veces en sus *Charlas*, en los contextos similares:

Más digno de precaución es esto, el dedicarse a los placeres del amor cuando se está metido en ocupaciones [...] Pues no todos, amigo, tienen **ese ocio y sosiego de Epicuro** (σχολήν καὶ ῥαστώνην, fr. 426 US.), conseguido copiosamente para siempre por la razón y la filosofía, sino que muchas fatigas aguardan a cada uno durante el día, y a todos, por así decir, ejercicios, a los que ni es bueno ni conveniente entregarles el cuerpo en esta situación, alterado por un amor que lo saca de sí. Pueda esto **“que es feliz e incorruptible”** (τὸ δὲ μακάριον καὶ ἀφθαρτον, es decir, el “dios epicúreo”) no preocuparse por las cosas nuestras, pero nosotros, por supuesto, siguiendo la ley de la ciudad, hemos de guardarnos cuidadosamente de entrar en una fiesta sagrada y de dar comienzo a los sacrificios, si poco antes hemos realizado algo semejante. De ahí que esté bien el que poniendo la noche y el sueño en medio y dejando un intervalo y separación **nos levantemos puros de nuevo, como desde el principio, y “con nuevos pensamientos para el día”, según Demócrito.** (655C-D; *Moralia* IV, p. 175-76, trad. de Fr. MARTÍN GARCÍA, revisada por nosotros)

En el segundo pasaje (722D) se habla de que en la mañana, como después de un “nuevo nacimiento” y no con “energías mudas e inactivas”, escuchamos los designios del “gran guía en el cielo, Zeus (PLAT. *Phaedr.* 246E)”, y le seguimos, “todos los pueblos al trabajo levantando” (ARATO, *Phaen.* 6).

καθάπερ ἄρτήματι συντόνω: [expulsados, arrancados] cual por un poderoso contrapeso [por una atracción unos hacia otros]’. Las comparaciones y las metáforas son, como siempre, las más difíciles para traducir (“trasladar”) a otra lengua. La imagen, aquí encerrada, compleja, la resume Plutarco en, literalmente, dos palabras: “contrapeso tenso o poderoso”. Se trata de una hipálage, pues es obvio que el “peso” de puede ser “tenso”, mas sí la *cuerda* que ese peso sostiene; y así es como todos los traductores lo vierten –“por una cuerda tensa”–, perdiendo, de paso, a la figura y allanando la idea.

Lo que levanta a los hombres de sus camas es el [*contra*]peso de la luz (*del Sol*); la “cuerda”, pues, a nuestro modo de verlo, es el rayo de ese “Sol nuevo de cada día”. La palabra ἄρτημα, de ἀρτάω, significa literalmente ‘lo que se cuelga’, ‘suspensión’, de allí, ‘peso, carga’, algo así como ‘balaste’ o, mejor, el “[**conta**]peso de una polea”, atado por otro extremo (mediante las cuerdas-rayos) a los hombres que se levantan “arrancados”, literalmente, cada cual de su “escondrijo”, de su “cueva nocturna”, por ese sofisticado

mecanismo que Plutarco, muy gráficamente, nos plasma en este símil. La “atracción mutua”, a su vez, no es sino uno de los “bloques” de aquella polea que une a los seres humanos entre sí, ya que no sólo estamos conectados con el Primer Móvil, el Sol. Valdría la pena dibujar este ingenioso “aparato” de Dios-ingeniero.

*Nótese que este capítulo es todo un enorme período cual proustiano.*

## 6.

*Esta parte ocupa un lugar muy especial dentro del tratado y, probablemente, dentro de toda la obra plutarquiana. Se trata de un capítulo **programático**, tanto en el sentido moral-religioso como en el filosófico.*

*Plutarco para nada es un filósofo “analítico” o de análisis profundos, ni busca pruebas de índole lógica-formal u ontológicas para sus teorías. Pero es un buen estudioso de la historia de la disciplina y un brillante expositor de las ideas del platonismo medio, con sus concepciones originales y propias.*

*Así, conforme sus visiones sociales, morales y religiosas, expone en este apartado la teoría del alma: que mucho nos recuerda el Fedro (¿y cómo podría ser de otra forma!), pero a la inversa. El alma, ciertamente, tiene vida antes y después del nacer del hombre, mas el “no ser” del alma (léase, del cuerpo), representa para ella la obscuridad y el desconocimiento (diríamos nosotros, no hay “conciencia” anímica más allá). Por el contrario el nacimiento físico significa para ese espíritu vago (en el sentido literal de la palabra) la posibilidad de “autorrealización” y, más aún, de pervivencia en ese glorioso mundo de los notables: la Tierras de los Bienaventurados (cap. 7), que es el “colofón” de toda la obra y, a la par, de ese pensamiento.*

*Por otro lado, y de acuerdo con los preceptos platónicos, el alma es la luz del cuerpo; y de allí proviene toda esa mitología o simbolismo (si no simbología) de la luz. El día y la noche, el amanecer, el alba y el crepúsculo, las tinieblas; la claridad (de la visión también) y la obscuridad (la vista nublada, estropeada), la vida pública y la vida privada (“escondida”), el movimiento (calor) y el estancamiento (el frío), sueño y vigilia, pasión (el cegar del alma) y ecuanimidad. No hay dualismo alguno, pues todo está jerarquizado a perfección; no existe paridad alguna entre el bien y el mal; no es una filosofía de la “tentación” por lo “de abajo”. No se avocan las fuerzas siniestras, se les ahuyenta (con la luz de día, claro; con la fama). La Nada es la Nada, no tiene nada de buena ni nada hay por allá.*

*Paralelamente, sobre todo en el cap. 7, se perfila tenuemente, la teoría de la metempsicosis. Lo cual va a ser el tema de un estudio aparte (“Las tres vías de Píndaro y Plutarco”, vid.).*

*La cuestión aparte, son los modos de traducir este capítulo, plagado, en su primera mitad, de los términos filosóficos de difícil interpretación y de más difícil aún traslación al español o a cualquier lengua moderna; los términos que, además, con un verdadero malabarismo aplica Plutarco.*

*Así, la primera palabra que estropea la lectura es génesis. El mismo Queronense comenta en una ocasión (Col., cap. 12, vid. infra) que phýsis (y, consecuentemente, τὸ φύσει) y génesis llegan a significar lo mismo: ‘generación’, ‘nacimiento’ (esto dice ARISTÓTELES en la Metafísica V 4, cap. 413 [1014B 16-17], y es el número uno en su lista de las acepciones de la palabra: “Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυομένων γένεσις” [ROSS]). La traducción por creación, tal vez, la más cercana al sentido del vocablo, evidentemente, no conviene por las connotaciones cristianas. La misma generación parece muy abstracta en este contexto que habla del nacer del hombre en cuanto hombre. La procreación no está mal, pero alude al acto de ‘engendrar’ y no tanto al de ‘ser engendrado’. El devenir, finalmente, nos pareció lo más adecuado, pues todo lo que “crece” (como en Aristóteles), obviamente, “deviene”. Sin embargo, más abajo, donde ya no hay sinonimia con τὸ φύσει, volvimos a la acepción más simple y más clara de ‘nacimiento’.*

*Unas líneas más abajo aparecen las siguientes expresiones con “dobletes”: ἀδηλος καὶ ἄγνωστος, [καθίσταται] δῆλος ἐξ ἀδήλου καὶ φανερός ἐξ ἀφανούς, εἰς τὸ ἀδηλον ἀπαγωγή. Ἄδηλος significa ‘desconocido’, al igual que ἄγνωστος; pero también ‘incierto’, ‘oculto’, incluso ‘misterioso, secreto’, o simplemente ‘invisible’, como ἀφανής, que, a su vez, también es ‘desconocido’. Por lo tanto tuvimos que buscar un término intermedio. Así el imperceptible nos pareció lo correcto: a fin de cuentas, lo invisible, es “invisible” porque es imperceptible, y lo desconocido, si es que existe, es “desconocido” porque no se percibe; y alguien, “raptado” por el Hades-“invisible”, se vuelve también imperceptible para los que se quedan sobre la faz de la Tierra.*

*Sobre otras palabras polifacéticas o los juegos de palabras y etimologías de los que hace uso Plutarco resolveremos, en la medida de lo razonablemente posible, en las notas.*

*ἐν τῷ παντὶ πόλῳ: seguimos la lectura de Bernardakis, Pohlenz, E.-De L., contra la de Wytenbach y Barigazzi: πολλῶ; vid. GALLO, p. 60, nota 46. Cabría traducir: “por la rueda del cielo (universo)”. Pero recordamos que el firmamento tiene sus esferas que giran, por*

supuesto, cada una según su ritmo (de allí, la “música de las esferas”), pues si no, las estrellas y los planetas permanecerían fijos o se moverían todos en sincronía.

συνερχόμενος αὐτῷ: lugar difícil; Xylander traduce de manera incomprensible: “[cum autem] inter se coeunt homines”, aparte de no traducir el γένηται; E.-De L. ponen: “as he joins with himself”, metáfora rara y un tanto forzada; lo más curioso es que de allí sale la idea de Martos de verter: “al tomar conciencia(!) de sí”, una evidente falta del respeto al texto no entendido, pues si eso quisiera decir Plutarco, por qué no usaría el verbo συγγιγνώσκω o algo por el estilo. Esa ingeniosa interpretación, sin embargo, no es del Sr. Martos, sino un calco de la traducción de I. Gallo (como muchas otras soluciones traductológicas que toma prestadas de él); la traducción de Felicità Portalupi –“apparendo qual’è in se stessa”– no aclara mucho el sentido de la expresión, además de hacer trizas con todo el pasaje anterior, ya que parte de la idea de que lo que vaga sin forma por el Universo es la Divinidad misma (!), o sea, que la “conciencia” o el “reconocimiento” de dios se realiza mediante la existencia (el nacimiento) del hombre, ¡tamaño anacronismo! Allí la dejamos, porque desde este pasaje en adelante pierde por completo el hilo del texto plutarquiano.

La lectura, literal, de Erasmo, para nosotros fue la mejor: “se ipse collegerit” (de alguna manera de allí parten E.-De L.). No obstante, creemos que puede ser todavía más clara; ya que el alma, según Plutarco, anda por la “rueda” del Universo “[dispersa] en partículas pequeñas”, entonces, por lógica, al nacer, éstas deben *reunirse* en sí, es decir, en el hombre en sí. De tal forma, mantenemos el *significado literal* del verbo y le damos un *sentido completo (comprensible) y acorde al contexto*. ¿Y qué más podría desear uno?

οὐ γὰρ εἰς οὐσίαν ὁδὸς ἢ γένεσις...: O de otra forma: “Y es que el nacimiento no es la vía para “ser”, [...] sino la del ser para ser reconocido, pues no “hace” a cada uno de los entes nacientes, sino los hace manifiestos”.

Pseudo-Platón inicia sus *Definiciones* de la siguiente forma:

Ἄϊδιον τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὄν καὶ νῦν μὴ ἐφθαρμένον.

Θεὸς ζῶν ἀθάνατον, αὐταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν· οὐσία ἀίδιος, τῆς τάγαθοῦ φύσεως αἰτία.

Γένεσις κίνησις εἰς οὐσίαν· μετάληψις οὐσίας· πόρευσις εἰς τὸ εἶναι.

(BURNET V, STEPH. III, p. 411[A])

Eterno es lo que existe de todo tiempo, antes, y ahora, sin perecer.

Dios es el ser inmortal que se basta a sí mismo para ser feliz; ser (esencia) eterno, causa de la esencia (naturaleza) del bien.

**Nacimiento (generación) es movimiento hacia el ser; participación del ser; camino hacia el ser.** (PLATÓN, *Diálogos apócrifos y dudosos*, t. II, trad., prólogos y notas de A. TOVAR y R. P. BINDA, Bs.-As., Eudeba, p. 51)

Y Aristóteles, a su vez, sostiene: “Ἐἷς μὲν οὖν τόπος τοῦ ἀσαφῶς, εἰ ὁμώνυμόν ἐστί τι τοῦ εἰρημένον, οἷον ὅτι ἡ γένεσις ἀγωγή εἰς οὐσίαν καὶ ὅτι ἡ ὑγίεια συμμετρία θερμῶν καὶ ψυχρῶν· ὁμώνυμος γὰρ ἡ ἀγωγή καὶ ἡ συμμετρία” (*Top.* 139B, 19-22; *Aristotelis topica et sophistic elenchi*, ed. W. D. ROSS, Oxford, 1958 [1ª corr., 1970]), es decir, el nacimiento, ya que es el **conducto** hacia la existencia, no es la **creación** (de la nada) del ente viviente. Y seguimos:

ὡς ἔνιοι λέγουσιν, κτλ.: ‘Como algunos sostienen’: no se sabe quiénes, pero, de seguro, se refiere a las disputas de la propia Academia y, también, a sus críticas por la tergiversación de las ideas afines de otros “filósofos”. Así, Plutarco, en *Contra Colotes*, se burla de la torpeza de éste al no entender el mensaje de Empédocles:

Pero Colotes, como si se dirigiera a un rey iletrado, también hace presa en Empédocles, como si éste estuviera inspirado por la misma doctrina (*sc.* el atomismo):

*Y te diré otra cosa; no existe nacimiento de ninguno  
de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,  
sino que sólo la mezcla y el intercambio de lo mezclado  
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres* (EMPÉD., fr. B 8, D.-K.).

No veo yo en qué forma sutil plantea esto dificultades respecto a la vida para quienes sostienen que no existe generación del no ser ni destrucción del ser, sino que llaman generación (nacimiento) a la conjunción de unos determinados entes con otros, y muerte a su disgregación (EPIC. fr. 283 US.). (1111F-1112A, *MORALIA XII*, pp. 63-64)

Sigue una crítica minuciosa del atomismo y del uso inapropiado y tautológico de las palabras *phýsis* y *génesis* por los epicúreos; más abajo agrega Plutarco:

Con todo, me parece que Empédocles no plantea aquí un problema de expresión verbal, sino que, como dije antes (*cf.* la cita *supra*), discute sobre una cuestión factual: la generación a partir de lo no existente, que algunos llaman ‘naturaleza’ (*phýsis*, que con mucha frecuencia significa ‘generación’, ‘nacimiento’, *cf.* ARIST. *Met.* V 4 [1014B 16-17]). Lo deja claro sobre todo en los siguientes hexámetros:

*Necios, pues no poseen pensamientos de largo alcance  
aquellos que suponen que lo que previamente no era puede llegar a ser,  
o que algo puede morir y ser completamente destruido (fr. B 11 D.-K.).*

Estos hexámetros son de alguien que grita fuerte a quienes tienen oídos que no elimina la generación, sino sólo la generación a partir de lo que no existe, ni tampoco la corrupción, sino sólo la corrupción total, es decir, la destrucción que lleva a la no existencia. (1113B-C; *ibid.*, p. 68-69)

Para las referencias plutárqueas a Empédocles *vid.* HERSHBELL, “Plutarch as a source for Empedocles re-examined”, *American Journal of Philology* 92 (1971), pp. 156-184.

Δήλιον καὶ Πύθειον προσαγορεύουσι: caso “clásico” de la etimología falsa o, mejor dicho, popular, aunque no sin maña empleada. El epíteto de Apolo, *Delio* (Δήλιος), evidentemente, no proviene de la voz δῆλος (‘visible’, ‘notorio’, ‘claro’, ‘evidente’, ‘luminoso?’), sino de la isla Δῆλος, la más pequeña, por cierto, de las Cícladas\* y lugar, como de todos es sabido, del nacimiento del dios y su centro religioso muy importante. Mas ya desde CALÍMACO, que extensamente explica la metamorfosis de la Asteria-Ortigia-Delos (*Hymn. IV, in Delum*, vv. 36-248; especialmente, vv. 40, 51-54 y 273, donde da la “etimología”), es un lugar común el relacionar estas palabras.

A su vez, el Pitio (Πύθιος) no es derivado de πυνθάνομαι > πυνθέσται (‘indagar’, ‘inquirir’, ‘informarse’, *sc.* “por el oráculo”), sino del Pitón (Πύθων), fabulosa sierpe muerta por Apolo en Delfos (Πυθώ es la denominación antigua de la comarca al pie del Parnaso en Fócide y, asimismo, el nombre del celeberrimo templo; vocablo relacionado –¿otro caso de la “etimopoyesis” popular?– con la voz πύθομαι [‘pudrirse’], en referencia a la serpiente asesinada o –como se piensa ahora–, a los vapores venenosos y psicodélicos, que de aquel lugar salían, inhalados por la Pitia [?]).

Plutarco usa ampliamente esas etimologías en su obra, cual todo buen clásico (*vid.* O GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interessen*, Zurich, 1922; *cfr.* J. Fr. MARTOS MONTIEL, “El uso de la etimología en los *Moralía* de Plutarco”), y, en especial –y como era de esperarse–, cuando se trata de Apolo, el objetivo y la razón de su sacerdocio. Así, en el *Sobre la E de Delfos*, un

\* Aunque es tentador pensar –en el mismo tenor de la etimología “popular”–, si no sería el mismo nombre de la Isla un *eufemismo*: la más chiquita del Archipiélago, la “más grande será”, según un dicho conocido; o, de otro modo, el lugar de la “revelación” del dios (?).

texto particularmente importante dentro de su *corpus* y relativamente poco estudiado, da variados epítetos del dios y sus respectivos étimos (**385B** [allí, entre otros, el Delio y el Pitio]; *cf.* 393C, 394A) y pone en *claro*: “a Apolo todos los griegos, se puede decir, lo consideran igual al sol” (286B), agregando más adelante: “En cuanto a aquellos que creen que Apolo y el sol son el mismo, merecen ser acogidos con afecto y cariño por su nobleza, al poner la idea del dios en aquello que más estiman de cuantas cosas conocen y anhelan” (393D [Moralia VI, trad. J. A. Fernández Delgado, pp. 246, 272]).

La identificación de Apolo con el sol es, a (lo) más tardar, de la época clásica; dice Eurípides:

ὦ καλλιφεγγές Ἥλι', ὡς μ' ἀπώλεσας  
καὶ τόνδ' Ἀπόλλων δ' ἐν βροτοῖς ὀρθῶς καλῆτι,  
ὅστις τὰ σιγῶντ' ὀνόματ' οἶδε δαιμόνων.

(*Fragmenta Phaethontis* 224-226, DIGGLE)

[Dice Clímene, madre de Faetón, dirigiéndose al Sol:] “Oh Sol de hermoso resplandor, ¡cómo me has perdido a mí y a éste! Con razón los mortales te llaman Apolo, el que sabe los nombres secretos (que se evaden con el silencio) de los dioses”.

En Plutarco, sobre todo en los “Diálogos Píticos”, aparte de los pasajes citados, hay múltiples referencias sobre el particular (400D, 402A [*Pyth. or.*]; 433D, 434F, 438D [*Def. orac.*]), incluyendo, por supuesto, a nuestro tratado. La bibliografía en torno al asunto es vasta; cabe destacar a P. BOYANCÉ, “L’Apollon solaire”, *Mélanges J. Carcopino*, París, 1966, pp. 149-170, y D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, pp. 446ss.; sobre los orígenes pitagóricos o estoicos, respectivamente, de esa creencia.

*Por nuestra parte*, vemos aquí un posible origen órfico: muy importante dato considerando la parte final –órfico-pitagórica– del *De latenter*, que comentaremos detalladamente en su momento. Así, leemos en un interesantísimo pasaje de Pseudo-Eratóstenes:

Y habiendo bajado al Hades por causa de su mujer, y después de haber visto cómo eran las cosas allí, Orfeo dejó de venerar a Diónisos y tuvo como el más grande de los dioses **a Helios, al que llamó también Apolo**. Solía despertarse cuando todavía era oscuro, poco antes de amanecer, y lo primero que hacía era subir al monte llamado Pangeo a esperar que saliera el sol, para ver a Helios. Eso enfureció a Diónisos, quien incitó contra él a las Basáridas, como dice el poeta trágico Esquilo. Las *vulpejas* lo despedazaron y dispersaron sus miembros, cada uno por su lado. Pero vinieron las Musas, reunieron los



miembros dispersos y les dieron sepultura en la ciudad llamada Libetra. (ERAT. *Catast.* 24, “Orpheus” [140], cit. en G. COLLI, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1998<sup>2</sup>, p. 205; *cf.* NAUCK, pp. 9-10)

La tragedia de Esquilo mencionada –que es las *Basárides*, segunda de su tetralogía dedicada a Licurgo y ambientada en Tracia (*cf.* fr. 61 NAUCK, allí el escolio de Aristóf., *Thesm.* 135)– permite retroceder la noticia de Eurípides unos 50 años (su *Faetón* es alrededor de 420) y la hace el texto más antiguo en torno a esta identificación. Hay que recordar, por otro lado, que el propio Orfeo, “oficialmente” considerado vástago de la musa Calíope y Eagro (río en Tracia), con frecuencia es llamado también hijo del mismo Apolo.

Finalmente, no podemos evitar de mencionar la gran parábola platónica del ojo –el Sol del cuerpo– / el Sol –amo del mundo visible–, del libro sexto de la *República* y su celeberrimo capítulo XIX (508A-509B).

Para una consulta más amplia véase el compendio mito-literario sobre el Sol-Apolo (identificación sobre todo usual en la literatura latina [*sic!*]) en el libro que todo clasicista hispanohablante debe siempre tener a la mano: A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica*, Madrid, 1982<sup>2</sup> (corr.), pp. 81-82.

“νυκτὸς αἰδινᾶς ἀεργηλοῖό θ’ ὕπνου κοίρανον”: fragmento de autor desconocido (PAGE, *PMG*, *adesp.* 78, p. 996 [= *Frag. mel. chor. adesp.* 13, V, DIEHL = *Lyr. edesp.* 92]). Plutarco lo cita también en el pasaje, ya mencionado, del *De E apud Delfos*, hablando de la oposición: **Apolo**, dios de lo estable, incorruptible, y “otro **demon**”, “con la naturaleza puesta en destrucción y nacimiento”; distinción “evidente ya a partir de sus nombres, que son como opuestos y discordantes”. Y sigue:

λέγεται γὰρ ὁ μὲν Ἀπόλλων ὁ δὲ Πλούτων, καὶ ὁ μὲν Δῆλιος ὁ δ’ Ἀιδωνεύς, καὶ ὁ μὲν Φοῖβος ὁ δὲ Σκότιος· καὶ παρ’ ᾧ μὲν αἱ Μοῦσαι καὶ ἡ Μνημοσύνη, παρ’ ᾧ δ’ ἡ Λήθη καὶ ἡ Σιωπή· καὶ ὁ μὲν Θεώριος καὶ Φαναῖος, ὁ δὲ

“Νυκτὸς <τ’> αἰδινᾶς ἀεργηλοῖό θ’ Ὑπνου κοίρανος·”

καὶ ὁ μὲν

“βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων,”

πρὸς δὲ Πίνδαρος εἶρηκεν οὐκ ἀηδῶς

“κατεκρίθη δὲ θνατοῖς ἀγανώτατος ἔμμεν.”

(*Plutarchi moralia* III, ed. W. SIEVEKING, Leipzig, Teubner, 1929 [1972] p. 23)

Llamase, en efecto, uno Apolo (“Único”) y el otro Plutón (“Abundante”), uno Delio (“Claro”) y el otro Aidoneo (“Invisible”), uno Febo (“Brillante”) y el otro Escotio (“Oscuro”); al lado de uno están las Musas y la Memoria (Mnemosina), y al lado de otro el Olvido y el Silencio; uno es Teorio (“Observador”) y Faneo (“Lúcido”) y el otro

***de la Noche invisible y el ocioso Sueño soberano;***

uno es

*el más odioso de todos los dioses para los mortales* (HOM., *Il.* IX 159)

y del otro ha dicho Píndaro no sin complacencia:

*de ser el más benigno para los mortales fue juzgado* (fr. 149 S.-M. [Peán XVI]).

(394A-B; *Moralia* VI, pp. 273-274)

Cfr. la nota siguiente.

ὥς ἄν εἰς ἀειδὲς καὶ ἀόρατον ἡμῶν, ὅταν διαλυθῶμεν, βαδιζόντων: una expresión a todas luces rara; un *Genitivus absolutus* —el único en todo el texto!— introducido por la conjunción ὥς ἄν. El uso de las construcciones absolutas o “desconcordantes” hacia el 2º siglo de nuestra Era, tanto en el griego como en el latín, se ven fuertemente mermadas, por ser confusas ya para los mismos hablantes. Le hace falta ya marcar explícitamente la circunstancia que el giro quiere significar (indicar). Así recordamos haber leído en Apuleyo, en una descripción elaboradísima del palacio de Cupido:

*Iam ceterae partes longe lateque dispositae domus sine pretio pretiosae totique parietes solidati massis aureis splendore proprio coruscant, ut diem suum sibi domi faciant **licet sole nolente**: sic cubicula sic porticus sic ipsae ualvae fulgurant.* (*Met.* V 1)

Las demás estancias de aquella mansión, en toda su anchura y profundidad, son de incalculable valor; las paredes están revestidas de oro macizo y brillan con el resplandor propio del oro; esta casa tendría luz propia **si el sol le negara la suya**: tales son, en efecto, los haces luminosos que desprenden las habitaciones, las galerías y hasta las mismas puertas. (APULEYO, *El asno de oro*, trad. y notas de L. RUBIO FERNÁNDEZ, p. 118; versión algo libre, pero bonita)

(Atrae la atención que precisamente en los giros circunstanciales con valor concesivo o condicional es donde aparece la conjunción.)

En cuanto al juego de las palabras εἰς ἀειδὲς καὶ ἀόρατον, ‘hacia lo invisible’ (= εἰς Ἄϊδην, ‘al Hades’) —esta vez sí bien sustentado, como advierten todos los críticos, pues el nombre eufemístico del Tártaro es el “Invisible”—, agregaremos que el símil es doble, ya que

ἀ-ειδές de ὄραω/εἶδον es ‘lo que no se ve’, pero ἀ-ειδές de εἶδος significaría ‘lo que no tiene forma’, es decir, ‘feo, horrible’. Asimismo, ἀιδνός de la “noche tenebrosa” se construye con la alfa privativa y la raíz \**id* (ver).

Platón en su *Crátilo* precisa que ésa es una etimología ya comúnmente aceptada y, agregan los comentaristas, de las pocas acertadas en la Antigüedad: “ὁ δὲ "Αιδης", οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ 'αἰδές' προσειρῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα "Πλούτωνα" καλοῦσιν αὐτόν” (403A).

τὸν ἄνθρωπον αὐτόν οὕτωςι φῶτα καλεῖν: Plutarco hace derivar la palabra homérica y, estrictamente, poética ὁ φῶς, φωτός, ‘varón; hombre, género humano’ de τὸ φῶς, φωτός (forma contracta ática de φάος), ‘luz’. Encontramos esta interpretación en el mismo *Etymologicum Magnum*:

Φῶς: Ἄρσενικῶς, ὁ ἄνθρωπος· παρὰ τὸ φῶ, τὸ λέγω· μόνος γὰρ ὁ ἄνθρωπος λογικὸν ζῶον· ἢ ὁ μόνος τὰ τῆς διανοίας φωτίζων τῷ λόγῳ. Καὶ ὁ Θεολόγος, φῶς γὰρ τὸν ἄνθρωπον ὀνομάζουσι διὰ τὴν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου δύναμιν.

φῶς δὲ οὐδετέρως, τὸ φωτίζον καὶ λάμπον· ὃ καὶ κατὰ πλεονασμὸν τοῦ ο λέγεται φῶς. Γίνεται παρὰ τὸ φῶ, τὸ φαίνω καὶ λάμπω, φάος· καὶ καθ’ ὑπέρθεσιν φάος· καὶ κατὰ συναίρεσιν φῶς. Κλίνεται διὰ τοῦ ΤΟΣ· ἐπεὶ καὶ τὸ φάος φάτος κλίνεται· τὰ γὰρ συνηρημένα τῶν ἐντελῶν φυλάσσει τὴν κλίσιν. Οἱ δὲ λέγοντες "ἀπὸ τοῦ φάος γέγονε κατὰ κράσιν" οὐκ ἀκριβῶς λέγουσι· τὸ γὰρ φάος εἰς ΟΥΣ ἔχει τὴν γενικὴν. (ETYM. MAGN. 804, 29-41; *ed. cit.*)

*Vid.* la nota siguiente.

διὰ συγγένειαν: lugar difícil. Cada traductor lo interpreta a su manera. Así, GALLO dice: “perchè in ciascuno è instito un forte desiderio di essere conosciuto e di conoscere, **per parentela (con φῶς, luce)**” (p. 45); sigue aquí el insigne plutarquista a PORTALUPI, quien traduce: “per questa che in ciascuno è connaturato un potente amore di essere conosciuto e di conoscere **a causa di un’origine comune e all’anima e alla luce**” (p. 22). La única diferencia entre esas dos interpretaciones es la “corrección” que hace el maestro a Felicità por no distinguir entre la voz media (‘ser innato’) y activa (‘criar’ > ‘implantar’) del verbo ἐμφύω.

En cambio, Martos vierte: “porque en cada uno de nosotros está implantado **de manera natural y congénita** (?) un fuerte deseo de ser conocido y de conocer” (*Moralia* XII, p. 270). Una resolución afín, tal vez, sería leer “desde el nacimiento”, pensando en un sentido adverbial del giro que se refleja en la voz *συγγενῶς* (‘por naturaleza’ > ‘desde nacer’).

Erasmus simplemente no traduce la expresión en cuestión; la oración completa en su versión va así: “Opinor autem a veteribus hominem quoque simili de causa dictum esse phota, **nimirum a luce** (?), propterea quod omnibus vehemens quædam insita sit cupiditas & cognoscendi, & innotescendi” (*Op. omn.* IV, col. 52) y Xylander, en su turno, traslada: “quod unicuique nostrum **ob cognationem cum lumine (id est phos)** acris est insitus amor cognoscendi et innotescendi” (WYTT. V, p. 619), lectura que adoptan los italianos.

Los anglo-sajones, por su parte, interpretan de siguiente manera; E.-DE L.: “because **from our kinship with one another** a strong love is implanted in each of us of being known and of knowing” (*Mor.* XIV, p. 337), y HEININGER-FELFMEIER: “weil jedem Menschen von Natur **aus aufgrund der Verwandtschaft** untereinander das starke Verlangen angeboren ist, erkannt zu werden und zu erkennen ” (p. 59).

Es decir, se discute si el “parentesco” es entre los hombres, o entre el nombre del hombre con la luz. Asimismo, los franceses, en persona del abad RICARD que, según los críticos, sigue a Amyot (cuya traducción no estuvo en nuestro haber): “parceque **la consanguinité** qui lie tous les hommes leur donne un ardent desir de se connoître les uns les autres” (V, p. 280).

Nosotros, en un principio pensamos leer el giro así: “porque es innato (pensando en el ‘relajamiento’ de la voz media en la coíné) en cada uno de nosotros un fuerte amor (poderoso deseo) de ser conocido y conocer[nos] mediante (la) convivencia”; traducción que nos parece perfectamente válida tanto desde el punto de vista gramatical, como semántico y léxico, pues *συγγένεια* no sólo indica un ‘origen común’, sino, como derivado directo de *συγγίγνωμι*, literalmente significa eso, la ‘convivencia’, ‘relación’.

Finalmente, optamos por una traducción literaria, con el fin de hacer valer el juego de palabras que el texto original presenta.

Respecto de la fórmula *γινώσκεισθαι καὶ γινώσκειν*, vemos en Aristóteles un pasaje importantísimo y muy cercano a lo que dice aquí Plutarco y lo que, en general, parece un *páthos* constante en él. En la *Ética Eudemia* (libro VII, cap. 12) arguye el Estagirita: “Es manifiesto, pues, que la vida es percepción y conocimiento (*τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν*)” y sigue:

Dos cosas, en efecto, hay que considerar conjuntamente: que la vida es deseable y que lo es el bien, y que, por consecuencia, es deseable para nosotros, el que nos pertenezca una naturaleza de esta condición. [...] síguese que, debido a ellos, desea uno vivir siempre porque siempre desea conocer, y así es porque desea uno mismo ser el objeto conocido (*ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν ἀεὶ βούλεται, ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν, τοῦτο δὲ ὅτι αὐτὸς εἶναι τὸ γνωστόν*).

Elegir el vivir con otros podría parecer, desde algún punto de vista, necio, ante todo por lo que el hombre tiene de común con los demás animales [...] Y sin embargo, por lo que parece, para todos nosotros es más placentero el compartir las cosas buenas con los amigos en la medida que corresponde a cada uno, y por cierto el mayor bien posible. A uno le tocará compartir el placer corporal, a otro la contemplación artística, a otro la filosofía, así que hay que estar con el amigo. [...] De lo que se sigue que el amor es semejante a la amistad, porque el amante desea vivir con el amado, sólo que no de la manera más adecuada, sino a merced de los sentidos (1245B 24-25, 35-36, 12451245A 1, 9-13, 19-23, 25-27 F. SUSEMIHL; trad. de A. GÓMEZ ROBLEDO, UNAM, 1994, pp. 120-122; *cf.* *Prot.* fr.7 p. 37 ROSS).

Destaca que poco se ha hablado sobre las afinidades del filósofo de Queronea con el de Estagira, en particular con relación al tema de la amistad y el del amor, éste último tan importante en Plutarco. Estos paralelismos ni siquiera se toman en cuenta en las ediciones vastamente anotadas que consultamos. Compárese este pasaje con el de *Non posse...* (1093A), que comentamos en varias ocasiones.

*αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν*: es éste un pasaje sumamente importante para comprender la visión plutarquea en torno al alma y todo lo que este concepto conlleva. A la imagen del alma como luz alude Plutarco en varias ocasiones, pero aquí es donde con mayor claridad lo expresa y lo desarrolla.

El origen pitagórico de este símil lo sugiere el propio polígrafo en sus *Cuestiones romanas*:

¿Por qué se creía que los sacerdotes que presagiaban por el vuelo de las aves [...] debían tener sus lámparas siempre abiertas y sin cobertura que las cerrase? ¿Acaso, como los pitagóricos acostumbraban a hacer pequeños símbolo de grandes asuntos [...], así los antiguos utilizaban muchos enigmas [...] como lo es también el de la lámpara?

Pues la lámpara es la imagen del cuerpo que envuelve al alma. **El alma en el interior es, en efecto, la luz**, y su parte inteligente y prudente debe estar siempre abierta y con mirada atenta y no debe jamás quedar cubierta ni apagada. (*Aet. rom.* cap. 72 [282A-B]; *Moralia* V, trad. de M. LÓPEZ SALVÁ, p. 74)

Mientras en las *Charlas*, se compara el alma con el fuego, y los comensales asienten ante la idea de uno de ellos sobre que “ninguna cosa, en efecto, se parece más a un ser animado que el fuego, que se mueve y alimenta por sí mismo, **y con su brillo, como el alma**, muestra y esclarece todo [...]” (*Quaest. conv.*, libro VII, cuest. IV, cap. 3 [703A]; *Moralia* IV, p. 306)

La impresionante descripción de la ascensión del alma de un (pseudo)muerto –una de tantas “pasiones del alma”–, en *De la tardanza de la divinidad en castigar*, invoca la procedencia platónica (aunque también con fuertes tintes pitagóricas). El “resucitado”, Arideo-Tespesio cuenta que “su alma derivaba levemente con la luz como una nave por el mar en calma y se movía fácil y rápidamente en todas las direcciones” y describe, lugo, entre otras cosas inimaginables, los colores que adquieren las almas según sus cualidades o pecados cometidos (*Ser. num. vind.*, cap. 23ss. [563F]; *Moralia* VIII, trad. R. Ma. AGUILAR, p. 156ss.).

Una vez más usada por Plutarco, la expresión “algunos filósofos” suscitó varias sugerencias, entre las que la más aceptada es la de O. VOS, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1896 (y apoyada, con variantes, por BIGNONE, *op. cit.*, vol. II, p. 598; por F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. VII: Herakleides Ponticos*, Stuttgart, 1969, fr. 100, y, finalmente, por I. GALLO, *op. cit.*, p. 18), quien fue el primero en proponer a Heraclides como fuente de esa idea –en su *Sobre el placer*, o en *Sobre el alma*–, donde se apoyaba en el “argumento aristotélico respecto a la naturaleza luminosa del alma y el valor de la luz como conocimiento” (*Moralia* XII, MARTOS, p. 270). De tal forma, en la figura de este filósofo, quien era, primero, alumno de Espeusipo y Jenócrates (académicos pitagorizantes) y, luego, de Aristóteles, se funde la tradición pitagórico-platónica con la peripatética.

ἡδὺ δ' ἀύτῃ καὶ ποθεινὸν οὕτω τὸ φῶς ἐστίν: la luz es la verdad o, más exactamente, el *aprendizaje de la verdad*; es algo sumamente placentero y codiciado por naturaleza. En el capítulo décimo del libro *Sobre la imposibilidad de vivir “suavemente”*, según *Epicuro* leemos:

αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινὸν ὡς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι, διὰ τὸ γινώσκειν· τοῦ δὲ θανάτου τὰ σκυθρωπότεα λήθη καὶ ἄγνοια καὶ σκότος. (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1093A, 4-7, POHLENZ-WESTMAN)

En cuanto a la **verdad misma** (*sc.* en comparación con los relatos ficticios, la literatura, que también provocan placer, si bien no “verdadero”), su aprendizaje es algo tan fascinante y deseable como la vida y la existencia, por el conocimiento que nos aporta, en tanto que lo más triste de la muerte es el olvido, la ignorancia y la oscuridad. (*Moralia* XII, p. 182)

Este pasaje muestra, además, una hermosa afinidad con las últimas líneas de nuestro tratado, lo cual podría significar también una “afinidad” de tiempos en los que estos dos textos fueron escritos (*vid.* la penúltima nota del tratado donde seguiremos con ese pasaje).

En cuanto al uso en Plutarco de las voces relacionadas con la *oscuridad*, *ignorancia*, *muerte* y los conceptos afines, podría ser el tema de un estudio no despreciable por sus alcances.

ὥστε μὴδ' ἄλλω τιῶν φύσει τερπνῶν...: uno diría: las cosas más placenteras se dan en la oscuridad de la noche; bueno pues, ahí cada quien con sus gustos.

El símil no está muy bien logrado; además de que Plutarco ya no explicita aquí que el fin de la existencia no es el placer (en primer lugar) corporal, como, según, sostiene Epicuro, sino el bien del próximo, y para realizar esa encomienda necesitamos la fama (=la luz, caps. 2-4); para aquel “bajo” placer, en cambio, sirve la oscuridad y la noche. Evidentemente, eso no significa que de noche el “alma” goza menos que de día, trátese de que se trate...

καὶ ἀπαυδᾶν πρὸς τὸ εἶναι: éste ‘rechaza’ su propia existencia, es ‘cansado, desfallecido, exhausto’, “abrumado” por ella; un motivo muy “existencial” y “moderno”.

## 7.

*El texto de la parte inicial de este capítulo presenta una laguna, o, mejor dicho varias lagunas. Todo el pasaje, en general, es muy problemático, por lo que ha suscitado varias conjeturas e interpretaciones que, en la medida de lo posible iremos aclarando en las notas.*

*Hay que tener en cuenta, cuando se habla de una obra como la presente –de la que existen unos 25 manuscritos, algunos en muy buen estado de conservación física–, que al decir “laguna” o “texto corrupto” se refiere a las inconsistencias semántico-lógicas o sintácticas en el texto, no a que en el (los) códice(s) falta una*

hoja, o es ilegible, etc.; simplemente el texto iba “corrompiéndose” poco a poco –de un copista al otro–, así que el “error” viene arrastrado, tal vez, ya desde siglos antes del manuscrito más antiguo conservado.

†Καίτοι τῆς γε δόξης...: faltan, a todas luces, unas líneas o, incluso, un párrafo al inicio de este apartado (y/o antes de la oración siguiente: ἡ δὲ τρίτη...); lo que enseguida veremos. Pero dentro de este período hay otra *magna lacuna*, después de τοῦ *vel* εἶναι (POHLENZ, p. 222, en la referencia a la cual él agrega ταύτης después de τῆς γε δόξης [en aparato]). Seguimos el texto de los manuscritos, que conservan Wytttenbach, el mismo Pohlenz, y Gallo, por lo que la traducción forzosamente debe quedar “trunca”.

EINARSON-DE LACY, en cambio, siguen la conjetura de Fr. Jacobs que lee εἶναι φασιν por εἶναι φύσιν, con lo que la traducción quedaría así: “Sin embargo, dicen que la tierra de los beatos es de (la) fama y de(l) ser” (“Yet to fame and to being belongs, they say, a place reserved for pious dead”, p. 339). Es decir: “los bienaventurados [después de la muerte] conservan su existencia y aun la fama” (volteamos *el ser* y *la fama* para dar el valor propio a la partícula γε que se pierde en la mayoría de las traducciones [cfr. WHITAKER: “though ’tis certain, in the Regions prepared for Pious Souls, they conserve not only an Existence in (or agreeable to) Nature, but are encircled with Glory”, p. 35]).

La conjetura completa de Jacobs, sin embargo, y considerando la presunta “laguna”, es: Καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ ἐπαίνου κάθοδον εἶναι φασιν εἰς εὐσεβῶν χώρον (“Y es que, [ciertamente] dicen que es [propio] de la fama (gloria) y de la alabanza (elogio) el camino (descenso) hacia la tierra de los píos”). En el mismo tenor va la conjetura de E. BIGNONE (*L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, t. II, p. 241): Καίτοι τῆς δόξης καὶ τοῦ <τοῦ φωτὸς ἔρωτος τεκμήριον> εἶναι φασιν <τὸν> τῶν εὐσεβῶν χώρον (“Sin embargo, dicen, la tierra de los bienaventurados es la prueba (fiel testimonio) de la gloria y del amor (deseo) hacia la luz”). Los ejercicios del ingenio no acaban allí, pues a esa conjetura tanto brillante cuanto imposible de probar –y hablando de las “pruebas fidedignas”– sigue la de R. WESTMAN, en sus *Addenda* a Pohlenz: Καίτοι <ὄτι> τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύ<σει ἐπιθυμοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, τούτου τεκμήριον εἶναι φα>σιν εὐσεβῶν χώρον (p. 239); lo cual no es sino una variante sobre la propuesta



de Bignone. WYTTENBACH, por cierto, dio pie –a nuestro modo verlo– a esa ingeniosa “ruptura” φύ<σει ... φα>σιν vista por aquél, al poner una nota “interpretativa” a la frase: *Forte φύσει εὐσεβῶν χῶρος, i.e. naturalis locus vitae et celebritatis est locus beatorum* (p. 620).

Y, parece increíble, la cosa no acaba por ahí: los incansables filólogos –esta vez en la figura de A. BARIGAZZI (*Studi su Plutarco*, Firenze Dipartimento di Scienze dell’Antichità G. Pascuale, 1994, p. 138ss.)– siguen conjeturando; eso, claro, con el motivo de la crítica a sus predecesores, arriba ya citados: Καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύσιν –hasta aquí llegamos bien– <ἢ εἰς οὐρανὸν τῶν ἡρώων ὁδὸς δηλοῖ καὶ ἢ εἰς τὸν τῶν> εὐσεβῶν χῶρον (en su propia traducción: “Eppure un fondamento naturale (φύσιν) dell’aspirazione alla gloria o all’esistenza è documentato dalla via degli eroi verso il cielo e da quella verso la regione dei pii”). No nos queda más remedio que agregar... ¡no!, no una conjetura más, sino sobre esta última “lectura”, junto con Italo Gallo: “una lunga inserzione congetturale che prova l’ingegnosità del suo autore ma non dà nessun affidamento di corrispondenza con quel che Plutarco può aver scritto nella lacuna esistente”. Y así remata el plutarquista: “A me sembra assai preferibile lasciare il testo come ci è pervenuto e non abbandonarsi a congetture suggestive ma fantasiose” (p. 64).

Finalmente, en viendo el destino de los “de la fama y alabanza” podríamos leer, con A. J. Kronenberg, κληῆρον –i.e. alia– por καὶ τοῦ (“Ad Plutarchi *Moralia*”, *Mnemosyne*, ser. III, vol. 10, [1941]). Y he aquí cuál es esa “suerte” de los “notables”:

"τοῖσι λάμπει μένος ἀελίου...": esa bella descripción de la Tierra de los Bienaventurados, Beatos o los Píos pertenece a un treno de Píndaro (fr. 129 SNELL-MAEHLER, junto con el 130, citado más abajo) que Plutarco reproduce más ampliamente en su *Consolación a Apolonio* 35 (120C-D y, también parcialmente, *Rom.* 28 [35D]; frags. 129 y 131 S.-M.); dada la importancia de este pasaje en sí y el especial énfasis que tiene dentro de nuestro tratado – además de las interesantísimas connotaciones de índole religioso-especulativo que encierra– le dedicamos nuestro 4º ensayo.

καὶ τοῖσιν εὐκάρπων μὲν ἀνδῆρων... πεδίον: es paráfrasis de los versos 4-5 del treno pindárico [VII 129, S.-M.] comentado aparte, *vid.* nota *supra*. Wyttenbach, por razones desconocidas lo “acomoda” todavía dentro de los versos anteriores. En la reconstrucción hecha por SNELL-MAEHLER, con la ayuda de la prosodia y algunos papiros que conservan el treno, todo el fragmento se ve así (metro dáctilo-epitritio):

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου  
 τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,  
 φοινικορόδοις <δ’> ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν  
 καὶ λιβάνων σκιαρᾶν < >  
 καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>  
 καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι <τε \_\_ >  
 τοὶ δὲ πεσσοῖς  
 τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν  
 εὐανθῆς ἄπας τέθαλεν ὄλβος·  
 ὀδμὰ δ’ ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται  
 †αἰεὶ . . θύματα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ  
 <παντοῖα θεῶν ἐπὶ βομοῖς>  
 [ ]εοι μοῖρ’ ἔνθα . [ ]  
 [ ]δώροις βουθυ[ ]  
 [ ]φαν ἄλοχόν [ ]  
 [ ]αν·  
 [ ]πρὸς [’Ο]λυμπον [ ]  
 . . .

Basándose en este fragmento y en uno afín –O. II (vv. 72-73, vease las traducciones en el 4º ensayo)–, ya desde Ruhnken (*D. Ruhnkenius*, compartido por Wytt., su contemporáneo más joven) se leyó *καλοῖσιν εὐκάρπων μὲν ἀνδῆρων, καὶ συσκίων δένδρων ἀνθεσι τεθηλὸς ἀναπέπταται πεδίον* por *καὶ [τοῖσιν] †εὐκάρπων μὲν ἀνθηρῶν[?] καὶ σκυθίων† δένδρων ἀνθεσι τεθηλὸς ἀναπέπταται πεδίον* de los códices, reproducido por Pohlenz. Dejando de lado el innecesario *καλοῖσιν* y el evidente sinsentido y errático *σκυθίων* que todos los editores cambian a *συσκίων* (aunque, tal vez, y dentro de la lógica de los árboles sin fruto y “sombrios”, nos preguntamos, ¿no podría leerse *σκυθρῶν*?), esta interpretación tiene mucho sentido, ya que 1) dado que se habla de los *árboles florecientes* (y, en el mismo contexto de la segunda olímpica, su “flor de oro flamea”) y, en el original, son *agravados de frutos dorados*, sería ilógico decir que, a la vez, sean “privados de frutos”, y 2) evita esta conjetura la totalmente redundante repetición *ἀνθηρῶν / ἀνθεσι* (*ἀνδῆρων*, se supone, aparece en

los códices, pero no pudimos aclarar del todo su “estatuto” a partir de los aparatos críticos que revisamos, parece que lo obvian todos los editores).

EINARSON-DE LACY, empero, mantienen obstinadamente la lectura de los manuscritos (?), avalada por Wilamowitz, que agrega el δέ, necesario para esa versión : ἀκάρπων μὲν ἀνθηρῶν <δέ> καὶ συσκίων δένδρων; arguyendo aquéllos que los “Trees of the underworld are sterile: cf. the scholiasts (BQ and HTV) on Homer, *Odyssey*, x.510” (p. 339). Aunque, como bien nota J. Fr. MARTOS (p. 272), allí, en la *Odisea*, se habla de los bosques sagrados de Perséfone, con sus “chopos ingentes y sauces que dejan frutos muertos [ὠλεστί-καρποι, ¡bellísima imagen!]”, del inframundo pues, no de la Tierra de los Bienaventurados. Así y todo, por desempeñar el papel del abogado del diablo, podemos añadir que, si dejamos de pensar que esta descripción necesariamente tiene que ser “paráfrasis” de Píndaro, la imagen de los árboles *florecientes sin fruto*, tal vez, podría traducirse en nuestro lenguaje metafórico como ‘eterna primavera’, ‘perennemente en flor’. Parece que en este sentido transcurrió el pensamiento del *Esquire* Charles Whitaker, *sometimes Fellow* del New-*College* en Oxford, quien –pongámoslo a título de una curiosidad–, al no saber qué hacer con todos estos árboles, traduce los versos pindáricos y los comenta así:

*There the Sun with glorious Ray  
Chasing shady night away,  
Make an everlasting Day,  
Where Souls in Fields of Purples Roses Play.  
\*Others in Verdant Plains desport,  
Crown'd with Trees of every sort,  
Trees that never Fruit do bear,  
But always in the Blossom are.*

\*τοιῖσιν ἀκάρπων μὲν ἀνθηρῶν καὶ συσκίων δένδρων ἀνθεσι τεθηλὸς ἀναπέπταται πεδίον, what to make of συσκίων I know not, unless we may read ὀρθίων or σκιαρῶν or the like, and if for ἀκάρπων ἀεικάρπων be to be as perhaps 'tis, then we may change it thus: *Trees that always fruit do bear, and always, &c.*

Por otro lado, la confusión entre los diferentes “sustratos” del mundo del más allá siempre es patente en los textos literarios, ¡tanto antiguos como modernos! Atrae la atención que el mismo Plutarco, al referir extensamente esos fragmentos en su *Consolación...*, inicia la citación con una extraña “aclaración”: “Y tales cosas son dichas por el [poeta] mélico (lírico) Píndaro sobre los bienaventurados *en el Hades*”, es decir, en el *infra-*

**mundo**, ¿o no se trataba de la Islas que no están “abajo”? Fíjese cómo, en cambio, Píndaro empieza su descripción por decir: “para ellos brilla la fuerza vital del sol, siendo aquí – **abajo**– de noche”, o sea, hasta nosotros estamos más “abajo” que los píos y los beatos (y algunos “traductores”, por cierto, “corrigen” o “leen” *automáticamente* ese pasaje como: “Para ellos [los bienaventurados], brilla el sol allá abajo [en el Hades (*sic!*)] mientras acá reina la noche”, *Obras completas de Píndaro*, vers. dir. del gr. por R. RAMÍREZ TORRES, México, Jus, 1972, p. 370).

καὶ ποταμοὶ τινες ἄκλυστοὶ καὶ λειοὶ διαρρέουσι: lit.: “y (alg)unos ríos sin olas (‘no bañados / azotados / agitados por olas’ = ‘tranquilos’) y tersos (lit.: ‘lisos, llanos, suaves’, tb. ‘tranquilos, apacibles’) discurren...”; básicamente todos los códices dan ἄκλυστοὶ (‘no roto, entero, continuo’, lectura que siguen E.-De L.), aunque algunos de ellos contienen enmiendas: ἄπλυστοὶ (‘incesante, perpetuo’) y ἄκλυστοὶ, esta última aceptada por Pohlenz y Gallo. Sin embargo, es de notar que la primera tiene el sentido prácticamente idéntico con la voz “original”, mientras que la segunda constituye, más bien, la sinonimia (por no decir, redundancia) con el segundo término (λειοί), además de la posibilidad de leer ἄκλυστοὶ como ‘no roto [por las olas]’. Por otro lado, ἄκλυστοὶ sugiere ἄκλυτοι, ‘no oído; silencioso, apacible, sosegado, exento de ruidos’, que le es muy afín; mientras que ἄκλυστοὶ es prácticamente una variante gráfica –o, de otro modo, epéntesis– por ἄκλυτοι, **‘no llorado, que no es objeto de lamentaciones fúnebres; que no llora, no castigado’**, es decir, un vocablo que describe perfectamente todo lo opuesto a lo que representan los ríos de inframundo (*vid.* nuestra penúltima nota) y ¡es así como lo traduce Erasmo!

Ahora bien, si decimos que los ríos “sin cesar se deslizan suavemente”, eso sólo puede significar que los ríos *siempre* son “lisos”, eso es que no tienen olas.

ἡ δὲ τρίτη ... ὁδός ...: este exabrupto indica una gran laguna al inicio del apartado (y, tal vez otra más, antes de esta misma oración) que ya advertimos: allí Plutarco tenía que hacer mención sobre *la primera y la segunda vías*.

Según Wyttenbach, la *segunda* vía es la de los que han vivido “mesuradamente” (no eran unos “héroes” –cuyo destino es la Isla–, pero tampoco “incurables”); así, podrán reencarnar para “corregir” los errores de su vida pasada. Wilamowitz, en cambio, cree que la *primera* vía es la de la “divinización” o del ascenso directo al cielo, como es el caso de Hércules (*vid.* el 4º ensayo).

"ἐνθεν τὸν ἄπειρον... νυκτὸς ποταμοί": otro treno de Píndaro (fr. 130 S.-M. / 131CHRIST), el mismo, tal vez, que el de arriba. Estos dos versos aparecen también en el *Cómo debe un joven escuchar la poesía* (2, 17C), mas ¡en qué contexto tan diferente!.. (*vid.* “Las tres vías”). Βληχρὸς en el lenguaje homérico y pindárico significa ‘débil, lento, lánguido’, “pausado” en versión de Suárez de la Torre; mas en la coiné es algo ‘que agota lentamente’ (una enfermedad, *e.g.*), de allí ‘extenuante’.

δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ τοὺς κολαζομένους: cabría, tal vez leer: “recibiendo y ocultando **a los que están condenados a ser ignorados y olvidados**”, haciendo depender ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ de κολάζω: ‘condenar a un castigo’. La lectura tradicional de todos los editores, sin embargo, por la posición del artículo, es ‘ocultando bajo la oscuridad y olvido’; así en el mismo Plutarco: ἀπεκρύπτετο ζόφῳ τὸ πεδίον (*Tim.* XXVII 2, 2; K. ZIEGLER), a propósito de otro término para la oscuridad y el reino de la noche eterna.

οὐ γὰρ οὔτε γῦπες κειμένων ἐν γῆ τῶν πονηρῶν κείρουσιν ἀεὶ τὸ ἦπαρ... οὔτε βαρῶν τινων ἀχθοφορίαι θλίβουσι καὶ καταπονοῦσι τὰ σώματα τῶν κολαζομένων: ¡y no hubiera podido ser de otra manera!: como colofón de su obra acude Plutarco a Homero, a los tres castigos “ejemplares” del canto undécimo de la *Odisea*. El Querónense alude a dos de los tres “penitentes” del Hades: Ticio y Sísifo (falta, evidentemente, Tántalo). Odiseo así describe sus castigos:

καὶ Τιτυὸν εἶδον, Γαίης ἐρικυδέος υἱόν,  
 κείμενον ἐν δαπέδῳ. ὃ δ' ἐπ' ἐννέα κεῖτο πέλεθρα,  
 γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένῳ ἦπαρ ἔκειρον,  
 δέρτρων ἔσω δύνοντες· ὃ δ' οὐκ ἀπαμύνητο χερσὶ.

*Υ vi a Ticio después, el nacido de Gea, la gloriosa;  
nueve pletros su cuerpo ocupaba, **tendido en un llano**,  
sin poder defenderse; dos **buitres** de un lado y de otro  
**le roían el hígado** allí penetrando en sus carnes...*

(Od. XI 576-579, P.VON DER MÜHLL.,; trad de J. M. Pabón)

Sigue el relato con los “arduos tormentos de Tántalo y remata el Laertiada con las “recias torturas” de Sísifo:

καὶ μὴν Σίσυφον εἰσεῖδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα,  
λαῶαν βαστάζοντα πελώριον ἀμφοτέρησιν.  
ἦ τοι ὁ μὲν σκηριπτόμενος χερσίν τε ποσίν τε  
λαῶαν ἄνω ὤθεσκε ποτὶ λόφον· ἀλλ' ὅτε μέλλοι  
ἄκρον ὑπερβαλέειν, τότε ἀποστρέψασκε Κραταίης·  
αὐτίς ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λαῶας ἀναιδής.  
αὐτὰρ ὁ γ' ἄψ ὥσασκε τιταινόμενος, κατὰ δ' ἰδρώς  
ἔρρεεν ἐκ μελέων, κοίτη δ' ἐκ κρατὸς ὀρώρει.

*Advertí luego a Sísifo, presa de recias torturas.  
Iba a fuerza de brazos moviendo un peñón monstruoso  
y, apoyándose en manos y pies, empujaba su carga  
hasta el pico de un monte; mas luego, llegado ya a punto  
de dejarla en la cumbre, la echaba hacia atrás su gran peso;  
dando vueltas la imprúdica piedra, llagaba hasta el llano  
y él tornaba a empujarla con todas sus fuerzas. Caía  
el sudor de sus miembros y el polvo envolvía su cabeza.*

(*ibid.*, vv. 593-600; *id.*, *id.*)

A propósito de aquellos “pesados dolores” (la fórmula es: χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα / κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα) comenta siempre perspicaz y penetrante Erwin ROHDE: “En estos relatos traspasa ya, decididamente, el límite de las ideas homéricas, con las que aún eran compatibles, hasta cierto punto, las figuras de Minos, Orión y Heracles. En las almas de estos tres desventurados vive una conciencia plena y permanente, pues sin ella, ¿cómo podrían sentir el castigo terrible que sufren, ni cómo podría éste serles inflingido?” (*Psyche*, México, FCE, 1948, p. 41). Seguiremos con este tema más abajo.

"οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν": en el mismo canto del *Descensus ad inferos* o *Nekya*, habla la madre de Odiseo:

ὦ μοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,  
οὐ τί σε Περσεφόνηια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει,  
ἀλλ' αὐτὴ δίκη ἔστι βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.

οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,  
 ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιοι  
 δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,  
 ψυχὴ δ' ἠϋτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

*Hijo mío, ¡ay de mí!, desgraciado entre todos los hombres,  
 no te engaña de cierto Perséfone, prole de Zeus,  
 porque es esa por sí condición de los muertos: **no tienen  
 los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes,**  
 ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa  
 e implacable del fuego, al perderse el aliento en los miembros;  
 sólo el alma, escapando a manera de sueño, revuela  
 por un lado y por otro.*

(Od. XI 216-222)

El alma de los muertos revolotea cual un vago sueño... El cuerpo se descompone en cuanto el aliento abandona los blancos huesos. Un castigo físico, por tanto, es impensable para un difunto. ¿Pero, el alma? En el pasaje del *Non posse...*, ya citado parcialmente con relación al placer natural que la luz (el conocimiento) infunde en los seres humanos (final del cap. 6, nota *ad loc.*), agrega Plutarco:

ἦ καὶ νῆ Δία μάχονται τοῖς φθείρουσι τῶν ἀποθανόντων τὴν αἴσθησιν ὀλίγου δεῖν  
 ἅπαντες, ὡς ἐν μόνῳ τῷ αἰσθανομένῳ καὶ γινώσκοντι τῆς ψυχῆς τιθέμενοι τὸ ζῆν  
 καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ χαίρειν.

Y sí, ¡por Zeus!, es por esta razón por la que casi todos se oponen a quienes niegan que los muertos tengan capacidad de sentir, porque, en opinión de éstos, sólo en la parte sensitiva y cognitiva del alma tienen su sede la vida, la existencia y el goce. (1093A 7-10; *Moralia* XII, p. 182)

A pesar de ser algo tortuosa la expresión de esta idea (nosotros, por lo pronto no hemos llegado a entender si el Queronense está polemizando con Aristóteles [*vid.* la cita de *Et. Eud.*, en la nota correspondiente a la “fórmula” ‘conocer y ser conocido’] o asintiendo ante su postulado de que la vida toda es “percepción y conocimiento”), sin embargo, parece evidente –“lo más triste de la muerte es el olvido, la ignorancia y la oscuridad”– que si el sentir se destruye con la muerte (el alma “percibe” a través del cuerpo), los castigos “homéricos” son improcedentes; pero, el conocimiento (la conciencia) queda en el alma después de la muerte, por tanto –lógicamente– el castigo máximo para ella es perder tal. Nótese que este razonamiento podría entrar en contradicción con lo sostenido en el capítulo sexto, donde afirma Plutarco que nada nace de la nada ni se reduce a nada. La

pregunta interesante sería entonces: ¿qué se queda siempre tras la muerte de los hombres “malvados”? ¿Queda el Olvido?!

Por otro lado, se hace más notoria la semejanza de nuestro tratado –no sólo en el contenido, que sería hasta irrisorio plantear dado el tema antiepicúreo de la obra– con, sobre todo, la *Imposibilidad de vivir...*, en algunas frases e ideas que desarrolla –no en la forma ni composición, por supuesto–. Podríamos, incluso, sostener –a reserva de un estudio más profundo de todo el “corpus” antiepicúreo de Plutarco y, en general, de sus obras filosóficas, polémicas y de exégesis– que este discurso, más allá de ser una obra retórica, del género demostrativo-epidíctico, es una *glosa*, pero glosa revestida de sátira (en su primera parte) y poesía (en la parte final). Plutarco, como ya lo hemos dicho en una ocasión, es un poeta, mas uno que se sirve de la poesía ajena; bueno pues, ¡todo tiene su virtud!, por lo menos es honesto y no oculta sus fuentes, así sucede a menudo...

αἴρων εἰς τὸν ἀμειδῆ ποταμὸν [ἀπὸ] τῆς Λήθης: esa última imagen del tratado está muy bien lograda y es muy bella. El cuadro que nos pinta Plutarco es verdaderamente tétrico y lastimoso.

Sobre los ríos del inframundo comenta Wenceslao Roces en su famosa edición de la *Psique* de I. Rohde:

El averno (llamado también Erebo, que quiere decir “tinieblas subterráneas”) se halla separado por un río del mundo de arriba; los muertos son trasladados de una orilla a otra por un barquero (Caronte). La *Iliada* no conoce más río del averno que el negro Estigio, pero la *Odisea* menciona, además, el Aqueronte con sus afluentes. [...] Los que bebieran de las aguas del Estigio morían en seguida, pero estas aguas podían conferir también la inmortalidad (como a Aquiles, al bañarse en ellas). A este río se le atribuía, pues, una doble naturaleza, benéfica y maligna, como a los dioses ctónicos (acuérdesse de que los dioses Olímpicos hacían sus más solemnes juramentos en el nombre del Estigio, A.Y.). El nombre de “Piriflegetón” significa “río de fuego” [...] “Cocito” quiere decir “río de las quejas”. La palabra “Aqueronte” derivábase en la antigüedad de ἄχος=dolor, pena, pero originalmente es lo más probable que sólo significara “agua” (obsérvese la afinidad de raíz con el latín *aqua*). (ROHDE, *op. cit.*, p. 304)

Lete, a su vez, en Hesíodo, es la diosa del olvido e hija de Eris (‘discordia’), hermana de Ares (en Homero) o hija de la Noche (Hesíodo). Como río del inframundo donaba a los que



bebieran de sus aguas el olvido de sus penas y sus alegrías (y así, en el Λάθε! de ‘¡escóndete!’’, esta la Δήθη).

En este pasaje cosmológico final, inmenso lienzo donde se esboza la cara de la muerte, ya no es un solo río “nunca sonriente” (ἀμειδής), sino un insondable océano (ἄβυσσον καὶ ἄχανές πέλαγος) en el que desaparecen las huestes de los hombres malvivientes que nada tienen por qué ser recordados, es lo que nos arrastra y arrasa... y no queremos hundirnos en él.

καταποντίζων εἰς ἄβυσσον καὶ ἄχανές πέλαγος: Plutarco parafrasea sus propias palabras e ideas en el *No se puede...*:

τίνα γὰρ εὐφροσύνην ἢ ἀπόλαυσιν καὶ βρυασμὸν οὐκ ἂν ἐκκρούσειε καὶ καταποντίσειεν ἐμπίπτουσα συνεχῶς ἢ ἐπίνοια τῆς ψυχῆς ὥσπερ εἰς πέλαγος ἄχανές τὸ ἄπειρον ἐκχεομένης, τῶν ἐν ἡδονῇ τιθεμένων τὸ καλὸν καὶ μακάριον; (1107A 3-7)

De hecho, ¿qué goce, disfrute o voluptuosidad de los que ponen en el placer el bien y la felicidad no se vería sacudido y agitado con violencia por los constantes embates de la idea de que **el alma acaba derramándose en el infinito como en un mar sin límites?** (*Moralia* XII, p. 245)

Sostiene Fr. MARTOS, en la introducción a su traducción del “opúsculo”, que “no hay una relación directa entre la redacción de *Col.* y *Suav. viv. Epic.*, por un lado, y la de *Lat. viv.*, por otro, ni éste presupone la previa composición de aquellos” (*Moralia* XII, p. 254), al comparar brevemente las opiniones de todos los estudiosos del tema. A nosotros nos parece, que las propias notas que él y todos los demás editores ponen al pie del texto, cuando menos, hacen sospechar que una aseveración tal es apresurada. Pensamos que hay suficiente material para debatir esta visión. Urge un estudio nuevo del *corpus* plutárqueo y una nueva apreciación en cuanto a su unidad y su valor filosófico-didáctico. Esperamos que nuestros comentarios puedan servir a este propósito.

**FINIS ANIMADVERSIONUM**

**FINIS OPERAE**

*[Faint handwritten text at the top of the page, possibly bleed-through from the reverse side.]*

PLUTARCHI OPUSCULA. LXXXII.

Index Moralium omnium, & eorum que in  
ipsis tractantur, habetur hoc quaternio  
ne. Numerus autem Arithmeti  
cus remittit lectorem ad  
semipaginā, ubi tra  
ctantur singula.

*Plutarchi  
moralia*



*Num. 38. cap. 5. num. 8.*

Prima quæque difficillima factu esse, cum plurimis aliis, tam  
 o uel eo uerum dixerim, quod ex quo Plutarchi moralia cœpi stu-  
 diose conquirere, & colligere undique, ut excusa typis publica-  
 rem in manus literatorum, tot mihi impedimento fuerunt, tot alia ex ali-  
 is incommoda acciderunt, ut sæpe cœpeum opus intermittere coactus  
 fuerim. Sed quoniam labor omnia uincit improbus, en tandem absolu-  
 tum opus. In quo tibi dedicando habeo mi Antiquari causas plurimas,  
 uel miræ probitatis tuæ, uel multæ doctrinæ, uel humanitatis egregiæ,  
 uel tui erga me mutui amoris, uel in primis morû sanctiss. quib. ita abû-  
 das, ut uel maior sis, q̄ fore nos sanctissima Plutarchi præcepta iubent.  
 Quid igitur conuenientius, q̄ homini omnium moribus ornatissimo, li-  
 bros de moribus dedicare? Vidi ipse Mediolani hospes tuus plenum te  
 uirtutum omnium, miratus que sum non te solum sanctissimum, sed &  
 adolescentem Antiquarium Nepotis tui ex fratre filium, in quo tanta ap-  
 patebat modestia, tantus amor erga bonas literas (erat. n. iam & latine, &  
 græce doctus) ut futurus mihi breui uideretur optimus pariter, & doctis-  
 simus, tu' que simillimus. Quid? quod ministros ipsos tuos, ac totam fa-  
 miliam modestiæ plenam, ac sanctam, Heri' que similem admitabar. Vn-  
 de uerissimum illud, quod dicitur adfirmauerim, Qualescunq; patres  
 familiarû, Qualescunq; Heri, Nobiles, Principes, Summi' que ciuitatis  
 uiri fuerit, talem familiam fore, tales ministros, seruos, ciuitates ipsas, po-  
 pulos' que futuros. Quam sententiam M. Tullius in libris de legibus, ele-  
 gâter, ut omnia, dicit his uerbis. Nec tãrum mali est peccare principes,  
 (quanquam est magnum per seipsum malum) quantum illud, quod per  
 multi etiam imitatores principum existunt. Nam licet uidere, si uelis, re-  
 plicare memoriã temporum, qualescunq; summi ciuitatis uiri fuerint,  
 talem ciuitatem fuisse. Quæcunq; imitatio mox in principib. extiterit,  
 eandem in populo securam. Idque haud paulo est uerius, q̄ quod Pla-  
 toni nostro placet, qui musicorum cantibus ait mutatis, mutari ciuitatû  
 status. Ego autem nobilium uita, uictu' que mutato, mores mutari ciuita-  
 tû puto. Quo pemiciosius de Rep. merentur uitiosi principes, quod nõ  
 solum uita concipiunt ipsi, sed ea infundunt in ciuitatem. neque solum  
 obfunt, quod illi ipsi corumpunt, sed etiam, quod corrumpunt. Plus q̄  
 EXEMPLO q̄ peccato nocent. Quamobrem omnes homines, qui aliis  
 præsumunt, quibusque λαοίτ' ἢ πτεράφαται, καὶ τόσα μίμηλι, optimos esse  
 uelim mi Antiquari, & tui simillimos, breui certe fietet, ut cuncti morta-  
 les beatam uitam agerent. fugarentur e' terris summo omnium consen-  
 su, scelera, et uita omnia, & ut ait Quidius, fraudes q̄, doli q̄, Infidie q̄,  
 & uis, & amor sceleratus habendi, atq; horum in locum subitent uirtutes  
 sanctissimæ, Probitas, & ut idem ait, Verum, Rectumq; Fidesq;. Sed per  
 pauci sunt ætate nostra boni uiri. Quo fit, ut tanto magis tecum esse, tecû  
 uiuere semper uelim, quem uirum opt. integerrimum q̄ cognoui & ser-  
 mone quotidiano, qui uitam hominis facile patefacit, nam, quod a So-  
 lone dictum ferunt, αἰὼς ὁ βίος, ἡ εὐτυχία καὶ ὁ Αἰὼς, καὶ αἰὼς ὁ ἄνογος, ἡ εὐαι-  
 τολία

*ποι καὶ αὐτὸς ἐπιπέσει, & τὴν ἑαυτοῦ.* Merito igitur Galeacius primo, deinde Lodonius Illustissimi Mediolani duces faciebant te plurimi, merito etiam in ista Vrbe omnes uno ore effervunt te in cœlum laudibus. Puderet me opr. Antiq. priuatim ad te de te hæc scribere. sed ea sunt epistolæ meæ, quæ in fronte librorum cura nostra excusorum præponuntur, ut, & si ad priuatim aliquem scribi videntur, publice tamen scribantur legendæ doctis omnibus, in quorū manus pervenerint. Quare uelim mihi ignoscas Antiq. humanissime, si hoc meo testimonio, quod scio esse uerissimum, de sanctissimis moribus tuis, de integerrima uita, de summa probitate, de summa uirtute tua cupio Antiquarium meum cognosci non solum a studiosissimo quoque huius ætatis, sed & a posteris, quando scripta hæc nostra legentur, habebunturque in manibus literatorum una cū Plutarchi Moralibus. Præterea tantam inter nos amicitiam intercedere, ut tribus, aut quatuor paribus amicorum, quæ antiquitas celebrat, Antiquarii, & Aldi mutua beneuolentia, & summa amicitia, quartum, quintum uel paradiungatur. Libuit hic subiungere Hendecasyllabos, quos, cum ueni ad te Mediolanum iustifi extempore præ summo gaudio Aductus nostri, ut faciant ei hi fidem mutui amonis nostri.

A Idus uenit en, Aldus ecce uenit,  
 N ostrum sinciput, occipitq; nostrum,  
 M ei, sal, lac quoque, corculumque solus,  
 G raios altera, & altera Latinos  
 Q ui apprehendo manu, reduxit omnes  
 I n uerum modo limitem, superbos  
 V istoires superans olympionum.  
 N unc o nunc luenes ubique in Vrbe  
 F lores spargite. Vere nanque primo  
 A Idus uenit en, Aldus ecce uenit.

Sed iam Indicem eorum, quæ hisce Plutarchi opusculis habentur, lege. ac Vale. Venetiis mense Martio. M.D.IX.

ΠΙΝΑΞ.

|  |     |
|--|-----|
| Πλουτάρχου χειρονόμος πρὸς Πείσαν κτωλῆς.                  | 1   |
| Γράμματα ἐν ἵκον ποιημάτων ἀκουῖον.                        | 13  |
| Περὶ τῆς ἀκουῖον.  | 31  |
| Γράμματα ἐν ἀποκρίσει πρὸς Κλάριον τὸ φίλον.               | 42  |
| Γράμματα πρὸς ἀδελφὸν Ἰωάννην πρὸς ἀποκρίσει πρὸς ἰωάννην. | 65  |
| Γράμματα πρὸς ἰωάννην ἀδελφόν.                             | 75  |
| Περὶ πολυπραγίας.  | 81  |
| Περὶ τύχης.  | 85  |
| Περὶ ἀρετῆς, καὶ ηθικῆς.                                   | 87  |
| Περὶ ἀρετῆς πρὸς ἀπελάσιον.                                | 89  |
| Υμνὸς πρὸς ἀρετὴν.   | 106 |
| Γαμμοὶ πρὸς ἀρετὴν.  | 119 |
| Ἐπιπέσει πρὸς ἀρετὴν.                                      | 127 |
| Περὶ ἀποκρίσει πρὸς ἀρετὴν.                                | 143 |
| Ἐπιπέσει πρὸς ἀρετὴν, καὶ ἀρετῶν.                          | 150 |



Νυμφῆται

Lette me iſe m teiprochi  
bias

Vitanda inter toſas can  
thoſis - nota.

αἰσὶ ἀπλοῦ ἐδιδάσκτο σφίσι αὐτῶν. σφῶν γὰρ ὁπλίταις ἰόντες γυμνήται ἀπὸν ἐ-  
 παίλοντο. τί δὲν περίεσι ἰνδοξον ἢ μήνα πῆς ἔλλαου ἀπὸ ἐκείνων των αἰώνων, ἢ λα-  
 κισθεῖ μόνον μὲν ἀόπλων ἐμάχοντο, τοὺς δὲ ἔλλου ἢ μάχη παρόντες ἔλαθε, κα-  
 νὰ δὲ πολυπόροια τιμῶν καὶ ἰσθῆτος, ἢ δὲ μὲν δὲ γραμματικῶν μισοὶ σφίσι παθεῖ,  
 ἔσθην καὶ βωμῶν παρὰ τοῖς θεοῖς, μένος δὲ τα ληϊδὲς ἠρόδοτος ἔγνω. τῶν δὲ ἔλλου  
 ἀπαινοὺς ἀδέρωπου, ὅσαι λόγον ἔλλου ἐξουσιάζονται καὶ ἢ φῶν τῶν  
 τότε ἠεροφθασμάτων, ὡς ὁπρῶν γινώσκων. τί δὲ τα γραμματικῶν  
 αἴσθ, καὶ ἠδὲς ὁ λόγος, καὶ ἠαίρις ἔπει καὶ δεινότης, καὶ ἠ-  
 ρα τοῖς διηγήμασι; μῦθον δὲ ὡς ὅτ ἀσθῆς ἠπισμῆνος μὲν  
 αὐτῶν, λιγυρῶς δὲ ἢ γλαφυρῶς ἠρόδοτος, ἀμέλῃ  
 ταῦτα, καὶ ἠηλεῖ, ἢ προσέγειται ποί-  
 ηται, ἀλλ' ὡς περ ἐν ῥέθρις δὲ δικασθε-  
 ρίσι φυλακῆσθαι τῶν ἠλα  
 σφῆμασ ἀὸ τῶν, ἢ μι-  
 κρολογῶν ἠαί-  
 ρις, καὶ ἠ-  
 πα  
 λῶς ἠαί-  
 ρισον ἠαί-  
 κῆσθ, ἠαί μὲν ἠαί-  
 ἀτόπου καὶ ἠαί-  
 ἀρίτων καὶ μείζων τῆς ἠαί-  
 πύλλου, καὶ ἠαί-  
 ἀβῶν λαβῶντες.

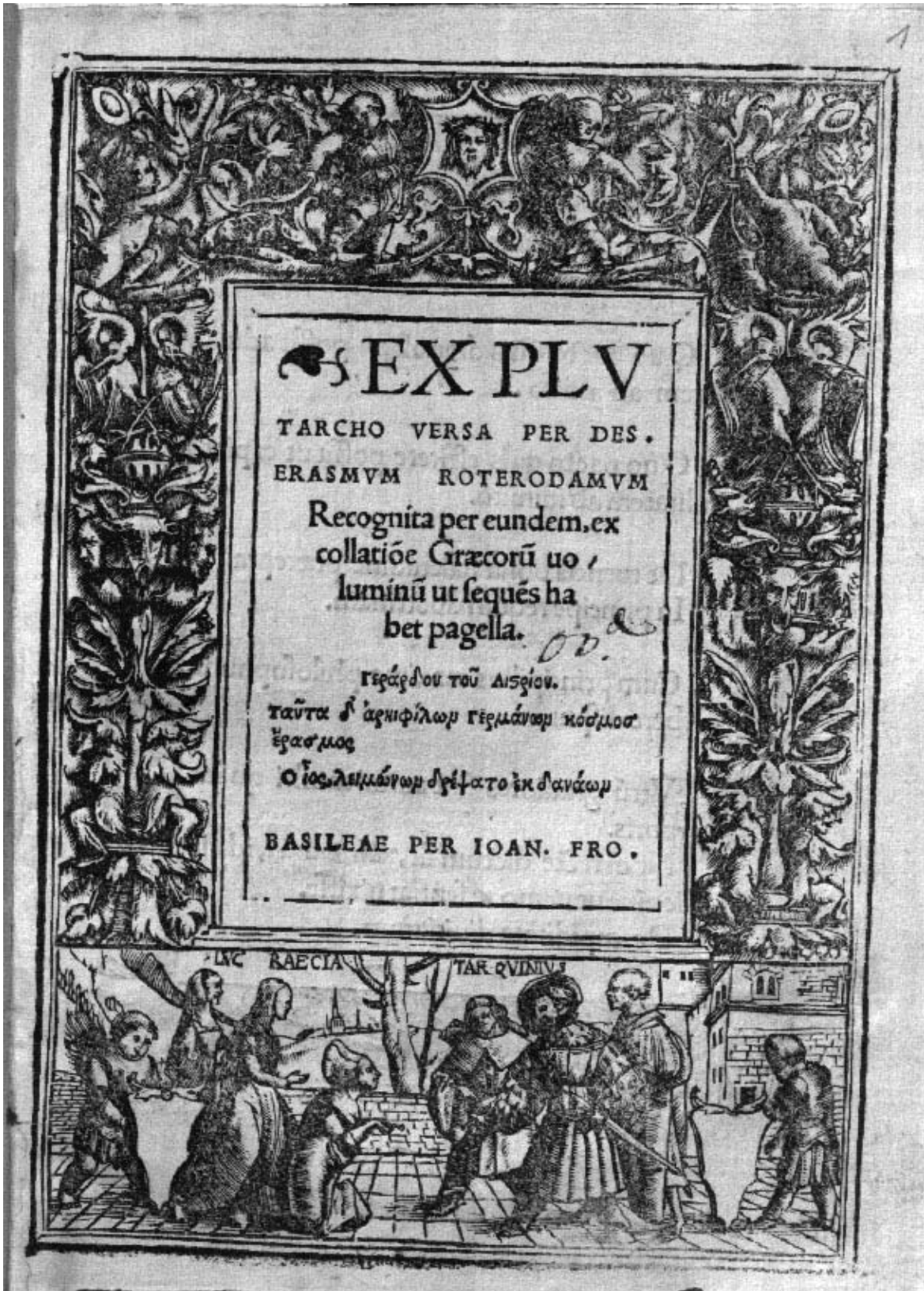
ΤΕΛΟΣ.

a b c d e f g h i k l m n o p q r s t u x y z & aa bb  
 cc dd ee ff gg hh ii kk ll mm nn oo pp qq rr ss tt uu xx  
 yy zz aaa bbb ccc ddd eee fff ggg hhh iii kkk ll  
 mmm nnn ooo ppp qqq rrr sss ttt.


Omnēs quaterniones, praeter ultimum ternionem.

Venetis In aedibus Aldi & Andreae Asulani Soceri.  
mense Martio. M.D. IX.

Láminas VI-IX: páginas de una de las primeras ediciones de Erasmo.







Opuscula Plutarchi nuper traducta, Erasmo Roterodamo interprete.

Quo pacto quis dignoscere possit adulatorem ab amico.

Quo pacto quis efficere possit ut capiat utilitatem ab inimico.


De tuenda bona ualitudine praecepta.  
In principe requiri doctrinam.

Cum principibus maxime philosophum debere disputare.

Vtrū grauiores sint animi morbi quàm corporis.

Num recte dictum sit, *λάθι βιώσασθαι*, id est  
Sic uiue ut nemo te sentiat uixisse.

De cupiditate diuitiarum.



QVO PACTO POSSIS ADVLATO  
REM AB AMICO DIGNOSCE  
RE, PLVTARCHI, ERASMO  
INTERPRETE.



Vi fateatur sese pluri-  
mum amare seipſū, An-  
tioche Philopappe, huic  
omnes ueniam dare so-  
lent, quē admodū inquit  
Plato. Quum tamen ea  
res, præter alia multa ui-  
tia, illud quoq; grauissi-  
mum gignat in homine malū, q̄ non pōt esse sui  
iudex, æquus & incorruptus. Quisq; enim amat  
hallucinatur ac cæcutit in eo quod amat, nisi quis  
doctrina consuescat, ea magis habere in precio, se-  
ctariq; quæ sint honesta, q̄ quæ cognata, dome-  
sticaq;. Atq; id quidem amplum locum ac spatiū  
inter amicos præbet assētatori, quippe cui facilē &  
cōmodum in nos aditum aperit, amor nostri, per  
quem, quando sibi quisq; adulator est, primus ac  
maximus haud grauatim admittit & aliū, si eorū  
quæ appetit ac uult, sibi testis simul & astipulator

A 3 accedat





BASILEAE APVD IO.FRO-

BENIVM MENSE SEP-

TEMBRI. ANNO.

M. D. XX.

Láminas X-XIII: páginas de la primera edición de Xylander.

# PLVTARCHI CHAE R O N E N S I S

M O R A L I A, quæ vsurpantur, sunt autem omnis  
elegantis doctri-næ P E N V S: Id est, varij libri: morales, hi-  
storici, phisici, mathematici, deniq; ad politio-rem litte-  
raturam pertinentes & humanitatem:

*O M N E S D E G R A E C A I N L A T I-  
nam linguam transscriptis summo labore,  
cura, ac fide:*

G V I L I E L M O X Y L A N D R O A V G V-  
S T A N O interprete. *Auctore Damiano G.*

*Accesserunt his INDICES locupletissimi.*



B A S I L E A E,  
P E R T H O M A M G V A R I N V M,  
M. D. LXX.

PLVTARCHI CHAE-  
ronæi, grauiſſimi & Philoſophi  
& Historici,

ETHICA, ſiue MORALIA opera:

G. XYLANDRO Auguſtano interprete.

PLVTARCHI  
DE LIBERIS EDUCANDIS,  
Commentarius.



CONSIDEREMVS in præſentia, quid dici poſſit de inge-  
nitorum puerorum inſtitutione, & quam vſi ratione be-  
ne morati evadere poſſint. Opinor autem initium ab ipſa  
ducendum procreatione. Ergo qui parentes fieri cupiunt  
laude dignorum liberum, ſis ego quidem hoc conſulerem,  
ne cum quibuſvis mulieribus rem haberent quales, inquam,  
ſunt meretrices, & pellices. Quorum enim vel à patre vel à  
matre aliquid vitij habent natales, eos per omnem vitam op-  
probria comitantur, quæ eſi nullo modo poſſunt, ſuntque  
in promptu vitia iſta, ſi qui afficere eos ignominia volunt. Ac

Procreatio.

ſapienter dictum eſt à poëta,

*Niſi fundamenta ſtruxerit iuſta ſunt probè,  
Miſeros nec eſſe eſſe deinceps poſterus.*

Euripid. Hec-  
cul. ſurente.

Eſt itaq; præclarus libertatis theſaurus ingenuitas, cuius plurimã ducere debent ra-  
tionem, qui legitimam liberorum aſſectant procreationem. Etenim eorum quibus ge-  
nus eſt ſubditicium & adulterinum, animi ſpiritus ponere, humiq; reperere ſolent. reſti-  
ſimèq; hoc cecinit poëta,

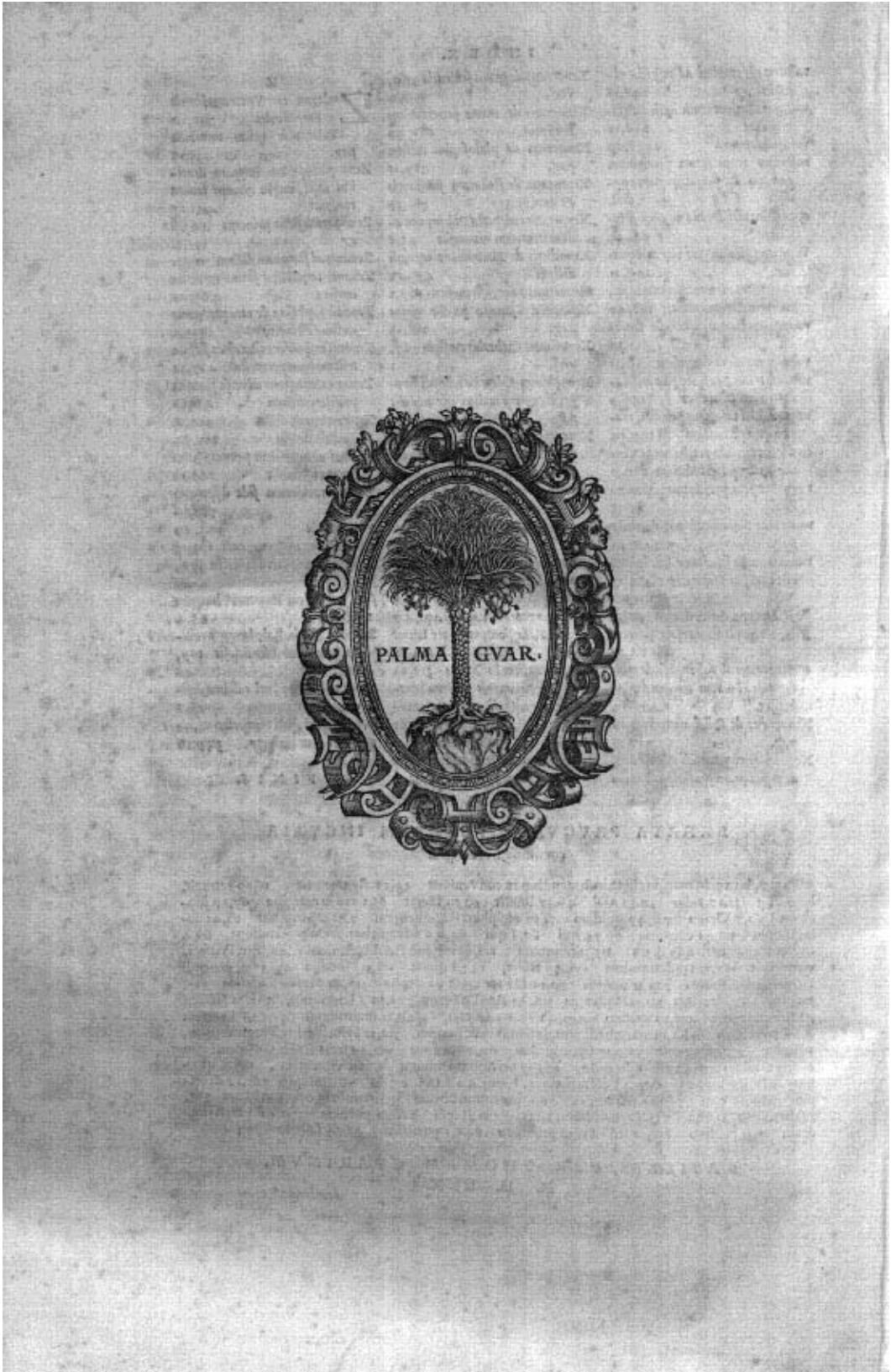
*Non duritate tanta eſt quiſquam peſtoris,  
Obnoxio qui non animo eſt ſervo ſuat,  
Culpa patris matrisve conſcius ſibi.*

Idè Hippe-  
lyo.

Sicut contra arrogantia quadam animiq; exultatione implentur illuſtribus nati parè-  
tibus, quo modo Diophantum Themistoctis P. frequenter aſunt & ad multos dixiſſe,  
Quidquid ipſi placuiſſet, id populo quoq; Athenienſi probari ſure enim ſententiæ ma-  
trrem ſuſfragari, huius Themistoctem, cuius vniuerſi Athenienſes ratum habeant de cre-  
tum. Omnino autem laude digni ſunt Lacedæmonij ob altitudinem animi, qui Archi-  
damum regem ſuum pecunia mulctauerunt, quod puſillam vxorem ducere non eſſet  
veritus, cauſa expoſita, quod is non reges, ſed regunculos ipſis ſtatuiffet generare.  
His continuò id ſubiungendum eſt, quod ne eos quidem ſeſellit, qui ante nos hoc ar-  
gumentum tractauerunt. quid, inquires, illud? Quod qui rem habere cum mulieribus  
prolis gignendæ cauſa volunt, aut omnino vini vacuos, aut certè medio criter eo vſos  
hoc conuenit facere. Adſaltem enim vinoſi & ebriofi ſieri, quos patres ebrij ſeuerunt.  
Quamobrem etiam Diogenes adoleſcentulum videns animo abalienatum, & mentis  
malè compoſitum, dixit. Adoleſcens, pater te ebrius genuit. Atq; hæc quidem de pro-  
creatione dicta ſumo, nunc de inſtitutione dicendum. Ut igitur ſumma rem totam  
completectar, quod de artibus & ſcientiis ſolemus, idem & de virtute pronuncian-  
dum eſt. ſcilicet ad eius perfectionem tria oportere concurrere: naturam nimirum, ratio-  
nem, & adſuefactionem. rationem vero intelligi volo doctrinam, & adſuefactionis  
nomine exercitationem. Iuſta hoc cō genere debentur diſciplina, vſus exercitatioſi,

Que ad inſtitu-  
tionem neceſſa-  
ria.







Láminas XIV-XX: segunda edición de D. Gracián (la que contiene el *De latenter...*)  
con su traducción. Cortesía de la Biblioteca Franciscana de Cholula.

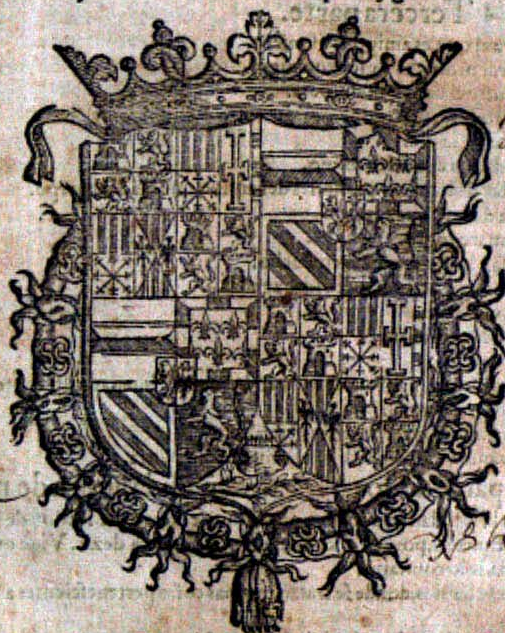
**MORALES DE  
PLVTARCHO, TRADVZI  
dos de lengua Griega en  
Castellana.**

**POR EL SECRETARIO DIEGO  
Gracian, criado de su Magestad. Va de nueuo año  
dida la quarta parte, que nunca ha sido  
impresa.**

*Del Nacionero* *Quinto Campo*

**LOS TITULOS QUE EN ESTOS MORALES  
se contienen, se veran en la plana siguiente.**

*Desse conbento*



*Santa Barbara*

*Don do guardar*

*San carlos*

**Con Preuilegio.  
EN SALAMANCA.  
En casa de Alexandro de Canoua.  
Año. M. D. LXXI.**

# Morales de Plutarco, traducidos de lengua

Griega en Castellana, contienen las obras siguientes.

**A** Poplichegmas que son los dichos notables y breues de los emperadores, reyes, capitanes, legisladores, oradores, varones y mugeres illustres de todas naciones.

- ¶ De la fortuna de los Romanos, que trata qual les valio mas la fortuna, o el esfuerço.
- ¶ De la fortuna de Alexandre que trata si sus grandes hazañas fuerõ por esfuerço, o por fortuna.
- ¶ De las illustres mugeres, de sus virtudes y esfuerço.
- ¶ Paralelos que son comparaciones de hazañas antiguas con otras modernas.

## ¶ Segunda parte.

- ¶ Politica que son preceptos para la gouernacion de republica.
- ¶ De tres generos de republica.
- ¶ Que hombre anciano deue gouernar la republica.
- ¶ De la doctrina del principe.
- ¶ Que el sabio ha de conuersar con el principe.
- ¶ Preceptos y reglas del matrimonio.
- ¶ Preceptos de la criança de los hijos.
- ¶ Del amor con los hijos.
- ¶ Preceptos y reglas de sanidad.

## ¶ Tercera parte.

- ¶ Como se conosco el que es amigo, o lisonjero.
- ¶ Como se podra sacar prouecho de los enemigos.
- ¶ De la diferencia entre el odio y la embidia.
- ¶ De la amistad repartida en muchos.
- ¶ Como se ha de refrenar la ira.
- ¶ De la tranquilidad y sosiego del animo.
- ¶ Que son mayores las dolencias y pasiones del animo que las del cuerpo.
- ¶ Contra la cobdicia de las riquezas.
- ¶ Que no se deue tomar a logro.
- ¶ Del daño que causan la vergüenza, o empacho.
- ¶ Contra los que son curiosos por saber vidas ajenas.
- ¶ De la virtud y del vicio.
- ¶ Que la virtud se puede enseñar.
- ¶ Del officio del oyente.
- ¶ Como se conosco el que va aprouechando en la virtud y buenas costumbres.
- ¶ De la prudencia contra fortuna.
- ¶ Que la fortuna no basta a hazer a vno miserable.
- ¶ Consuelo para los que viuen en destierro, o fuera de su patria.

## ¶ Quarta parte de los Morales añadida agora de nueuo.

- ¶ De la Poeta, y de la vtilidad y prouecho que se puede sacar de la lection de los Poetas.
- ¶ Apologia contra Epicuro, porque dixo Laethebiosas, que es a dezir. Viue que ninguno te sienta, en que persuade lo contrario.
- ¶ Combite de los siete Sabios, donde se tratan muchas cosas pertenescientes a la policia y buenas costumbres.
- ¶ Si conuiene tratar en el combite de philosophia y sciencia.
- ¶ Oracion consolatoria a Apollonio en la muerte de su hijo, cõ muchas authoridades y exēplos.
- ¶ Epistola consolatoria para su muger en la muerte de su hija.
- ¶ De la industria de los animales, y quales tienen mas sentido e instincto natural, los de la tierra, o los de la mar.
- ¶ De los que son castigados, y aunque tarde, pagan la pena de su merecido.

## Apologia.

# APOLOGIA CONTRA EPI- curo Philosopho porque dixo esta razon.

**Lathe biosas, a saber. Viue de tal ma-  
nera, que ninguno te sienta  
auer viuido.**

**N**o aun el mes-  
ano que esta razon dixo  
quiso quedar en occul-  
to, pues que por esto so-  
lo lo dixo por no que-  
dar el desconocido, sino que pareciesse  
saber mas que los otros, si amonestando  
a menor precio de la honrra y gloria se  
atribuyesse a si la gloria injustamente.  
Yo aborrezco el sabio que no tiene sa-  
ber para si mismo. Dizen que Philoxe-  
no hijo de Erixido y Gnaton Siciliano  
glotonos se sonauan las narizes sobre el  
plato de la vianda, para que desta mane-  
ra haziendo asco a los otros que con ellos  
comian, ellos solos se hartassen de lo que  
estaua puesto delante en la mesa. Asi tam-  
bien los que demasiadamente son cobdi-  
ciosos de honrra calumnian a los otros  
la gloria y honrra hasta no mas como a  
sus competidores, por quedarse ellos so-  
los con ella sin competencia ninguna, y  
hazen lo mismo que los remadores. Ca-  
bien asi como estos mirando a la popa  
afirman todos a vna con impetu en la  
proa del nauio para que la ola reherida y  
arrebata impella y mueua el nauio.  
Asi tambien los que dan estos preceptos  
parece que bueltas las espaldas cobdicia  
y siguen la misma honrra y gloria. Otra  
mente que menester era dezir esto ni me-  
nos escriuirlo ni dexarlo escripto a los  
venideros? Veamos quiso ser occulto de  
los presentes el que no quiso ser descono-

cido de los venideros? Ca dezidme co-  
mo puede dexar de ser mala esta cosa  
*Lathe te sienta que niuste.* Como si dixera  
mete te viuo en la sepultura? Veamos no  
seria fea y torpe cosa viuir para ser desco-  
nocido de todos? Yo antes diria que ni  
aun viuendo mal quietas ser desconoci-  
do, sino que te des a conocer, que te cor-  
rijas, que te arrepietas, si tienes virtudes  
usa dellas, si tienes vicios enmendate y  
curate. Mas ora tu que esto dizes distin-  
gue a quien das esta diffinicion, a quien  
das este precepto: si lo dizes a un necio in-  
sensato malo loco, no diffiere mas que si  
le dixesses, mira que ninguno sienta que  
tienes hiebre, que nadie sienta que estas  
frenetico ni aun el medico lo sepa. Ve la  
cate en ti ni en las desconocido con tus pas-  
siones y afficiones, y tu tambien uere con  
tu vicio enfermo de mal incurable y per-  
nicioso encubre tus embidias tus supersta-  
ciones como quien reme de dar el pul-  
so a los que le pueden corregir y sanar.  
Pues aquellos muy antiguos curauan en  
publico los enfermos, y cada qual de ellos  
si sabia alguna cosa prouechosa que estu-  
do el enfermo curando al paciente apre-  
dia, luego lo dezia al que lo auia mene-  
ster. Y desta manera dizen que la arte cre-  
scio con la experiencia, y se hizo muy  
grande. Tambien era necessario descu-  
brir las malas vidas y las pasiones del a-  
nimo a todos, para que el que los tocasse  
y mirasse las pasiones les pudiesse dezir.  
Ay raste de presto, guarda te desto, eres  
zeloso,

Los anti-  
guos curaua  
en publico

zeloso, haz esto, fuisse enamorado tambien yo lo soy pero arrepentime. Mas agora niegan las encubren las estrechan se y esconden, y sumen en si mismo los vicios. Pues si amonestas a los buenos q̄ viuan occultos y desconocidos luego diras a Epaminonda que no sea caudillo a Lycurgo que no haga leyes a Thrasybulo no mates los Tyrannos a Pithagoras no enseñes a Socrates no disputes ni a ti mismo Epicureo no escriuas a los amigos que estan en Asia no hospedes a los que a ti vienen de Egypto, no vayas rodeado de los mancebos Lamparinos no compongas libros para todos los hōbres y mugeres por ostentar tu sabiduria, no dispongas ni ordenes nada de tu sepultura. Para que son los combites comunes de los vnos con los otros para que las cōpañias y ayuntamientos de los amigos y hermosas. De que sirven tantos millares de versos escriptos a Metiodoro a Aristibolo a Chaudemo, compuestos cō tanto artificio, para que ni aū despues de inciertos sean desconocidos. Porque pon es la virtud en reglas de oluido a la arte quitas el ocio y exercicio a la Philosophia das silencio, y al buen hazer pones oluidança. Casi como quien quitasse del combite la lumbre quier es quitar de la vida el conocimiento a saber ser conocido, para que no se sepa que todo se haze por deleyte, y para deleyte ninguno sabra que has viuido. Finalmente si alguno viesse de passar la vida en deleyte cō su amiga o con Leontio la ramera nombrada, o con ayuntamientos illicitos cō las hermosas poniendo el summo biē en deleytes y carnalidades. Esto es lo que requiere tinieblas extremas esto noche, esto oluido esto desconocimiento mas si alguno en las cosas naturales loe y alabe a Dios su justicia, su prudencia en las morales las leyes la communion la policia y en la policia y gouerno lo justo y honesto antes que lo prouehoso, vea-

mos porque ha de quedar su vida deste en oluido por auentura, para que no enseñe a nadie el zelo de virtud ni de exemplo de bondad. Si Themistocles no fuera conocido a los Athenienses nunca Grecia lançara de si a Xerxes si Camillo a los Romanos no fuera ciudad Roma si Platon a Dion no fuera libertada Sicilia, y pienso que bien assi como la luz no solamente nos haze claros y manifestos vnos a otros, pero tambien viles y prouehosos para que nos veamos y aprouechemos, assi tambien la noticia, y el conocimiento no solamente causa gloria y honrra, pero tambien exercicio para las virtudes. Epaminondas hasta los quarenta años que no fue conocido ni a yudo y a puecho en cosa alguna a los Thebanos, mas despues que cobro credito, y començo a mandar restauo la ciudad q̄ estaua perdida, y liberto a la Grecia que de antes estaua en seruidumbre obrando la virtud a su tiempo y sazón en honrra y fama como en luz y claridad, porq̄ resplandecela virtud con el uso y exercicio, assi como el buen metal con el tiempo se haze mas relumbrante, y mostro y declaro su animo como vna casa, segun dize Sophocles. Ca el ingenio y natural del hombre cobra moho y vejez en la ociosidad por no ser conocido, y la quietud forda y vida reposada, y de asiento en ocio no solamente enmarchita el cuerpo, pero tambien el animo. Ni mas ni menos que las aguas cubiertas con la sombra y no corren, se restañan y podrecen y corrompen. Assi tambien la vida de los ociosos que no se menean a obrar, si alguna cosa tienen prouehosa de su natural no corriendo ni manando para los otros ni beuyendo ninguno dellos se corrompe y enuejesce a quel buē natural e ingenio. No veys que en viniendo la noche los cuerpos se hazen torpes y pesados, y los animos perezolos y floxos, y la razón detenida y sumida en ellos como vn fue-

## Apologia.

go quasi apagado por la pereza y descontento luchado vn poco con las fantasias derramadas nos significa calladamente, quam breue sea la vida del hombre.

Mas luego q̄ sale el sol respládesciete  
Que sueños desbarata muy pesados  
Como por el en vno son mezclados  
Con su lumbré tan clara y tan fulgète  
Con su lumbré despierta pensamientos de la gente

Como dize Democrito el famoso  
Viuiendo en el dia nueuo deleytoso  
Con vn nueuo apetito que en si siete  
Como en renouacion breue alegrados

Todos a la labor son leuantados.

A mi me parece que el mismo viuir y nacer y ser engendrados entre los hōbres q̄ nos fue dado de Dios para que fuesse conocido. Esta en occulto y no desconocido el sol en todo el vniuerso quando por minutos derramadamente se mueue mas quando se recolige y tomo su grandeza entonces resplandece, y se haze manifesto de no manifesto, y claro de no claro. Ca no es camino para la essencia el conocimiento como algunos dizen sino la essencia para el conocimiento. Pues no haze ni produce cosa de lo engendrado, sino que lo demuestra bien, así como la corrupcion del ser no es priuacion del no ser sino antes vn apartamiento de lo resoluído a lo no manifesto. De aqui es que los que llaman al sol Apollo segun el ritu de los antiguos le nombran Delio y Pythio: mas al que es señor de las partes contrarias inferiores le llaman huerco, porque van a los abismos y obscuras tinieblas de la noche, y así pienso que de tal mesma manera los antiguos llamarō al hombre luz. Porque todos de su natural tienen vn amor, y desseo grande de conocer y ser conocidos. De donde algunos de los Philosophos p̄saron el ani-

ma ser vna lumbré en substancia atraydos por algunas coniecturas, y principalmente porque no ay cosa que tanto aborrezca el anima quanto la ignorancia, y todo lo que carece de luz lo rehuye y se turba con ello, porque las tinieblas le ponen horror. Por el cōtrario la luz le está deseada y amable que ninguna cosa de las que son deleytables de natura sin luz deslearon las tinieblas, sino que esta luz le da pavor y haze dulce a todo deleyte todo vso todo exercicio como vn nueuo guisado y le haze alegre y humano. Mas el que quiere lançar al hombre en ignorancia y a ser desconocido y cercar le de tinieblas y sepultarle en vida, parece que le pesa porq̄ es nascido y le q̄rria anichilar y tornar en nada.

Aquel lugar de la gloria y essencia  
Dizen ser de los bienaventurados  
Los quales buenos se veen aluibrados  
Con el vigor del sol y su presencia  
Ni menos les faltaron con su ausencia  
Mas a noche por baxo lindos prados  
De la color de rosa hermoscados  
Y de floridos frutos apparencia  
Y el campo es deleytoso decorrientes  
Que rios son apazibles sin pesares  
De las cosas passadas y presentes  
Las tratan entre si estos varones  
Con platicas en sus conuersaciones.

El camino tercero cabernoso  
Es el de los injustos que murieron  
Que malamente los tales vinieron  
El qual lleva las animas furioso  
Por vn lugar y abyssimo tenebroso  
De do tinieblas muy escurificadas  
Estan siempre lançadas y esparcidas  
Y les recogen rio sin reposo  
Y cubren los dañados de tristura  
Con ignoracia q̄ es de noche escura.

Ca no siempre los deleytes roen los hígados de los malhechores q̄ yaze echados



*Genio de Pedro de Alvarado*  
Eg



EN SALAMANCA  
En casa de Alexandro de Canoua.  
Año M. D. LXX.

116710



Láminas XXI-XXXVI: edición bilingüe wytttenbachiana del *De latenter...* (1800);  
traducción latina de Xylander. (*Eighteenth Century Collections Online*, Thomson Gale)

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ

ΤΟΥ ΧΑΙΡΩΝΕΩΣ

ΤΑ ΗΘΙΚΑ.

PLUTARCHI

CHÆRONENSIS

MORALIA,

ID EST

OPERA, EXCEPTIS VITIS, RELIQUA.

---

GRÆCA EMENDAVIT,  
NOTATIONEM EMENDATIONUM, ET LATINAM XYLANDRI  
INTERPRETATIONEM CASTIGATAM, SUBJUNXIT,  
ANIMADVERSIONES EXPLICANDIS REBUS AC VERBIS, ITEM  
INDICES COPIOSOS, ADJECIT,

DANIEL WYTTENBACH,

HIST. ELOQ. LITT. GR. ET LAT.  
IN ILLUSTR. ATHEN. AMSTELOD. PROFESSOR.

---

TOMUS V.

---

O X O N I I,  
E TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO.  
M DCCC.



Hoc Volumine V, continentur,

PLUTARCHI MORALIA,

GRÆCE ET LATINE,

INTERJECTA EMENDATIONUM NOTATIONE.

|   | PAG. |
|---|------|
| LXXVI. ΠΕΡΙ ΤΟΥΤΑ ΛΛΟΓΑ ΛΟΓΩ, ΧΡΗΣΘΑΙ.<br><i>Bruta Animalia Ratione uti.</i>  | 1    |
| LXXVII. ΠΕΡΙ ΣΑΡΚΟΦΑΓΙΑΣ. ΛΟΓΟΣ Α.<br><i>De Carnium Esu. Oratio prior.</i>  | 33   |
| LXXVIII. ΠΕΡΙ ΣΑΡΚΟΦΑΓΙΑΣ. ΛΟΓΟΣ Β.<br><i>De Carnium Esu. Oratio posterior.</i>   | 51   |
| LXXIX. ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ.<br><i>Quæstiones Platonice.</i>  | 65   |
| LXXX. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΤΙΜΑΙΩ, ΨΥΧΟΓΟΝΙΑΣ.<br><i>De Animæ Procreatione, in Timæo Platonis.</i>   | 119  |
| LXXXI. ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΤΩ, ΤΙ-<br>ΜΑΙΩ, ΨΥΧΟΓΟΝΙΑΣ.<br><i>Epitome Libri Plutarchoi de Animæ Procrea-<br/>tione apud Platonem in Timæo.</i>  | 195  |
| LXXXII. ΠΕΡΙ ΣΤΟΙΚΩΝ ΕΝΑΝΤΙΩΜΑΤΩΝ.<br><i>De Repugnantibus Stoicis.</i>  | 207  |
| LXXXIII. ΣΥΝΟΨΙΣ ΤΟΥ ΟΤΙ ΠΑΡΑΔΟΞΟΤΕΡΑ ΟΙ<br>ΣΤΟΙΚΟΙ ΤΩΝ ΠΟΙΗΤΩΝ ΛΕΓΟΥΣΙ.<br><i>Compendium Plutarchoi Libri perditæ, cui Ar-<br/>gumentum et Nomen fuit Stoicos quam Poe-<br/>tas absurdiora dicere.</i> | 309  |

|   | PAGE. |
|---|-------|
| LXXXIV. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΠΡΟΣ<br>ΤΟΥΣ ΣΤΟΙΚΟΥΣ.<br><i>Adversus Stoicos de Communibus Notitiis.</i>                                       | 317   |
| LXXXV. ΟΤΙ ΟΥΔΕ ΖΗΝ ΕΣΤΙΝ ΗΔΕΩΣ ΚΑΤ'<br>ΕΠΙΚΟΥΡΟΝ.<br><i>Disputatio qua docetur ne suaviter quidem vivi<br/>posse secundum Epicuri Decreta.</i> | 435   |
| LXXXVI. ΠΡΟΣ ΚΟΛΩΤΗΝ.<br><i>Adversus Colotem.</i>   | 523   |
| LXXXVII. ΕΙ ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ.<br><i>An recte dictum sit latenter esse vivendum.</i>   | 593   |
| LXXXVIII. ΠΕΡΙ ΜΟΥΣΙΚΗΣ.<br><i>De Musica.</i>   | 623   |

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ

ΕΙ ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ.



---

# ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ

ΕΙ ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ.

---

## PLUTARCHI

AN RECTE DICTUM SIT LATENTER ESSE  
VIVENDUM.

---

α'. **Α**ΛΛ' ὅθεν ὁ τῆτο εἰπὼν, λαθεῖν ἠθέλησεν  
αὐτὸ γὰρ τῆτο εἶπεν ἵνα μὴ λάθῃ, ὡς τι  
φρονῶν φεικτότερον· ἐκ τῆς εἰς ἀδικίαν προσηπῆς  
δέξαν ἀδικον πορίζόμενος.

*Μισῶ σοφιστὴν, ὅστις ἐκ αὐτῶ σοφός·*

τὸς μὲν γὰρ περὶ Φιλόξαιον τὸν Ἐρύξιδος, καὶ Γνάθωνα τὸν  
Σικελιώτην, ἐπιοημένους περὶ τὰ ὄψα, λέγουσιν εἰαπο-

B. 2. δέξαν ἀδικον] Haud scio an legendum sit δέξαν ἀδοξον.

1. **A**TQUI ne is quidem, qui hoc pronunciavit, latere voluit: sed ne lateret hoc dixit, tanquam reliquis subtilius aliquid intelligens; et cohortando ad nominis obsecritatem, iniqua ratione gloriam captavit. Ego autem *Oui sapientem, qui ipse non sapit sibi.* Philoxenum Eryxidis filium et Gnathonem Siculum, obsoniorum nimia cupiditate impulsos, narium fordes emungere in patinas solitos ferunt,

R 1 2





αχρὲν ὅστι τὸ ζῆν, ἵνα ἀγνοῶμεν πάντες; Ἐγὼ δ' ἀν  
 εἶπομι, Μηδὲ κακῶς βιώσας λάθε· ἀλλὰ γνώσθητι,  
 σωφρονιάσθητι, μετανόησον. Εἴτε ἀρετῶν ἔχεις, μὴ γένη  
 ἀχρηστος· εἴτε κακίαν, μὴ μείνης ἀθεράπευτος. Μᾶλλον  
 δὲ διελευθὶ καὶ διόρισον τίνι τῆτο προσάπτεις. Εἰ μὲν  
 ἀμαθεῖ καὶ πονηρῶ καὶ ἀνόητῳ, οὐδὲν ἀγαθὸν φέρεις τῶ λέ-  
 γοντος, Λάθε καὶ πυρέτων, Λάθε φρενητίζων, μὴ γινῶ σε  
 ὁ ἰατρὸς, ἴθι ῥίψας ποῖ κατὰ σκοτὸν σεαυτὸν ἀγνοῶμενός  
 περ τοῖς πάθεισιν· καὶ σὺ ἴθι τῇ κακίᾳ νόσον ἀνήκεστον  
 νοσῶν καὶ ὀλέθριον, ἀποκρύπτων τὰς φθόνους, τὰς δεισι-  
 δαιμονίας, ὡσπερ πινὰς σφυγμῶς, δεδιὼς παραγοῖν τοῖς  
 ἐνθετεῖν καὶ ἰᾶσθαι διωαμύβοις. Οἱ δὲ σφόδρα παλαιοὶ  
 καὶ τὰς νοσοῦντας φανερῶς προσεῖχον· τούτων δὲ ἕκαστος

C. 11. [sic ἀθεῶμεν] Vulgo, ἵνα μὴ ἀθεῶμεν. In B. C. Harl. μὴ omnino abest: in  
 E. erasum est.  
 D. 6. Λάθε καὶ—φρενητίζων] Legendum, Λάθε πυρέτων, καὶ Λάθε φρενητίζων—  
 D. 8. περ τοῖς πάθεισιν] Jun. σὺ τοῖς πάθεισιν.  
 E. 2. προσεῖχον] It hic vitiosum, et totus mutilatus est locus. Harl. προσεῖχον,  
 quod ex vetustiori et veriori scriptura factum videtur. Forte corrigend-  
 dum—φανερῶς ἰδὲν τοῖς παρῶσι πρὸς, ἢ.

pulchrum recluseris. An vi-  
 vere est turpe ita ut omnes  
 ignorare debeamus te vivere?  
 Ego sane dicere non verear,  
 Ne si male quidem vixeris,  
 dandam tibi operam esse ut  
 lateas: imo enim innotesce,  
 redi ad sanitatem, corrige pec-  
 catum. Sive virtus tibi adest,  
 noli esse inutilis; sive vitium,  
 noli negligere medicinam.  
 Quin tu potius hoc distingue  
 ac defini, cuinam homini istud  
 lateare tuum præcipis. Si e-  
 nim indocto, pravo, et fatuo,  
 perinde est, ac si febricitan-

tem, aut insanientem ex mor-  
 bo, occultare se juberis, ne  
 agnosceretur a medico, et se  
 aliquo in tenebras abjicere  
 ubi lateret una cum suis mor-  
 bis. Tu quoque dicis vitioso  
 homini, Cum vitiis tuis te  
 abde, morbumque insanabilem  
 et pestilentem perfer, celaque  
 invidiam vel superstitionem  
 veluti palpitationes quasdam,  
 et tradere te iis qui docere ac  
 sanare possunt, cave. At vero  
 prisci ægrotos suos in publico  
 proponebant, ut prætereun-  
 tium quivis si quid, vel ipse

εἰ περὶ ὁμοφροσιν ἔχει, παθὼν αὐτὸς; ἢ παθόντων θεῶν  
 πεύσας, ἔφραζε τῷ δεομένῳ; καὶ τέχνῃσι ἔτι φασιν ἐκ  
 πύργου συναρξαζομένων, μεγάλῃσι γενέσθαι. "Ἐδοὶ δὲ  
 καὶ τὰς νοσώδεις βίβας καὶ τὰ τῆς ψυχῆς παθήματα  
 πᾶσιν ἀπογυμνοῦν, καὶ ἀπείθεσθαι, καὶ λέγειν ἕκαστον ἑπι-  
 σιοποιῶντα τὰς διαθέσεις, Ὀργίζη; τῆτο φύλαξαι  
 Ζηλοτυπαῖς; ἐκείνο ποιήσον. Ἐρῆς; καὶ γὰρ ποτ'  
 ἠγάθην, ἀλλὰ μελενόησα. Νῦν δὲ ἀνέμῳσι, ἀπακρυπ-  
 τόμενοι, περὶτέλλοντες, ἐμὲ ἀδύνασι τ' κελίαν ἑαυτοῖς.

γ. Καὶ μὲν εἴτε τοῖς χρηστοῖς κληθῆναι καὶ ἀγνωστῶν,<sup>1</sup>  
 παρενεῖς, Ἐπαμεινώνδα λέγεις, Μὴ φρατήγει καὶ  
 Λυκούργω, Μὴ νομοθέτει καὶ Θερασυδόλῳ, Μὴ τυ-  
 ραννοκτόνει καὶ Πυθαγόρῳ, Μὴ παίδευσ' καὶ Σωκράτει,  
 Μὴ διαλέγῃ καὶ σεαυτῷ περὶ τὸν, Ἐπίκουρε, Μὴ γρά-  
 φῃ τοῖς ἐν Ἀσίᾳ φίλοις, μηδὲ τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου ξαν-

E. 5. συναρξαζομένων] Legendum videtur, συναρξαζομένων, ut coniecit quosdam  
 Reiske. Xylander vertit συναρξαζομένων.  
 F. 1. εἴτε] Præstat εἴτε, ut corrigunt Jun. et Xyl.  
 F. 6. τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου] Xyl. Reiske, τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου. Mez. τοῖς ἐπ' Αἰγύπτου.  
 Prius malim.

eodem morbo confictatus, vel  
 similiter laboranti opitulatus,  
 medelæ, nosset, id ægrotanti  
 significaret; aiuntque artem  
 hoc modo experientia adju-  
 vante crevisse. Hoc modo e-  
 tiam vitæ vitia animique pra-  
 vas affectiones expediebat de-  
 tegere, ut cuivis liceret, iis  
 inspectis et consideratis, dice-  
 re, Iratus es? hoc cave. Ri-  
 valitate vexaris? istud facito.  
 Amas? ipse quoque aliquan-  
 do amavi, sed resipui. Nunc

dum vitia sua negant, occul-  
 tant, velant, penitus ea in se  
 defigunt.

III. Si vero bonis suades  
 ut lateant, Epaminondam ju-  
 be bello gerendo, Lycurgum  
 legibus ferendis, Thraſybu-  
 lum tyrannis occidendis, Py-  
 thagoram instituendis discipu-  
 lis, Socratem disputationibus,  
 superfedere. Imo tu primum  
 ipse, Epicure, non scribe ad  
 amicos in Asia, non ex Æ-  
 gypto hospites collige, non

μηλόγει, μηδὲ τὰς Λαμψακλιῶν ἐφήβους δορυφόροι· μηδὲ  
 ἀφ' ἑμπε βίβλους, πᾶσι καὶ πάσαις ἑπιτεκνύμενος τὴν  
 σοφίαν, μηδὲ διατάσσει περὶ ταφῆς. Τί γὰρ αἱ κεινὰ  
 τρέπεζαι; τί δὲ αἱ τῶν ἑπιτηδείων καὶ κελεύων σιύοδοι;  
 τί δὲ αἱ ποσαῦται μυριάδες εἰχῶν ἐπὶ Μητροδόωρον,  
 ἐπὶ Ἀριστόβελον, ἐπὶ Χαιρέδημον γεσφόριμα καὶ συ-  
 ταπτόμενον φιλοπόνως, ἵνα μηδὲ ἀποθανόντες λάθωσιν,  
 ἢ ἄμνηστία νομοθετῆς ἀρετῆν, καὶ ἀπερξίαν τέχνης, καὶ  
 σιωπῶν φιλοσοφία, καὶ λήθην εὐπραγία.

δ'. Εἰ δὲ ἴκ τῆ βίης, καθάπερ ἐκ συμποσίης φάσι,  
 ἀναίρει τὴν γνῶσιν, ᾧ πάντα ποιεῖν ἐξ ἡδονῆς πρὸς  
 ἡδονῶν λανθάνουσι, λάθε βιώσας. Πάνυ μὲν οὖν, ἀν  
 μεθ' Ἡδείας βιοῦν μέλλω τῆς ἐταίρας, καὶ Λεοντίῳ συλ-  
 λαζῶν, καὶ τῷ κελεύῳ προσπίπειν, καὶ τὰ γὰρ ὄν ἐν σαρκί

A 5. Μητροδόωρον—] Met. Μητροδόωρον—Ἀριστόβελον—Χαιρέδημον. T. V. περί pro  
 ἐπι. vult

A. 7. φιλοπόνως,] φιλοπόνως B. Comma ponendum duxi pro vulgato signo in-  
 terrogandi, fecutus Xylandi um

A. 8 ἢ—ἀρετῆς] Legendum videtur cum Xyl. εἰ ἀμνηστία νομοθετῆς ἀρετῆς.

A. 11. ᾧ πάντα—λανθάνουσι] Fortis, ἵνα πάντα ποιεῖν ἐξ ἡδονῆς καὶ πρὸς ἡδονῶν λαν-  
 θάνουσι.

stipator esto Lampfacenis e-  
 phebis, non libros ad omnes  
 utriusque sexus homines di-  
 mitte sapientiam ostentans,  
 neque de sepultura manda.  
 Quid enim sibi volunt com-  
 munes mensæ, quid necessa-  
 riorum et pulchrorum con-  
 ventus, quid tot millia ver-  
 suum scripta et composita la-  
 boriose in Metrodorum, A-  
 ristobulum, Chæredemum, ut  
 ne mortui quidem ignorari

possent, si oblivione virtutem,  
 otio artem, silentio philoso-  
 phiam, obliteratione felicita-  
 tem, leges tuæ describunt?

IV. Sin e vita, tanquam  
 e convivio lumen, auferis cog-  
 nitionem, vivito sane occulte,  
 qui omnia e voluptate ad vo-  
 luptatem facis. Omnia, in-  
 quis, si cum Hædæa meretrice  
 sim vitam acturus aut Leon-  
 tio, et, in honesti contemptum  
 despuens, bonum in carne et

καὶ γαργαλισμοῖς ἴθεός· ταῦτα δαῖται σιότους τὰ τέλη,  
 ταῦτα νυκτός, ὅτι ταῦτα τὴν λήθην καὶ τὴν ἀγνοίαν.  
 Ἐὰν δὲ τις ἐν μὲν φυσικοῖς θεὸν ὑμῆ, καὶ δίκην, καὶ  
 Πρόνοιαν, ἐν δὲ ἠθικοῖς νόμον καὶ κοινωνίαν καὶ πολιτείαν,  
 ἐν δὲ πολιτεία τὸ καλόν, ἀλλὰ μὴ τὴν χρείαν, ἀφ' ἧς  
 τί γὰρ βιώσας; ἵνα μηδένα παιδέωσιν, μηδενὶ ζῆλος  
 ἀρετῆς μηδὲ παράδειγμα καλὸν γένηται; Εἰ Θεμιστο-  
 κλῆς Ἀθηναίους ἐλάτνησεν, ὅτι ἂν ἡ Ἑλλὰς ἀπεώσατο  
 Ξέρξην· εἰ Ῥωμαίους Κάμилλος, ὅτι ἂν ἡ Ῥώμη πό-  
 λιν ἔμεινεν· εἰ Δίωνα Πλάτων, ὅτι ἂν ἡλευθερώσῃ ἡ  
 Σικελία. Ὡσαύτως δὲ, οἷον, τὸ φῶς, οὐ μόνον φανεροῦς  
 ἀλλὰ καὶ χρησίμως χρησιμῶν ἡμᾶς ἀλλήλοις, ἕως ἢ  
 γινώσκουσιν οὐ μόνον δόξαν, ἀλλὰ καὶ προσῆξιν ταῖς ἀρεταῖς  
 δίδωσιν. Ἐπαμεινώνδας γοῦν εἰς τεσσαρακοστὸν ἔτος ἀ-  
 νοήθης, ὅσδ' ἐν ὄντησιν ἠθεράσας· ὑπερὶ δὲ πεντηκταίους, καὶ  
 ἀρξας, τὴν μὲν πόλιν ἀπολυμνήσω ἔστρωσε, τὴν δὲ Ἑλ-

B. 10. καλόν] Forte, καλοῦ, ut Amiot.

titillationibus quæsiturus, ista  
 tenebras desiderant sacra; ista  
 noctem, his oblivio et ignora-  
 tio induci debeant. At si quis  
 in naturæ rerum investigatio-  
 ne Deum celebret, Justitiam,  
 Providentiam; in morum  
 doctrina legem, communio-  
 nem, rempublicam, in repub-  
 lica honestatem, non utilita-  
 tem; cur vivens ignorari ve-  
 lit? an ne quem doceat, ne  
 cujusquam studium ad virtu-  
 tem excitet, neve aliis exem-  
 plo sit? Si Themistocles A-  
 theniensibus ignotus fuisset,

non repulissent Græci Xer-  
 xem: si Camillus Romanis,  
 periisset Roma: si Dioni Pla-  
 to, non fuisset liberata Sici-  
 lia. Nimirum sic sentio: sic-  
 ut lumen non manifestos tan-  
 tum nos, sed et utiles invicem  
 facit; ita notitia non gloriam  
 modo, sed et agendi materiam  
 virtutibus parari. Epaminon-  
 das quidem ad quadragesimum  
 usque annum obscurus, nihil  
 profuit Thebanis: postmodo  
 cognitus et rebus præfectus,  
 patriam pessum euntem ser-  
 vavit, Græciamque servitute

ἡδὲ δουλεύουσιν ἠλευθέρωσεν, καθάπερ ἐν φωτὶ τῇ  
δόξῃ τὴν ἀρετὴν ἐνεργὸν ἔπι καιροῦ παρασφύζομαι.

Λάμπει γὰρ ἐν χρείαισιν ὡσπερ εὐγενὴς  
Χαλκός χρόνῳ δ' ἀργῆσαν ἤμισεν,

ἢ οὐ μόνον

— σέγος,

ὡς φησι Σοφοκλῆς, ἀλλὰ καὶ ἦτος ἀνδρὸς οἷον εὐρῶτα καὶ  
γῆρας ἐν ἀπραξίᾳ δι' ἀγνοίας ἐφελκόμενον. Ἡσυχία  
δὲ κωφὴ, καὶ βίος ἐδραῖος ἐπὶ σχολῆς ἀποκείμενος, οὐ  
μόνον σώματα, ἀλλὰ καὶ ψυχὰς μαρμαίρει καὶ καθάπερ  
τὰ λανθάνοντα τῶν ὑδάτων, τῶ ἀεισκιιάζομαι καὶ κα-  
θῆσθαι μὴ ἀπορρέοντα σήπεται, ἔτω τῶ ἀκινήτων βίων,  
ὡς εἴποιεν, ἂν τι ληθίσμιον ἔχωσι, μὴ ἀπορρέόντων, μηδὲ  
κινουμένων, φθείρονται καὶ ἀπομαρμαίνονται αἱ σύμφυτοι  
δυνάμεις.

ἔ. Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι νυκτὸς μὲν ἐπίσης τὰ τε σώ-  
ματα δυσεργαῖς βαρύντητες ἴχουσι; καὶ τὰς ψυχὰς ὄνοι  
ἐκ καταλαμβάνουσιν ἀδρανεῖς; καὶ συσταλεῖς ὁ λογισμὸς εἰς  
αὐτὸν, ὡσπερ πῦρ ἀμαυρῶν, ὑπὸ ἀργίας καὶ κατηφείας

liberavit, in fama tanquam  
luce virtutem apto tempore  
efficacem præbens.

*Dum quippe in usum est splendens, ac ut  
mobile,*

*In otio si jaceat, hebetatur*

non modo, ut est apud Sopho-  
clem, *domus*; sed etiam in  
otio delitescens ingenium viri  
velut æruginem ac fenium  
contrahit. Quies enim alta,  
vitaque in otio deposita, non  
corpora modo, sed et animos  
tabefacit. Et sicut aquæ la-

tentes sub umbra ac non flu-  
entes putrescunt, ita in vita  
motuum experte facultates  
hominibus infitæ consenes-  
cunt et pereunt, cum quod  
utile adfuit usurpatum non  
est.

V. Non vides, ut, nocte  
appetente, et corpora gravis  
quidam languor invadit, et  
animas torpor inefficax, et  
contracta in seipsam ratio,  
tanquam obscurus ignis, ob  
ignaviam et languorem leviter

μικρὰ διεσπασμέναις πάλλεται φαντασίαις, ὅσον αὐτὸ  
τὸ ζῆν τὸν ἄνθρωπον ὑποσημαίων;

Ἦμος δὲ γεροπῆας ἀπεπτοίησεν ἀνείρων

ὁ ἥλιος ἀνασχών, καὶ καθάωρ εἰς τὸ αὐτὸ συμμίξας ἐπέ-  
σρεψε καὶ συνώρμησε τῷ φωτὶ τὰς πρῶξεις καὶ τὰς  
νοήσεις τὰς ἀπάντων, ὡς φησι Δημόκριτος, νέα ἐφ' ἡμέ-  
ρη τρέφοντες ἄνθρωποι τῇ πρὸς ἀλλήλους ὀρμῇ, καθάωρ  
ἀρτήματα συντόνωσ πλάσθοντες, ἄλλος ἀλλαχόμενος ἐπὶ  
τὰς πρῶξεις ἀνίσαν).

Γ'. Δοκῶ δὲ ἐγὼ καὶ τὸ ζῆν αὐτὸ, καὶ ὅλως τὸ  
φυῶν καὶ μεταρθεῖν ἀνθρώπων γενέσεως, εἰς γινῶσιν ὑπὸ  
θεῶ δοθῆναι· ἐστὶ δὲ ἀδύνατος καὶ ἀγνώστου ἐν τῷ παρὶ  
πολλῷ καὶ χεῖ μικρὰ καὶ σποράδιον φερόμενος· ὅταν δὲ  
γένηται συερχόμενος αὐτῷ καὶ λαμβάνων μέγας, ἐκ-

E. 5. δὲ γεροπῆας ἀπεπτοίησεν] Prius mutandum putem in δ' ἡπεροπῆας, quo du-  
cit Homera um δ' ὑπεροπῆας: alterum dedi ex A. B. E. c. a. n. P.  
V. probatum Albertio ad Hefych. T. 1. p. 478. pro νυῖσας ἀπε-  
παικτεν.

E. 8. νέα ἐφ' ἡμέρη τρέφοντες] Puto corrigendum esse, νέα ἐφ' ἡμέρη φρονέοντες:  
ut supra p. 722 D.

E. 10. ἀρτῆματα συντόνωσ πλάσθοντες] Lego, ἀρτήματα συντόνωσ πλάσθοντες, ut  
Reiskius item vidit. Prius etiam retinendum, nec cum Xyl. in ἀρτή-  
ματα mutandum.

F. 1. ἀνθρώπων] Forte, ἀνθρώπων.

F. 3. πολλῷ, Datum, nec mutandum: reddidi in Latinis. Harl. πάλω.

divulsis agitur visis? hoc  
unum indicans vivere adhuc  
hominem:

*Verum ubi S.I. oriens volucra somnia  
abegit,*

et tanquam in unum commif-  
cens convertit et excitavit u-  
na cum luce omnium cogita-  
tiones, tunc, ut ait Democri-  
tus, *nova inita die*, homines  
mutuæ societatis conatu tan-

quam funiculo quodam tracti,  
alius aliunde ad res agendas  
fese conferunt.

VI. Ac mihi videtur ipsa  
vita, et quod homines nati fu-  
mus, ad innotescendum nobis  
divinitus obtigisse. Est autem  
quisque nostrum obscurus et  
ignotus dum in magno uni-  
verso seorsim exiguus fertur:  
cum autem inter se coeunt

λάμπει καὶ κατὰ τὸν δῆλος ἔξ ἀδήλου, καὶ φανερός ἐξ ἀφανῆς. Οὐ γὰρ εἰς ἐστὶν ὁδὸς ἢ γινώσκεις, ὡς ἐνοιοι λέγεσιν, ἀλλ' ἐστὶς εἰς γινώσκῃ· ἐ γὰρ ποιεῖ τὸ γινωσκῆν ἔκαστον, ἀλλὰ δεικνύσιν· ὡσαύτως ἢ φθέρῃ, ἢ ὄντος ἄριστος εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλὰ μάλλον εἰς τὸ ἀδήλον ἀπαγωγὴ τῆς ἀφελύξεως. Ὅθεν δὴ τὸν μὲν ἡλίον Ἀπόλλωνα κατὰ τοὺς πατέρας καὶ παλαιὰς θεσμίους νομίζοντες, Δῆλιον καὶ Πύθιον προσαρρέουσιν· τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεός, εἴτε δαίμων ὄν, Ἀδελῶν ὀνομάζουσιν, ὡς ἀν εἰς ἀειδὲς καὶ ἀόρατον ἡμῶν, ὅταν ἀφελύξῃ μὲν, βαδίζόντων,

*Nuictos aithras aigylaios ē ēpne kairanon.*

Οἷμα δὲ καὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἐτασὶ Φῶτα καλεῖν τὸς παλαιὰς, ὅτι τῆς γνώσεως καὶ γνώσκῃ ἐκείνῳ διὰ συγγένειαν ἔως ἰσχυρὸς ἐμπέφυκεν. Αὐτῷ τε τὴν ψυ-

F. γ. ἐστὶς;] Legendum ἐστὶς, cum Xyl. et Reisk.

homines, adepti jam magnitudinem effulgent clarique ex obscuris fiunt, et conspicui ex abditis. Non enim notitia via est ad Esse, ut nonnulli dicunt; sed Esse ad notitiam. Nam Esse hanc habet vim, non ut faciat ea quæ fiunt, sed ut ostendat: sicut neque interitu res in nihilum rediguntur, sed tantum in obicuum abducuntur. Hinc est quod majorum instituto Solem et Apollinem eundem putantes, Delium et Pythium cognominant a manifestando: sicut adversæ dominum fortis, sive is Deus est sive genius, *Athen* nominant (nos Plutonem); quod nos, cum dissolvimur, abeamus in locum visui inaccessum: et vocant

*Sonnii sacerdotis dominum, cæcæque notis.*

Existimo autem ipsum quoque hominem veteres *phota* dixisse, quod unicuique nostrum ob cognationem cum lumine (id est *phos*) acris est infusus amor cognoscendi et innotescendi. Ipsam vero ani-



χρῆ ἐνοι τῶν φιλοσόφων, φῶς εἶ) τῇ ἐσίᾳ νομίζουσιν, ἢ ἄλλοις τε χρώμενοι τεκμηρίοις, καὶ ὅτι τῶν ὄντων μάλιστα τὴν μὲν ἀλνοίαν ἢ ψυχὴν δυσαναχέται, καὶ πᾶν τὸ ἀφεγγές ἔξαιρέι, καὶ παρεάθεται τὰ σκοτεινά, φόβος ἔξ ὑποψίας ὄντα πλήρη πρὸς αὐτῷ· ἡδὺ δὲ αὐτῇ καὶ παθεινὸν ἔτω τὸ φῶς ὅστιν, ὥτε μηδὲ ἄλλο τι τῶν φύσιν τερπνῶν ἀνδρῶν φωτὸς ὑπὸ σκότους θέλειν, ἀλλὰ τῆτο πᾶσαν ἡδονὴν καὶ πᾶσαν ἀφαιρέσει καὶ ἀπόλαυσιν, ὥσπερ τι κοινὸν ἡδυσμα καταμιγνύμενον, ἡδονὴν ποιεῖ καὶ φιλάνθρωπον. Ὁ δὲ εἰς τὴν ἀγνοίαν αὐτὸν ἐμβαλὼν, καὶ σκότος περιεπιχόμενος, καὶ κενотаφῶν τὸν βίον, ἔοικεν αὐτὴν βαρυέσθαι τὴν γένεσιν, καὶ ἀπαυδαῖν πρὸς τὸ εἶναι.

ζ'. Καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τῆς εἶναι φύσιν εὐπρόσων χῶρον,

B. 4. ἐξαιρέει] Forte, ἐχθαίρει.

B. 7. θέλειν] Forte, θάλλειν. C. Harl. Jun. χαίρειν.

B. 9. κοινόν] Sic B. C. P. Harl. Xyl. cod. Vulgo, κοινόν.

B. 9. ἡδονὴν] Immo ἡδονὴν cum Reisk.

B. 11. περιεπιχόμενος] Sic B. C. Harl. Vulgo, περιεπιχόμενος.

C. 3. φύσιν εὐπρόσων χῶρον] Forte, φύσιν εὐπρόσων χῶρος. i. e. naturalis locus vitæ et celebritatis est locus beatorum.

mam nonnulli philosophorum lumen suapte natura esse statuunt, cum aliis utentes argumentis, tum quod nullam rem anima magis averfatur quam ignorantiam, et omnia lucis expertia vitat, tenebrisque turbatur, metuit, ac suspecta habet: ita autem ei dulce est lumen, ita desiderabile, ut nihil aliud ipsi jucundum sine eo aut in tenebris velit admittere; sed omnem ei vo-

luptatem, jocum, ac delectationem lux admixta veluti commune condimentum suavem reddat atque gratam. Qui vero seipsum in obscuritatem conjicit, ac se tenebris involvit, vitamque inanis similem sepulchri facit, is ipsum videtur ortum fastidire, et quod exstiterit inique ferre.

VII. Et vero Esse et celebrari, propria censentur domicilio beatorum;

Τοῖσι λάμπει μένος αἰλίου  
 Τῶν ἐνδένδε νύκτα κάτω,  
 Φοινικόρδοις ἐν λειμώνεσσι,  
 Καὶ τοῖσιν ἀκάρπων μὲν ἀνθηρῶν  
 Καὶ συδῖαν δένδρων ἄνδρες τεθελός,  
 Ἄναπέπταται πεδίων,

καὶ ποταμοὶ τινες ἀκλυσοὶ καὶ λείοι διαρρέουσι καὶ διατρί-  
 βας ἔχουσιν ἐν μνήμασι καὶ λόχοις τῶν γεγενότων καὶ  
 ὕτων, παρεπέμποντες αὐτὰς καὶ σιώντες. Ἡ δὲ τρίτη  
 τῶν ἀνοσίως βέβρωκῶτων καὶ παρενόμων ὁδὸς ὅστιν εἰς ἔρε-  
 υβός πη καὶ βάραθρον ἀγῦστα τοὺς ψυχὰς,

Ἐνδὲν τὸν ἄπειρον ἐρεῦγονται σκότον  
 Βληχρῶν δυσφερέας νυκτὸς ποταμοί,

δεχόμενοι καὶ ἀπικρύπτοντες ἀγνοία καὶ λήθη τοὺς κλα-  
 ζομένους. Οὐ γὰρ αὐτὲ γέτες κειμένων ἐν γῆ τῶν πο-  
 τηρῶν κείρουσιν ἀεὶ τὸ ἦπαρ· κατακλίχουσαι γὰρ ἢ κα-  
 τασέσηπεν· ὅσδε βαρῶν τινων ἀχθοφορία θλίβουσι καὶ  
 καταπονῶσι τὰ σώματα τῶν κλαζομένων

- C. 8. Καὶ τοῖσιν—δένδρων] Legendum, ὅσα D. Ruhakenio, καλοῖσιν εἰκάπων  
 μὲν ἀνθηρῶν, καὶ συσικκῶν δένδρων.—  
 C. 11. ἀκλυσοὶ] Sic A. E. P. Vulgo, ἀκλαυσοὶ. C. et Jun. ἀπαυσοὶ.  
 C. 13. Ἡ δὲ τρίτη] Si vera est lectio, ut esse videtur, subintelligendum ὁδὸς, et  
 non dubitandum quin exciderit locus de *secunda via*, τῶν μέσας βέβρω-  
 κῶτων.

*Illis apud iheros per noctem  
 Solis fulgore jubar almi,  
 Per frata picicis rosis  
 Confusa.—  
 Illis campus floridus patet  
 Virensque frondibus arborum,*

fluviique quidam lenes et fluctuum vacui perfluunt; mutuaque se consuetudine oblectant, commemorandis et explicandis rebus praeteritis ac praesentibus. Tertia via est eorum qui impie et flagitiose vixerunt, quae animas in or-

cum et voraginem detrudit,

*Ubi umbras noctis constant  
 Vahai nigra nocens juvat,*

recipientes et ignorantia atque oblivione occultantes eos qui puniuntur. Non enim vultures semper jacentium in terra depauescuntur jecur; aut enim igni id aut putredine absumuntur est: neque ponderum moles gestandorum fatigant atque conficiunt corpora poenas luentium;

Οὐ γὰρ ἔτι σάρκα τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν·

ὅθεν ὄσιν ὑπόλειμμα σώματος τοῖς τεθνηκόσι πτω-  
ρίας ἀπέρρυσιν ἀντιτύπῃ δέξασθαι διὰ μὲν· ὅθεν δὲ ἐν  
κλαστήριον ὡς ἀληθῶς τῷ κακῶς βιωσάντων, ἀδύξια καὶ  
ἀγνοια, καὶ παντελῶς ἀφανισμός, αἴρων εἰς τὸν ἀμείδι-  
ποταμόν ἀπὸ τῆς λήθης, καταποντίζων εἰς ἄβυσσον καὶ  
ἀχανές πέλαγος, ἀχρησίαν καὶ ἀπερξίαν, πᾶσάν τ'  
ἀγνοίαν καὶ ἀδύξίαν σμυφελκόμην.

Ἅ. 11. ἀπέρρυσιν] Vulgo, ὑπὲρ ἔστιν. quod Stephanus inexit sumtum ex Leonie.  
Pol. Schott. Anon. qui, ut saltem sententiam loco adderent, ita cor-  
revertant vetus scripturam ὑπὲρ εἶσιν πρόδιον in omnibus prioribus  
libris et scriptis et editis, Ald. Bas. Xyl. A. B. C. E. Harl. P. Hinc  
non dubitavi ἀπέρρυσιν edere.

Ε. 3. ἀπὶ—καταποντίζων] Forte, ὑπὸ τῆς λήθης καὶ καταποντίζων—

Ἐ. 4. πᾶσάν τ' ἀγνοίαν] τ' additum ex C Similiter cod. Xyl. τε. Idem et Harl.  
exhibent καταποντίζει, quod non item necesse.

*Non etiam fibræ sunt cinelæne carni-  
bus ossa :*

neque reliquæ sunt corporum  
post mortem, quæ cruciatus  
infiictionem solidi capere pos-  
sint. Sed revera unicum eos  
qui male vixerunt manet sup-  
plicium, obscuritas et ignora-

tio, et abolitio in nihilum re-  
digens, et oblivione in fluvium  
illum illætabilem abripie-  
ns, inque abyssum demer-  
gens, et in vastissimum mare,  
inutilitate et otio, ignoratio-  
neque et obscuritate omnia in-  
volvens.